

Denis CLARINVAL

L'APPARTENANCE



AVANT-PROPOS

L'esprit de troupeau n'a pas disparu. Il a changé de peau. Ce que l'on appelait jadis "troupeau" désignait une masse relativement homogène, soumise à une norme dominante, à une langue commune, à un régime d'évidences partagé. On obéissait souvent sans même s'en apercevoir, parce que l'obéissance se confondait avec l'air du temps : une manière de parler, de juger, de se taire. On pouvait critiquer ce modèle, y voir un aplatissement, une lâcheté, une inertie. Mais il avait au moins cette clarté brutale : il y avait un centre, une langue centrale, une façon "normale" d'exister, et l'écart s'y mesurait.

Or ce paysage s'est fissuré. Beaucoup ont cru que la fissure suffirait à faire naître la liberté, qu'il suffisait que le centre se désagrège pour que surgisse une pluralité ouverte. C'est une illusion. Le centre s'est affaibli, certes, mais il n'a pas été remplacé par une circulation plus large et plus respirable. Il a été remplacé par une logique plus intime, plus proche, plus chaude en apparence : la logique de l'appartenance.

L'appartenance n'est pas le troupeau au sens classique. Elle est moins massive, moins indifférenciée, plus fine. Elle ne dit pas seulement : "fais comme tout le monde". Elle dit : "viens avec nous". Elle ne promet pas seulement la sécurité d'une norme, elle promet une identité, une reconnaissance, une place. Elle protège contre l'isolement, elle donne un "nous" qui réchauffe, elle transforme l'errance en maison. Elle est donc, en un sens, plus séduisante et plus difficile à mettre en question : car contester l'appartenance, ce n'est pas seulement contester une idée, c'est risquer de perdre un refuge.

Mais cette chaleur a un prix. L'appartenance exige un langage. Elle réclame des signes. Elle demande qu'on parle d'une certaine manière, qu'on adopte des inflexions, des mots, des interdits, des formules. Là où l'esprit de troupeau imposait une langue dominante, l'esprit d'appartenance produit une prolifération de micro-langages. Le langage ne s'effondre pas en ruines incohérentes : il se spécialise, il se codifie, il se charge de marques de reconnaissance. Chaque groupe affine son vocabulaire, polit ses récits, solidifie ses évidences internes. On apprend à dire "comme il faut", non seulement pour être compris, mais pour être reconnu.

Le langage devient alors un badge. Il ne sert plus seulement à dire ce qui est, ni même à chercher ce qui pourrait être dit ; il sert à signaler : “je suis des vôtres”. La parole devient, en partie, performative au mauvais sens : elle accomplit l’appartenance qu’elle affiche. Elle confirme la place de celui qui parle au sein du cercle, et elle détermine aussitôt qui est dehors. On parle moins pour ouvrir, plus pour se situer. On parle moins pour risquer une traversée, plus pour assurer une cohérence.

Ce déplacement modifie profondément la nature même de la clôture. Dans l’esprit de troupeau, le langage imposait souvent le silence aux marges : ce qui ne rentrait pas dans la norme n’avait pas droit de cité, ou devait se taire. Dans l’esprit d’appartenance, le langage parle beaucoup, mais parle à l’intérieur. Le risque n’est plus d’abord le mutisme, mais l’enfermement. Il y a des voix, il y a des récits, il y a des lexiques, mais ils tendent à circuler dans des espaces étanches. Les groupes deviennent des chambres d’écho où l’on peut parler abondamment, tant que la parole confirme les codes. La parole n’est plus rare : elle est surveillée. Non pas nécessairement par un pouvoir central, mais par la communauté elle-même, par la vigilance mutuelle, par la peur de mal dire, par la crainte de trahir un signe.

Il serait pourtant simpliste de ne voir là qu’une dérive. Car cette prolifération de micro-langages a aussi ouvert des possibilités réelles. Des expériences longtemps muettes, disqualifiées, invisibles, ont trouvé des mots. Des injustices ont été nommées. Des nuances ont émergé. Des sensibilités ont acquis une langue. Le langage s’est enrichi, et cet enrichissement n’est pas un luxe : il est parfois une condition de survie symbolique, la possibilité minimale de ne plus être réduit au silence. Il existe donc une ambivalence décisive : les mêmes mécanismes qui libèrent peuvent enfermer, et les mêmes mots qui rendent justice peuvent devenir des mots de clôture.

