NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

63 Nº 6 1936

# Existence tragique. La métaphysique du nazisme

H. THIELEMANS

p. 561 - 579

https://www.nrt.be/es/articulos/existence-tragique-la-metaphysique-du-nazisme-3555

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

# EXISTENCE TRAGIQUE

## LA MÉTAPHYSIQUE DU NAZISME

Existence tragique, « Tragische Existenz »! C'est ainsi que le R. P. Delp, s. I., intitule le beau livre qu'il vient d'écrire (1). Il y expose la doctrine philosophique de celui que l'on a appelé avec raison : le métaphysicien du Nazisme : *Martin Heidegger*. Cette doctrine a profondément retenti dans le cœur de la jeunesse allemande. Et on ne sera pas loin de la vérité en disant qu'une grande partie de cette jeunesse trouve là l'essentiel de son credo politique et même religieux.

« Nous sortons, écrit l'un de ces jeunes gens, de la philosophie de Heidegger comme d'un mythe germanique, c'est-à-dire régénérés. Car nous en sortons, non avec une bonne ou une mauvaise conscience; non avec le repentir ou le sentiment de nos péchés; non avec le contentement de nous-mêmes ou le bon propos de nous corriger; mais avec la conscience nette de notre être humain comme d'une existence délaissée et déjetée, régie par la fatalité. A cette certitude d'un sort inévitable, à ce savoir clair de notre anéantissement final, nous opposons une décision courageuse de consacrer quand même à la tâche qui nous incombe tout ce que nous avons de talent et d'énergie; et cela nous donne le sentiment d'une véritable grandeur, cela nous

(1) A. DELP, S. I., *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers.* **Fribourg, Herder, 1935, (20 × 13 cm.), 128 p. Prix : 2,60 Mk.**

rend capables d'une attitude, dans laquelle l'homme périt sans doute, mais périt en héros (1) ».

Quelle est donc cette doctrine ? Nous ne saurions encore le dire avec une certitude absolue. Car le grand ouvrage où Heidegger l'expose n'est pas achevé (2). Seule la première partie a paru; encore se termine-t-elle par un grand point d'interrogation. Mais les œuvres postérieures ne sont venues modifier en rien les positions prises; elles n'ont fait qu'accentuer peut-être le sentiment de décision farouche et sans espoir auquel aboutit le grand ouvrage.

Ce premier volume est divisé en deux parties. Dans la première Heidegger fait ce qu'il appelle l'herméneutique, l'analyse phénoménologique de l'existence humaine. Il y met au jour les éléments profonds qui la constituent. Mettre au jour est bien le mot propre; car ces éléments sont, d'après lui, presque toujours cachés sous toutes sortes d'apparences, empruntées à la civilisation et aux habitudes. Cette analyse le conduit à la conclusion qu'on ne peut rendre compte de ce qu'est l'existence humaine découverte, qu'en disant qu'elle est un *temps concret*. Ainsi se termine cette première partie. Reprenant alors cette suprême conclusion ontologique, le philosophe redescend aux prémisses : dans la seconde partie il déduit en quelque sorte de cette notion fondamentale tout ce que l'analyse précédente avait découvert.

Dans son livre, le P. Delp a parfaitement résumé la première partie. Avec une clarté extraordinaire, il démonte, à la suite de Heidegger, pièce par pièce, toute l'existence humaine. Peut-être expliquerais-je différemment certains détails, comme l'*Entwurf* ou le *Verstehen*, peut-être concevrais-je plus radicalement la finitude du *Dasein* (l'homme). Mais ce ne sont là que vétilles dans cet exposé vraiment magistral. Le P. Delp ne se contente pas d'exposer, il critique aussi; et il le fait d'une façon

(1) H. NAUMANN, *Germanischer Schicksalsglaube*. Iena, 1934, p. 82 (Cfr DELP, *o. c.*, p. 99).

(2) M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*. Halle, Niemeyer, 1927.

à la fois fort judicieuse et fort sympathique. C'est dire que, s'il montre nettement les points faibles de cette philosophie, il ne fait pas moins ressortir tout ce qu'elle présente de nouveau et d'utilisable pour la philosophia perennis.

Dans les quelques pages qui vont suivre, nous nous inspirerons de la partie déductive; d'abord parce qu'une déduction est plus facile à suivre qu'une analyse, ensuite parce qu'elle montre mieux le lien entre les différents éléments, enfin parce qu'elle découvre d'emblée tout ce qui sous-tend cette doctrine. Car ici comme partout où il s'agit des problèmes qui touchent à la vie humaine, il y a, sous-jacente à la recherche, une métaphysique latente qui inspire et pénètre tout : le mot de Fichte « la philosophie qu'on a dépend de l'homme qu'on est » trouve ici sa pleine application.