Le problème n’est pas la diversité des voix. Le problème est la difficulté de leur traductibilité. Plus un groupe densifie son langage interne, plus il risque de perdre la capacité de passer vers l’autre. Les mots deviennent des marqueurs d’identité avant d’être des ponts. Et lorsque le langage devient d’abord marqueur, la pensée s’appauvrit sans le savoir : elle se transforme en vérification de loyauté. On ne discute plus pour éclaircir, on parle pour confirmer. On ne cherche plus ce qui résiste, on cherche ce qui rassemble. Ce qui est “vrai” n’est plus ce qui tient devant l’expérience, mais ce qui tient devant le groupe.

On assiste alors à un phénomène paradoxal : la voix unique n'existe plus, mais le risque devient celui d'une multiplication de voix closes. Chacune est légitime en elle-même, chacune porte une histoire, une douleur, une justice ou une mémoire. Mais chacune peut aussi se refermer en forteresse, et se définir davantage par ses frontières que par sa capacité d'écoute. La confiscation n'a pas disparu : elle a changé d'échelle. Elle s'est déplacée du centre vers les périphéries, du pouvoir massif vers les micro-pouvoirs, du silence imposé vers la parole codifiée.

Dans ce monde, la question n'est plus seulement : "qui a le droit de parler ?" Elle devient : "peut-on encore parler sans devoir prouver immédiatement à quel groupe on appartient ?" Peut-on encore risquer une phrase qui ne soit pas un signe de ralliement ? Peut-on encore traverser, traduire, laisser un mot respirer hors des clôtures qui le revendiquent ? Car ce qui manque alors, ce n'est pas l'identité : c'est la capacité de traversée. La possibilité qu'une voix existe sans être sommée de s'assigner.

Cette capacité de traversée n'est pas une neutralité fade, ni une position surplombante. Elle n'est pas un "au-dessus des camps", qui serait souvent une manière de ne rien engager. Elle est au contraire une tension : tenir ensemble l'exigence de nommer et la nécessité de ne pas enfermer. Elle demande une parole qui ne renonce ni à la précision ni à l'ouverture, une parole assez attentive pour ne pas effacer les différences, et assez libre pour ne pas se réduire à des signes d'appartenance.

C'est là que se joue quelque chose de plus profond que la sociologie des discours. Car lorsque le langage devient principalement un dispositif d'appartenance, il perd son pouvoir d'aventure. Il cesse d'être cet espace où l'on peut risquer l'inconnu, rencontrer ce qui échappe, laisser apparaître ce qui n'avait pas encore de forme. Il devient une monnaie interne, une preuve, une frontière. À l'inverse, une parole véritablement ouverte n'est pas celle qui nie les appartenances : elle est celle qui ne s'y laisse pas enfermer. Elle sait qu'il existe des langues nécessaires, des lexiques de justice, des mots de réparation, mais elle refuse que ces mots soient les murs d'une maison sans portes.

Ainsi se dessine une exigence fragile : restaurer, au sein même de la pluralité contemporaine, une possibilité de polyphonie véritable. Non pas une cacophonie de tribus, mais une coexistence traversable. Non pas une langue unique, mais une capacité d'écoute et de traduction. Non pas l'abolition des voix, mais leur ouverture réciproque. Cela suppose une

parole qui ne soit pas seulement efficace, ni seulement conforme, ni seulement identitaire — une parole qui accepte de perdre un instant la sécurité du groupe pour retrouver la profondeur du monde. Une parole qui, au lieu de se refermer sur le “nous”, ose encore s’adresser à ce qui dépasse toute appartenance : l’expérience, le réel, la faille, l’autre. Une parole qui ne sert pas seulement à se reconnaître, mais à voir.

HEIDEGGER

LA DICTATURE DU ON

« Le résultat *ontologiquement* pertinent de l'analyse précédente de l'être-avec consiste dans l'aperçu selon lequel le « caractère de sujet » du *Dasein* propre et d'autrui se détermine existentiellement, c'est-à-dire à partir de certaines guises d'être. C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font rencontre comme ce qu'ils sont ; *ils sont ce qu'ils font*.

Dans la préoccupation pour ce qu'on a entrepris avec, pour et contre les autres, se manifeste constamment le souci d'une différence vis-à-vis des autres : soit qu'il s'agisse simplement d'aplanir cette différence même ; soit que le *Dasein* propre, restant en retrait par rapport aux autres, s'efforce dans leur rapport à eux de les rattraper ; soit que le *Dasein*, jouissant d'une primauté sur les autres, s'attache à les tenir au-dessous de lui. L'être-l'un-avec-l'autre, à son insu, est tourmenté par le souci de cette distance. Pour le dire existentiellement, il a le caractère du *distancement*. Moins ce mode d'être s'impose comme tel au *Dasein* quotidien lui-même, et plus tenacement et originairement il déploie son influence.