Tous les grands philosophes ont cherché la solution de ce qu'on peut appeler l'énigme de la vie. Cette solution ne se trouve pas dans la connaissance de notre *essence*, mais dans celle de notre *existence*. Peu importe au fond que nous soyons, comme le dit Spinoza, un mode de Dieu, ou, comme le disent les transcendantalistes, un moment de l'Absolu, ou, comme le disent les scolastiques, un animal raisonnable. L'essence d'un être n'a d'importance que pour autant que cette essence peut servir à déterminer *ce que nous devons faire, pourquoi et comment nous devons exister*. Ce qui importe donc, c'est de savoir ce que nous devons faire de l'existence que nous portons pour ainsi dire entre les mains; ce qui importe, c'est la question de notre destinée. Et seule l'existence consciente peut dire d'elle-même ce qu'elle est. Laissons donc là la recherche des essences, qui au fond ne sont que des principes limitateurs, donc en soi des riens. Cette recherche est chose vaine. La philosophie doit être une philosophie *existentielle*. Et l'existence dont il s'agit d'abord de comprendre le sens, ce n'est pas l'existence en général, mais l'existence singulière, la mienne, la vôtre, celle de chacun de nous.

Depuis le grand Danois Kierkegaard, toute une série de

philosophes : Nietzsche, Dilthey, Scheler et bien d'autres se sont préoccupés de cette existence humaine, et en ont cherché la signification. Mais ce qui frappe chez presque tous, c'est que, pour eux, l'homme est devenu le vrai centre du monde. Il semble même que, si l'homme trouvait Dieu, Dieu ne serait pour lui qu'un moyen d'atteindre sa propre fin. Toutes ces âmes sont à la recherche de quelque chose où elles puissent ancrer leur être. Mais si l'on excepte Kierkegaard, et jusqu'à un certain point Scheler, *ils veulent trouver ce quelque chose dans ce monde.* Tous ces philosophes sont naturalistes. Ils ne veulent plus entendre parler de ces métaphysiciens idéalistes qui, à la suite de Platon, ont fait de cette terre un lieu d'exil, et de ce corps une prison. Ils ne veulent plus entendre parler de ce monde comme de quelque chose de construit par l'intelligence humaine. Nous sommes des *êtres-dans-le-monde*, nous sommes une partie du monde, et il faut, conformément à notre nature, atteindre notre perfection dans et par et avec ce monde. Aussi ne faut-il pas s'étonner d'entendre le plus marquant d'entre ces philosophes répondre à la question de notre destinée par un hymne à la vie d'ici-bas, à la vie finie, il est vrai, mais exubérante, dévoilant et développant toutes les puissances qui sommeillent en nous. Et s'il a ainsi répondu par un hymne à la vie, c'est qu'il était à la recherche d'une fin dernière, mais d'une *fin dernière dans ce monde.*

Ce mouvement philosophique devait finir par être systématisé. Car, pour parler avec Nietzsche, toute période dionysiaque est suivie d'une période apollinienne. Cette systématisation, Simmel semble en avoir jeté les premiers fondements, mais c'est Heidegger qui l'a conçue et réalisée.

Comme je l'ai déjà dit : cette systématisation se résume en ces mots : Le Dasein, c'est-à-dire l'homme, est un *temps concret.* Nous allons essayer de clarifier ce concept fondamental. Ce sera là tout notre article.

Quelles sont donc les caractéristiques de ce temps concret ?

***A.*** **Ce temps concret est *fini* et *fini intrinsèquement*, et *fini***

*absolument*. Il n'est pas une partie découpée dans un tout qu'on dirait infini. Être intrinsèquement et absolument fini, c'est porter cette caractéristique en soi-même. Chaque moment de notre existence est quelque chose qui passe. La mort n'est pas extérieure à la vie; elle n'est pas comme un point qui termine une phrase; elle est immanente à chacun des moments de notre existence. La mort est simplement le point de vue d'où nous pouvons voir l'amplitude totale de notre vie, et en deviner le sens. Elle ne diffère donc en rien de la vie : la vie est mort, et cela essentiellement et définitivement. Nous ne *sommes* pas, à parler strictement. Car ce qui meurt essentiellement est plutôt non-être qu'être. — Nous retrouvons la même idée dans une autre œuvre de Heidegger : « Was ist Metaphysik ». « Le néant, y est-il dit, n'est pas un indéterminé qui se pose en face des êtres; il se découvre comme constituant l'être des êtres. L'être pur et le néant pur sont identiques. Hegel déjà le disait à bon droit. Mais ils ne sont pas identiques parce que tous deux, comme le voulait Hegel, coïncident dans leur indétermination, mais parce que l'être lui-même est essentiellement fini, et qu'il ne se découvre que dans la conscience de l'homme suspendu au-dessus du néant (1) ».