Or ce distancement inhérent à l'être-avec implique ceci : le *Dasein*, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, se tient sous l'*emprise* d'autrui. Ce n'est pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l'être. La discrétion des autres dispose des possibilités quotidiennes d'être du *Dasein*. Ces autres ne sont pas alors des autres *déterminés*. Au contraire, tout autre peut les représenter. L'essentiel, c'est seulement cette domination d'autrui, qui, sans s'imposer a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L'on appartient soi-même aux autres, et l'on consolide leur puissance. Ce sont « les autres », comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, « sont-là » dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. Le *qui* n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le *qui* est le neutre, le *On*.

On a déjà montré précédemment comment, dans le monde ambiant prochain, le « monde ambiant » public, l'entourage est à chaque fois déjà à-portée-de-la-main et fait partie intégrante de la préoccupation. Dans l'utilisation de moyens de transports publics, dans l'emploi de l'information (journal), tout autre ressemble à l'autre. Cet être-l'un-avec-l'autre dissout totalement le *Dasein* propre dans le mode d'être « des autres », de telle sorte que les autres

s'évanouissent encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expressive. C'est dans cette non-imposition et cette im-perceptibilité que le *On* déploie sa véritable dictature. Nous jouissons comme *on* jouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme *on* voit et juge ; puis encore nous nous séparons de la « masse » comme *on* s'en sépare ; nous nous « indignons » de ce dont *on* s'indigne. Le *On*, qui n'est rien de déterminé, et *On* que tous sont — non pas cependant en tant que somme — prescrit le mode d'être de la quotidienneté.

Le *On* a lui-même des guises d'être propres. La tendance de l'être-avec que nous avons nommée le distancement se fonde sur ceci que l'être-l'un-avec-l'autre comme tel se préoccupe de la *médiocrité*. Celle-ci est un caractère existentiel du *On*. C'est tel quel qu'il va essentiellement pour le *On* en son être, et c'est pourquoi il se tient facticement dans la médiocrité de ce qui « va », de ce qui est reçu ou non, de ce à quoi on accorde le succès et de ce à quoi on le refuse. Cette médiocrité de la pré-puissance de ce qui peut et doit être dicte règle toute exception qui pourrait surgir. Toute primauté est silencieusement empêchée. Tout ce qui est original est aussitôt aplati en passant pour bien connu depuis longtemps. Tout ce qui a été conquis de haute lutte devient objet d'échange. Tout secret perd sa force. Le souci pour la médiocrité dévoile à nouveau une tendance essentielle du *Dasein*, que nous appelons le *nivellement* de toutes les possibilités d'être.

Distancement, médiocrité, nivellement constituent, en tant que guises d'être du *On*, ce que nous connaissons au titre de « la publicité ». C'est elle qui de prime abord règle toute explication du monde et du *Dasein*, et qui a toujours le dernier mot. Et s'il en va ainsi, ce n'est pas sur la base d'un rapport d'être insigne et premier aux « choses », pas parce que la publicité dispose d'une translucidité expressément appropriée du *Dasein*, mais bien parce qu'elle ne va pas « au fond des choses », parce qu'elle est insensible à l'égard de toutes les différences de niveau et d'authenticité. La publicité obscurcit tout, et elle fait passer ce qu'elle a ainsi recouvert pour ce qui est bien connu et accessible à tous.

Le *On* est partout, mais de telle manière aussi qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le *Dasein* se presse vers une décision. Néanmoins, comme le *On* pré-donne tout jugement et toute décision, il ôte à chaque fois au *Dasein* la responsabilité. Le *On* ne court pour ainsi dire aucun risque à ce qu'« on » l'invoque constamment. S'il peut le plus souvent répondre de tout, c'est parce qu'il n'est personne qui ait besoin de répondre de quoi que ce soit. C'« était » toujours le *On*, et

pourtant, on peut dire que « nul » n'était là. Dans la quotidienneté du *Dasein*, la plupart des choses adviennent par le fait que quelque chose dont on est obligé de dire que ce n'était personne.

Le *On* décharge ainsi à chaque fois le *Dasein* en sa quotidienneté. Mais il y a plus encore : avec cette décharge d'être, le *On* complaît au *Dasein* pour autant qu'il y en lui la tendance à la légèreté et à la facilité, et c'est précisément parce que le *On* complaît ainsi constamment au *Dasein* qu'il maintient et consolide sa domination têtue.

Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le *On* qui répond à la question du *qui* du *Dasein* est le personne auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré.