*B.* Ce temps intrinsèquement et absolument fini *a comme tel conscience de lui-même*. Et une conscience qui n'est pas comme celle de l'animal, s'écoulant avec son être, mais une conscience humaine, par laquelle l'être est tout entier présent à lui-même. Donc si ce temps intrinsèquement fini a comme tel conscience de lui-même, il vivra, si je puis dire, sa finitude absolue, il vivra son néant d'être. Il se sentira comme projeté d'un coup dans l'existence. Il ne saura d'où il vient. Car n'ayant rien qui l'élève au-dessus du temps, il ne saurait pas s'évader de ce temps pour situer son origine dans un en-deçà de son commencement. Tout ce qu'il sait, c'est qu'il est là (Dasein), tenant son existence entre les mains, puisque par la conscience qu'il a de soi, il se possède; mais il sait en

(1) HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* p. 25.

même temps qu'il n'est pas le maître de cette existence, puisqu'il sent qu'elle passe et sera donc tôt ou tard perdue. Un être pareil doit se sentir comme jeté dans l'existence. Encore ce mot ne rend-il qu'imparfaitement ce qu'il devrait exprimer. Il faudrait parler peut-être de morne abandon. Cet être n'a aucune attache consciente avec quoi que ce soit qui surpasse le fini; il est seul, bien seul dans ce monde, et pourtant il a la certitude que cette existence, qui lui échappe à chaque instant, est une chose qui lui est comme confiée, et dont il doit faire un usage que, dans sa concrétion, personne, hormis lui-même, ne peut lui indiquer. Vivre consciemment cette solitude, c'est commencer à éprouver un sentiment d'angoisse, pareil à celui d'un enfant perdu au milieu d'un désert infini, sans route et sans horizon. Kierkegaard écrivait déjà : « Tout au fond de chacun il y a cette inquiétude que Dieu pourrait l'avoir oublié. On étouffe ce sentiment, en regardant, nombreux autour de soi, ceux qui nous sont unis par les liens du sang ou de l'amitié. Mais l'inquiétude est là, malgré tout : on ose à peine se demander ce qu'on ferait si tout cela venait tout d'un coup à nous être enlevé » (1). Chez Heidegger, il ne s'agit plus de pouvoir être oublié par Dieu. *Il est essentiel à l'existence finie d'être seule et oubliée.*

Si l'homme ne sait pas d'où il vient, il ne sait pas non plus où il va. Ou plutôt, en en sens, il ne le sait que trop : il va à la mort. Sa destinée finale est le néant, à lui qui pourtant se connaît, et donc se possède. Car encore une fois, ne se connaissant que comme être fini dans le temps, il lui est impossible de savoir s'il y a au-delà de la tombe quelque chose qui l'attend. Il ne sait rien d'une destinée après la mort, et ne peut rien en savoir.

Ce qu'il y a d'épouvantable chez un pareil être, c'est la contradiction vivante qu'il réalise. Etre fini sans connaître sa finitude n'est pas terrible. Mais connaître sa finitude radicale,

(1) Cité par DELP, *o. c.*, p. 13.

c'est-à-dire se posséder et être pourtant étranger à soi; se perdre à chaque instant en se possédant; se posséder, se vouloir, et donc sentir en soi le besoin incoercible de durer, et de durer peut-être éternellement, et se savoir en même temps emmuré dans sa finitude définitive, avec comme terme le néant, c'est quelque chose d'effrayant. Solitude absolue et la terrible perspective du néant, voilà ce qui compose ce sentiment d'angoisse, qui, si Heidegger a raison dans sa conception de l'être fini, doit être l'émotion fondamentale (Befindlichkeit) de la vie humaine. Le Dasein, le temps fini et concret, est de par sa nature même pénétré d'angoisse, et il faudra se perdre dans les choses du monde pour faire se relâcher l'emprise de ce sentiment.

*Temps concret, néant conscient et angoissé, voilà l'homme dans son existence propre.*

Ce sentiment d'angoisse joue un rôle considérable dans la philosophie de Heidegger. C'est, comme nous le disions déjà, ce sentiment qui est l'expression la plus pure de l'existence humaine : car celle-ci est suspendue au-dessus du néant d'où elle est sortie et où elle sombrera; et c'est uniquement la conscience de ce néant qui rend la vie humaine, le temps concret fini, intrinsèquement *compréhensible.* C'est dans l'angoisse encore que l'être fini perçoit sa véritable *unité* : car c'est en elle qu'il remarque qu'il a un passé, un présent et un avenir, traversés en même temps qu'unis par la conscience de son néant. Et c'est enfin à l'angoisse et à l'angoisse seule que le Dasein devra revenir, s'il veut se retrouver après s'être perdu dans les choses du monde.

Cette conception de la vie humaine est vraiment tragique. Et pourtant on ne peut nier qu'il y ait là un fond de vérité. Même quand on a la connaissance certaine de son origine et de sa destinée future, on éprouve, en pensant à la mort, comme une angoisse. Malgré la foi qui nous soutient, la mort nous semble un gouffre. C'est que *l'intuition de notre rattachement à Dieu nous fait défaut :* ce rattachement, nous le connaissons,

mais nous ne le réalisons pas; aussi jamais la certitude la plus absolue ne pourra empêcher de surgir une crainte irraisonnée de ce qui suivra la mort. Si en général nous avons peur de mourir, c'est par crainte de l'abîme dans lequel la mort doit nous plonger. Nous tremblons devant la mort, mais si la vie était ce que dit Heidegger, si nous ne pouvions saisir que notre finitude intrinsèque et absolue, nous tremblerions bien plus encore devant la vie.

*C.* Puisque ce néant d'être, jeté dans l'existence, est purement et intrinsèquement temporel, il est aussi, et il en a conscience, *devenir*; c'est-à-dire, qu'*il est pour chacun de ses actes en pure puissance.* Mais ceci ne veut pas dire qu'il est pure passivité. Car une pure passivité ne saurait agir, et le Dasein sait, comme nous l'avons déjà dit, que son existence lui impose une tâche à accomplir. Mais étant en puissance, il ne peut, sans aide, passer à l'acte. Il faut donc bien admettre que ce Dasein trouve autour de lui des choses qui doivent l'aider à faire son devoir, si on peut appeler devoir la recherche et l'actuation imposée, on ne sait ni par qui ni par quoi, de toutes ses possibilités. Mais comment des choses pourraient-elles aider l'homme, si l'homme ne se rendait pas compte de leur aptitude à seconder ses efforts? Comment, en d'autres termes, le Dasein et les choses peuvent-elles se rencontrer? C'est que le monde n'est pas ce comme quoi on le considère d'ordinaire : un assemblage d'objets définissables en soi. Le monde est une totalité *essentiellement relative à l'homme.* Nous sommes unis aux choses qui le composent par notre nature même : nous dirions volontiers par des relations transcendantales. Il y a en philosophie scolastique une expression qui peut nous faire comprendre ce que Heidegger entend par cette relativité essentielle des choses : c'est l'expression « in potentia ». Être en puissance de quelque chose, ce n'est pas seulement, comme certains semblent le croire, avoir la possibilité de recevoir. Pour qu'un être puisse en recevoir un autre, il faut de toute nécessité que cet être soit déjà cet autre d'une certaine façon. Car on ne voit vraiment pas comment deux êtres

pourraient *s'unifier*, si chacun n'était déjà l'autre. Une juxtaposition serait possible, une union, jamais. Sans doute, l'un n'est pas l'autre d'une façon formelle, car à quoi servirait alors la réception ? Mais l'un est quand même l'autre, car comment sans cela aurait lieu l'unification ? Il faut donc à la fois l'absence et la présence de l'objet en question dans celui qui le devient. Qu'est-ce à dire ? Que l'être qui doit devenir l'autre porte déjà en soi, potentiellement préfigurés, les objets auxquels il pourra s'unir : il faut que les deux soient reliés par des relations transcendantales. Et ces relations ne seront pas un mode surajouté aux êtres une fois constitués; comme leur nom l'indique, elles font partie essentielle de l'être même, et c'est ainsi que chacun des êtres de l'univers est déjà tous les êtres avec lesquels il pourra entrer en rapport. Si donc le Dasein ou l'homme est vraiment en puissance au sens que nous avons dit, il faut bien admettre que cet homme tient avec toutes les fibres de son âme aux choses de l'univers. Il faut bien admettre que ces choses sont là pour que le Dasein puisse réaliser ses possibilités au moyen des possibilités des choses. Je dirais volontiers que ces relations trancendantales ne sont que la ressemblance que nous avons avec les esprits purs, alors que nous ne sommes que des esprits dans un corps. Que seront d'après cela les choses du monde ? La réponse est fort simple. Pour le Dasein conscient de soi, ces choses ne peuvent être que des moyens, des instruments (Zeuge). Et que sera le monde ? L'ensemble de ces moyens, mais cet ensemble *organisé* et *centré sur l'homme*. Les conséquences de cette conception sont importantes. Tout d'abord pour la nature de la connaissance. Il est clair en effet que sur ces relations transcendantales peut se baser ce que Heidegger appelle : das Verstehen, la compréhension du monde. Car d'une part, le Dasein, en tant que conscient, a par essence une certaine intelligence de l'existence qu'il réalise : la voie pour la saisie du monde lui est donc ouverte. D'autre part les choses, étant centrées par nature sur le Dasein, s'offrent à cette saisie. La rencontre peut donc avoir lieu. Mais de cette rencontre ne résultera pas direc-

tement une connaissance théorique, mais une connaissance pratique, qui nous apprendra à avoir les choses du monde en main (zuhanden). La connaissance théorique n'est qu'accessoire. On connaîtra le monde comme le chauffeur expérimenté connaît sa machine. Mieux qu'un savant ingénieur, il sent ce qu'elle peut donner, comment il faut la traiter, en un mot quelles sont ses qualités et ses défauts pratiques. Il est clair que cette conception est trop exclusive, mais on ne peut nier qu'elle soit en grande partie fondée. Notre entendement n'est pas une intelligence angélique, notre volonté n'est pas une volonté purement spirituelle. Entendement et volonté ne sont chez nous que les parties dominatrices des facultés sensibles et des forces corporelles. C'est tout cet ensemble, indivisément uni, qui seul permet vraiment la connaissance. Nos concepts sont des parties de connaissance, ils jouent un rôle capital, mais ils ne sont pas tout, loin de là.