C'est dans les caractères d'être de l'être-les-uns-parmi-les-autres quotidien — distancement, médiocrité, nivellement, publicité, déchargement d'être et complaisance — que réside le « maintien » prochain du *Dasein*. Ce maintien ne concerne pas l'être-sous-la-main persistant de quelque chose, mais le mode d'être du *Dasein* même. En étant selon les modes cités, le Soi-même du *Dasein* propre et le Soi-même des autres ne s'est pas encore trouvé, ou s'est perdu. On est selon la guise de la dépendance. On est selon cette guise d'être qui signifie pas plus qu'une diminution de la facticité du *Dasein* que le *On* tant que personne n'est rien. Tout au contraire, c'est dans ce mode d'être que le *Dasein* est *ens realissimum*, si tant est que la « réalité » puisse désigner l'être qui est à la mesure du *Dasein*.

D'ailleurs, le *On* est tout aussi sous-la-main que le *Dasein* en général. Plus manifestement se comporte le *On*, et plus il est insaisissable et caché — mais moins il n'est rien. À une « vue » ontico-ontologique non prévenue, il se dévoile comme le « sujet le plus réel » de la quotidienneté. Et qu'il ne soit pas accessible comme un être sous-la-main, cela ne décide pas le moins du monde sur son mode d'être. Il n'est permis ni de décréter précipitamment que ce que « *On* » n'est « à proprement parler » rien, ni de céder à l'opinion selon laquelle le phénomène ne demanderait, pour être ontologiquement élucidé, que d'être par exemple « expliqué » comme le résultat obtenu après coup de l'être-ensemble-sous-la-main de divers sujets. Tout au contraire, l'élaboration des concepts d'être doit s'orienter sur ces phénomènes indéclinables.

Le *On* n'est pas davantage quelque chose comme un « sujet universel » flottant au-dessus d'une multiplicité de sujets. On ne peut en arriver à une telle conception que si l'on comprend l'être des « sujets » de manière étrangère au *Dasein*, et si on les pose comme autant de factuelltés sous-la-main d'un genre survenant. Sur la base d'un tel amarrage, la seule possibilité ontologique qui subsistera sera de comprendre tout ce qui n'est pas particulier au sens de l'espèce et du genre. Mais le *On* n'est nullement le genre de chaque *Dasein*, et il est tout aussi impossible de le trouver en tant qu'être de qualité permanente. Que même la logique traditionnelle échoue devant de tels phénomènes, cela ne peut étonner pour peu que l'on songe qu'elle a son fondement dans une ontologie — qui plus est, encore grossière — du sous-la-main. Par suite, il est également hors de question de l'assouplir en lui apportant autant d'améliorations et de développements que l'on voudra. Tout ce que réussissent à faire ces réformes logiques inspirées par les « sciences de l'esprit », c'est accroître la confusion ontologique.

Le *On* est un existentiel et il appartient, en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du *Dasein*. Lui-même possède de proches diverses possibilités de concrétisation existentielle. La profondeur, la netteté de son pouvoir peuvent changer historiquement.

Le Soi-même du *Dasein* quotidien est le *On-même*, que nous distinguons du Soi-même authentique, c'est-à-dire proprement saisi. En tant que *On-même*, chaque *Dasein* est dispersé dans le *On*, et il doit commencer par se « retrouver ». Cette dispersion caractérise le « sujet » du mode d'être que nous connaissons sous le nom d'identification préoccupée avec le monde de prime abord rencontré. Mais que le *Dasein* soit familier de lui-même, cela signifie en même temps que le *On* pré-dessine l'explicitation prochaine du monde et, avec elle, l'être-au-monde. Le *On-même*, en vue-de duquel le *Dasein* est quotidiennement, articule le complexe de renvois de la significativité. Le monde du *Dasein* libère l'étant qui fait encontre vers une totalité de tournure qui est familière au *On*, et cela dans les limites qui sont fixées avec la médiocrité du *On*. De prime abord, le *Dasein* factice est dans le monde commun médiocrement découvert. *De prime abord*, « je ne suis pas au sens du Soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du *On*. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis « donné » à moi-même ». Le *Dasein* est de prime abord *On* et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le *Dasein* découvre et s'approprie proprement le monde, lorsque s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du « monde » et cette ouverture du *Dasein* s'accomplit

toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même.

Avec l'interprétation de l'être-avec et de l'être-Soi-même dans le *On*, la question du *qui* de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre a reçu réponse. En même temps, des considérations ont apporté une compréhension concrète de la constitution fondamentale du *Dasein*. L'être-au-monde a été rendu visible en sa quotidienneté et sa médiocrité.