Mais ce n'est pas seulement la nature de la connaissance que Heidegger met en lumière, c'est encore son objectivité. Aussi j'ai de la peine à comprendre comment on a pu faire de lui un subjectiviste. Heidegger, il est vrai, ne reconnaît pas aux choses du monde le même être qu'au Dasein. Et comme il a, à bon droit, réservé le mot d'existence au Dasein, il dira que les choses du monde n'ont pas d'existence (entendez existence consciente). Il affirmera en conséquence que ces choses ne peuvent recevoir aucun prédicat *existential*, comme il les appelle, mais qu'on ne peut leur attribuer que les catégories. Bien loin d'être subjectiviste, Heidegger devrait plutôt, si on veut à tout prix le classer, être considéré comme un réaliste naïf. En effet, pour lui, (et ici encore il pourrait avoir raison) la question critique est une question mal posée. Car réalisme et idéalisme partent tous deux d'un présupposé erroné. Le réaliste commence par poser un objet absolument indépendant de l'intelligence, et il se demande alors comment cet objet pourrait bien entrer dans cette même intelligence pour faire avec lui une unité, plus stricte, dit-on, que l'unité de matière et de forme. La question ainsi posée est insoluble. L'idéalisme,

lui, part de l'idée et se demande comment une idée, totalement, quant à sa matière et quant à sa forme, immanente à l'intelligence, pourrait bien représenter un objet. Question tout aussi insoluble. Il n'y a aucun objet hors de l'intelligence, et il n'y a pas d'idée sans objet : les deux sont *essentiellement*, du moins quand il s'agit du Dasein, corrélatifs.

Mais dans ce cas, dit-on, Heidegger est un pur relativiste. Dans un certain sens, à expliciter plus loin, oui. Mais il ne l'est pas en ce sens que les choses ne seraient que ce que nous en pensons. Il dit tout simplement : Posez l'homme et vous posez nécessairement le monde; supprimez l'homme, et vous supprimez le monde. Ce qui veut dire : L'homme, étant par nature ordonné au monde, ne saurait exister sans ce monde, mais d'autre part, le monde étant par nature ordonné au Dasein, ne pourrait pas même se concevoir sans un rapport intrinsèque à l'homme. Étant donné que, pour Heidegger, le Dasein est un temps concret, il ne pouvait exprimer d'une meilleure façon la relation qui relie l'homme au monde; mais cette expression n'implique en aucune façon le relativisme strict, puisqu'elle prétend bien rendre la nature aux choses.

*D. Temps concret, néant conscient et angoissé, jeté dans le monde, qu'il comprend et dont il doit se servir*, voilà comment l'homme nous apparaît jusque maintenant. Mais le Dasein porte, comme nous l'avons dit déjà plusieurs fois, son existence dans ses mains : il a conscience qu'il est responsable devant lui-même de cette existence; qu'il doit en faire un usage déterminé. Ce sentiment est indéniable chez tout être qui peut dire : Moi. Cet être se sent effectivement chargé d'une fonction, non pas par un autre que lui, mais par son être même qui se saisit et se pose. Mais *que doit-il faire?* Venant du néant, retournant au néant, temps concret et marchant donc vers l'avenir (car l'avenir est ce qui donne au temps son sens), jeté au milieu du monde auquel il est lié essentiellement, en lui-même pur faisceau de possibilités, il ne lui reste pas de choix : *la seule chose qu'il puisse faire*, et donc son seul devoir vis-à-vis de lui-même, *c'est de se consacrer au soin de ces choses que le*

*monde lui offre*, et qu'il lui offre précisément, par la compréhension, comme des instruments de travail.

Se consacrer aux choses du monde, voilà donc son occupation essentielle. Mais comme il est être temporel, et qu'il doit en conséquence toujours agir le regard fixé sur l'avenir, la caractéristique de son action sera de projeter ce qu'il veut faire en avant de soi, de faire des plans, tout en sachant que ce qu'il fera ne sera qu'une ébauche, destinée à n'être jamais complètement réalisée. Nous sommes des êtres de passage, et le monde passe avec nous, ainsi que tous nos plans. Voilà pourquoi le temps concret conscient ne peut constituer qu'un être d'ébauche, travaillant de toutes ses forces à donner ses soins aux choses du monde.

*E.* Mais être dans le monde ne signifie pas seulement être relié, en les dominant par la conscience de soi, aux choses du monde comme à des instruments. Nous portons en nous d'autres relations transcendantales, spécifiquement différentes, dont le terme n'est plus un objet, mais un être semblable à nous, un autre Dasein. Être dans le monde ne comporte donc plus seulement notre place dominatrice parmi les choses matérielles, mais encore notre union avec les autres hommes. Aux choses nous sommes reliés, aux hommes nous sommes unis; nous employons les choses, nous nous occupons des hommes. Comme nous, ils portent le fardeau de l'existence déjetée et abandonnée; comme nous, dans leur dénuement et leur néant absolu, ils n'ont qu'une ressource, se servir des choses pour réaliser leurs possibilités. Il faut nous unir à eux dans ce travail. Et, tout comme il nous est impossible d'employer tous les moyens que contient l'univers (Welt), et qu'il faut nous restreindre à l'entourage (Umwelt), ainsi il faut, pour travailler ensemble à la tâche imposée par l'existence elle-même, nous unir avec ceux qui nous sont proches. Ces proches, c'est encore l'existence qui les désigne : ce sont les êtres de même sang, de même race, de même langue.

*F.* Mais que veulent-ils donc réaliser, tous ces « Daseins », travaillant ensemble? Ne vaudrait-il pas mieux demander :

que *peuvent*-ils réaliser, étant donné qu'ils ne sont que ce qu'ils sont. La réponse s'impose : ils ne peuvent, comme nous l'avons dit déjà, que réaliser au moyen de leurs possibilités toutes les possibilités cachées dans les choses. En d'autres termes, ces « Daseins » sont appelés, par leur être même, à construire la plus brillante civilisation *terrestre* possible. Nous savons bien que cette civilisation disparaîtra, mais c'est cependant là l'unique but que nous pouvons avoir ici-bas, si l'on peut appeler but ce que notre existence de néant nous impose par sa nature même.

*Se donner tout entier à l'édification d'une civilisation terrestre*, voilà donc la destinée de l'être que nous sommes. Et c'est parfaitement logique si nous sommes ce que dit Heidegger : du temps concret. Car, si l'homme n'est que cela, et si, bien entendu, il a conscience de lui-même, on ne voit pas qu'il puisse faire autre chose que de s'occuper des choses périssables et pour autant qu'elles sont périssables. Il ne peut, lui, être de mort, chargé d'une mission qui lui est dévolue non du dehors, mais par son existence périssable elle-même, qu'obéir à sa nature et réaliser dans et pour ce monde toutes les possibilités que récèlent et sa propre existence et les choses qui l'entourent.

Mais, demandera-t-on, que fait-il donc pour lui-même, ce Dasein ? Formellement rien : toute sa culture consistera à se préparer au rôle de constructeur de civilisation en maniant les choses du monde. Ce maniement développera toutes ses facultés. Les essais qu'il fera, l'aide ou l'opposition qu'il rencontrera de la part des autres « Daseins », l'entourage concret dans lequel il sera inséré et dont il subira l'influence en l'influençant à son tour, tout cela aiguisera son esprit, fortifiera sa volonté, façonnera son caractère. Mais toute cette culture ne sert qu'à produire ce qu'on a appelé les « valeurs de civilisation ». Et c'est cela qui demeurera encore quelque temps quand le Dasein qui l'a produit sera retourné au néant. Et c'est en tâchant de vivre la vie des « Daseins » producteurs, anéantis maintenant, que l'historien futur comprendra le développement, le devenir des civilisations successives de l'univers.

Des civilisations successives, dis-je, car il faut ajouter que ces valeurs de civilisation sont périssables et relatives : l'être temporel du Dasein et donc de l'univers, qui est centré sur lui, l'exige. En ce sens là Heidegger est relativiste. Il suit Dilthey, qui dans un discours prononcé à l'occasion de son 70e anniversaire a formulé son point de vue définitif de la façon suivante : « La finitude de tout phénomène historique, que ce soit une religion, ou un idéal, ou un système philosophique, donc la relativité de toute espèce de conception est le dernier mot de la Weltanschauung historique : tout coule, rien ne demeure (1) ».

Le Dasein mettra donc en ligne toutes ses forces, toutes ses facultés, pour soigner les choses, et promouvoir, avec les autres, la civilisation propre à son temps et à son peuple.

Or, il se fera infailliblement que des efforts combinés de tous ces « Daseins » travaillant ensemble, surgisse un jour un homme supérieur, un prophète, marqué du signe de l'élu, résumant en lui toutes les aspirations du peuple, rayonnant, comme le dit Stern, l'universel. Fidèle à sa nature, le Dasein subira avec joie la puissance de domination de cet être supérieur qu'il a aidé à produire, il le suivra à travers tout, prêt à donner même sa vie pour l'aider à remplir la mission dont il le sent chargé : cet être incarne l'âme du peuple, il est le peuple, le peuple le suivra.

Mais il y a deux façons de suivre. Pour le comprendre il faut encore une fois se rappeler que le Dasein est un temps *concret*. A *proprement parler*, lui *seul* est temps : les choses du monde n'ont ni passé, ni présent, ni avenir : elles sont, c'est tout. C'est nous qui leur prêtons notre propre temporalité. En nous seuls le temps se temporise. Il n'est pas seulement « un présent qui englobe le passé et mord sur l'avenir ». Car cela reviendrait à ne plus reconnaître en fait de passé et de futur que l'influence *présentement* exercée. Le vrai temps, le nôtre, a ses « *extases* ». Le passé est, mais comme passé; le présent est, mais comme présent; le futur est, mais comme futur. Ces trois

(1) DELP, *o. c.*, p. 31.

extases, nous ne les vivons pas seulement, nous les dominons par la conscience. Et voilà pourquoi l'homme peut se perdre totalement dans le soin *présent* des choses du monde, sans mémoire du passé, sans souci de l'avenir véritable. Et c'est là ce qu'il fait la plupart du temps. Car l'homme, par nature, a peur de son néant : il se veut, et ne veut pas se perdre, il fuit devant lui-même et devant l'angoisse qui le guette. Et il fuit dans ce qui l'entoure. Bientôt il devient semblable aux choses sans temps, il ne connaît plus de son être que le moment présent, il passe sa vie à faire sa besogne, sans jamais oser jeter un regard sur ce qu'il est vraiment, sans jamais se poser la question de sa destinée.

Cette façon de suivre, en se perdant pour ainsi dire totalement dans le monde, toute naturelle qu'elle soit et répandue parmi les hommes, n'en est pas pour cela justifiée. Aussi la conscience humaine se réveille, l'existence se fait entendre à elle-même. A cette voix il s'agit d'obéir. Alors le Dasein sera fier d'être *consciemment* ce qu'il est, de faire *consciemment* la besogne qu'il doit faire, sera fier, en un mot, de travailler, les yeux fixés sur son néant et sur la mort, sachant qu'il passe et que tout ce qu'il fera passera avec lui, de travailler, dis-je, quand même, à la construction de cette civilisation caduque, dont il sent que son peuple a la mission de la propager dans le monde.

*Il faut que le Dasein ait le courage de l'angoisse de la mort dans son travail parmi les choses du monde.*

Si maintenant nous voulions résumer toute l'herméneutique phénoménogique de Heidegger, et répondre à la question que ce philosophe posait en commençant, « qu'est-ce que l'existence humaine », nous dirions :

C'est une existence délaissée et déjetée, dont la destinée est de s'absorber dans une communauté de « Daseins », pour bâtir avec eux, et à l'aide des choses du monde, une civilisation terrestre nouvelle, la plus parfaite possible; mais d'accomplir ce travail en pleine connaissance de son néant, avec une

décision froide et farouche de braver la mort et l'angoisse, et de retourner, quand le moment sera venu, au néant d'où elle est sortie.

Comme le dit très bien le P. Delp, les conclusions de la philosophie de Heidegger, prises isolément, étaient déjà connues et exposées dans les divers ouvrages de ses prédécesseurs. Ce qu'il y a de neuf, c'est l'option finale, nette et radicale, pour le fini. Le cercle est fermé. Nietzsche avec son mot d'ordre exalté : « Restez fidèle à la terre » a pris complètement la place de Kierkegaard. De ce dernier, il est resté l'âpre, austère et douloureux sentiment du joug de l'existence. Mais Nietzsche a dicté le « pathos divin », la volonté de la « parfaite santé », de la pure finitude (1) ». Ah, certes, Heidegger est resté fidèle à la terre : *Sa philosophie est bien la métaphysique de l'être terrestre, définitivement fini* (2).

La conclusion de tout ceci est vraiment terrible : ce qui doit nous sauver, c'est la résolution farouche de reconnaître et de réaliser dans notre existence, chacun pour soi, que le Dasein est fini en soi, et qu'en dehors du fini il n'y a rien que nous puissions connaître, dont nous puissions ou devions tenir compte. L'homme se cale, pour ainsi dire, dans sa finitude, il se place pour toujours dans le temps fermé sur lui-même. C'est bien, comme le dit Guardini, un *finitisme titanesque*;

(1) DELP, *o. c.*, p. 109.

(2) Il est vrai que dans une note de l'article : « *Vom Wesen des Grundes* », Heidegger écrit : « L'interprétation ontologique du Dasein comme être-« dans-le-monde ne permet pas de se prononcer sur son être-vers-Dieu. En « clarifiant la transcendance du Dasein (c'est-à-dire son rapport au monde « comme être-dans-le-monde, N. d. t.) nous avons obtenu un concept qui « permet de poser sur le terrain ontologique la question de la relation du « Dasein à Dieu. » (*Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, p. 98, note 1).

C'est possible, mais la seule réponse que, dans le système de Heidegger, on puisse donner à cette question est celle de l'agnosticisme. Celui qui a placé toute l'essence de l'homme dans le temps concret a fermé d'avance toutes les issues menant à Dieu.

c'est comme si on se disait : connais-toi, et tu seras Dieu toi-même, et tous les autres dieux disparaîtront.

Il ne faut pas tellement s'étonner que cette métaphysique ait pris les allures d'une religion et qu'elle enthousiasme même la masse, qui, sans la comprendre, la vit et la réalise. L'homme moderne, en effet, semble se sentir lui-même, et sentir les choses d'ici-bas comme du fini absolu, dont la seule destinée est de cueillir ou de fournir la plus grande somme possible de bien-être. Et pourtant, d'autre part, ce même homme moderne reste toujours non-satisfait. Il est un être intrinsèquement divisé d'avec lui-même : il se donne au monde et se perd dans les choses matérielles, mais il se rend parfaitement compte que cela ne se peut pas : sa conscience proteste, il vit le commandement d'être soi-même, de se suffire, d'être autonome. Et ce sentiment devient pour lui la base d'une nouvelle morale. La finitude, dit-il, doit se réaliser comme finitude, l'homme n'est responsable de lui-même que devant lui-même. Or la finitude ne se réalise que dans les choses du monde, et par elles. La nature même de l'existence finie justifie aux yeux de l'homme moderne son matérialisme intégral.

Une métaphysique, qui, comme celle que nous venons d'exposer, est la conclusion systématique de près d'un siècle de réflexion philosophique tumultueuse, et qui se trouve être l'expression de l'état d'âme d'une grande partie de l'humanité, ne peut pas ne pas contenir une part de vérité. Il est presque certain à priori que sa fausseté est due non aux éléments positifs qu'elle recèle, mais à une négation fondamentale qui pénètre ces éléments.

Et de fait, Heidegger nous a rendu de très grands services. Il a tout d'abord mis à l'avant-plan de nos recherches la question de l'existence, et il en a cherché la solution là où seulement on pouvait la trouver : dans le moi. Il a en second lieu mis avec une force inégalée les jouisseurs embourgeoisés devant leur néant d'être, leur mort, leur finitude essentielle. Il a enfin souligné avec des traits ineffaçables que l'homme n'est pas

seulement un être spirituel, mais qu'il est lié essentiellement aux choses du monde, tout en leur étant supérieur.

Le défaut de cette métaphysique, comme celui de la métaphysique Kantienne, et de presque toutes les philosophies modernes, c'est, me semble-t-il, d'avoir refusé à l'homme la spiritualité, tout en lui accordant la spontanéité. Heidegger n'a pas vu ce qu'incluait cette saisie de soi dont il dote, avec raison d'ailleurs, le Dasein. Il n'a pas vu la contradiction interne de ce moi, qui, dans l'acte même par lequel il affirme son intelligibilité totale, constate son inintelligibilité essentielle par lui-même. Il n'a pas vu comment cette contradiction ne se résolvait qu'en admettant que ce qui se pose ainsi en moi et par moi, c'est Dieu lui-même en tant que j'en suis une participation. Il est vrai que devant cette contradiction, qui n'est pas logique mais ontologique et vécue, une option est nécessaire. Je puis admettre cette contradiction essentielle, et déclarer l'existence humaine intrinsèquement irrationnelle, mais je puis aussi suivre la voie que la raison indique, admettre la nécessité de mon intelligibilité et donc de Dieu. Heidegger a opté pour l'irrationnel et le fini absolu, il a renfermé l'homme dans le monde.

Il faut dire au contraire que, par toutes les fibres de son être, l'homme est rattaché à Dieu, mais il faut aussi concéder que par toutes les fibres de son être il est rattaché aux choses du monde. L'homme est l'intermédiaire entre le monde et Dieu. Et d'une façon générale se réaliser, actuer ses possibilités ne peut être pour lui que se rapprocher de plus en plus de Dieu *en faisant son devoir d'être-dans-le-monde*. Le monde n'a pas d'autres destinations que d'élever le Dasein vers Dieu. Procurer la civilisation, faire rendre aux choses de ce monde tout ce qu'elles contiennent de virtualités, en d'autres termes tout ce que Dieu y a mis pour le bien de l'homme, c'est, en soi, procurer la gloire de Dieu. Il faut voir l'intention de Dieu intrinsèque aux choses même, voir par conséquent dans le travail avec les choses, dans le développement, même et surtout matériel, de ces choses, comme la lumière divine qui se

fait de plus en plus éclatante à mesure qu'avance la civilisation. Il ne faut pas, comme cela arrive trop souvent, nier radicalement la bonté du monde, il ne faut pas le fuir, il ne faut pas le négliger (car les choses, et particulièrement le corps humain, sont en soi et pour soi, dignes d'être soignées), mais il faut le prendre comme il est en réalité, pétri de sagesse et d'amour de Dieu. La civilisation est donc un grand bien, pourvu qu'on la prenne pour ce qu'elle est vraiment, une façon de faire briller la beauté et la bonté de Dieu. Et chaque peuple peut construire la sienne, et toutes sont unifiables, sans qu'il faille en détruire la moindre parcelle, pourvu qu'elle soit vraie et qu'elle reflète le Maître.

Transposant donc la formule dans laquelle nous avons résumé la philosophie de Heidegger, nous dirons :

*Le Dasein est une existence, de soi délaissée et déjetée, qu'il faut en conséquence rattacher à Dieu. Sa destinée est de s'unir avec d'autres « Daseins », pour bâtir avec eux, et à l'aide des choses du monde, une civilisation nouvelle, la plus parfaite possible. Mais elle doit accomplir ce travail, les yeux fixés sur Dieu, non moins que sur son néant; avec la décision basée sur l'amour, d'accepter la douleur et la mort et de retourner, quand le moment sera venu, à son origine, le Père, qui est au ciel.*