Le *Dasein* quotidien puise l'explicitation préontologique de son être dans le mode d'être prochain du *On*. De prime abord, l'interprétation ontologique est tendanciellement explicative : elle comprend le *Dasein* à partir du monde et le trouve comme un étant intramondain. Plus encore : l'ontologie « prochaine » va jusqu'à se laisser dominer par le « monde » le sens de l'être par rapport auquel ces « sujets » étant sont compris. Mais comme le phénomène du monde passe lui-même inaperçu dans cette identification au monde, c'est le sous-la-main intramondain, ce sont les choses qui prennent sa place. L'être de l'étant qui est *là-avec* est conçu comme être-sous-la-main. Ainsi la mise en lumière du phénomène positif de l'être-au-monde quotidien prochain ouvre-t-elle un aperçu sur la racine de l'omission de cette constitution d'être par l'interprétation ontologique. *C'est elle-même qui, en son mode d'être quotidien, se manque et se recouvre de prime abord.*

Si l'être de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien, qui apparemment se rapproche ontologiquement de l'être-sous-la-main, s'en distingue en réalité fondamentalement, il sera encore plus impossible de comprendre l'être du Soi-même authentique comme être-sous-la-main. L'être-Soi-même authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du *On*, mais il est une *modification existentielle* du *On* comme *existential essentiel*.

Ce qui revient à dire aussi que la mêmeté propre au Soi-même existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus. »

(Heidegger, « Etre et temps », « § 27. L'être-Soi-même quotidien et *On*. », traduction Martineau)

LECTURE

Le texte propose une élucidation progressive et rigoureuse de la manière dont le Dasein se comprend et se vit d'abord dans la quotidienneté, c'est-à-dire dans l'être-avec autrui tel qu'il est ordinairement vécu. Il ne s'agit pas d'une analyse psychologique ni sociologique, mais d'une détermination ontologique du mode d'être du sujet lui-même. Le point de départ est décisif : le caractère de sujet du Dasein, qu'il s'agisse de soi ou d'autrui, ne se définit pas à partir d'une substance ou d'une intériorité préalable, mais à partir de guises d'être, donc de manières effectives d'exister. Le sujet n'est pas donné avant ses rapports au monde et aux autres, il se constitue dans ces rapports mêmes, au cœur de la préoccupation quotidienne.

Autrui n'apparaît pas d'abord comme un autre moi, ni comme une conscience distincte, mais comme celui qui est engagé, comme soi, dans des pratiques. Les autres sont rencontrés dans ce qu'ils font, et non dans ce qu'ils seraient en eux-mêmes. Cette primauté du faire sur l'être révèle que l'être-avec n'est pas un simple ajout relationnel à une subjectivité déjà constituée, mais une dimension originaire de l'existence. Dès lors, la coexistence n'est pas neutre. Elle est traversée par un souci constant de distance, qui prend différentes formes. Tantôt il s'agit de réduire l'écart avec les autres, tantôt de les rattraper, tantôt de les dominer. Dans tous les cas, la relation à autrui est marquée par une tension permanente, que le texte nomme distancement. Ce distancement n'est pas nécessairement conscient. Au contraire, plus il demeure inaperçu, plus il exerce une influence profonde et durable sur le Dasein quotidien.

Ce distancement conduit à une conséquence majeure : dans la vie quotidienne, le Dasein ne se tient pas à partir de lui-même, mais sous l'emprise d'autrui. Cette emprise ne renvoie pas à une domination explicite exercée par des individus déterminés. Elle est anonyme et diffuse. Les autres qui gouvernent ainsi les possibilités d'être ne sont personne en particulier, et pourtant tout autre peut les représenter. Le Dasein appartient à cette domination impersonnelle avant même de pouvoir s'en distinguer. C'est pour masquer cette appartenance essentielle que l'on parle des autres, alors que le phénomène décisif est précisément l'indétermination de ceux qui exercent cette emprise.

C'est dans ce contexte qu'apparaît la figure du On. Le On n'est ni tel individu, ni tel groupe, ni même la somme de tous. Il est le neutre, le mode d'être impersonnel dans lequel le Dasein se

perd et se maintient à la fois. Le monde public, tel qu'il se donne dans les usages communs, les moyens de transport, l'information, les pratiques culturelles, dissout les différences singulières. Chacun devient semblable à l'autre. Cette uniformisation ne procède pas d'une contrainte visible, mais d'une non-imposition, d'une imperceptibilité qui constitue précisément la force du On. C'est ainsi que s'instaure ce que le texte appelle une véritable dictature, non violente mais totalisante, dans laquelle les manières de jouir, de juger, de s'indigner, de se distinguer même de la masse, sont prescrites à l'avance.

Le On n'est pas un simple effet secondaire de la vie sociale. Il possède des guises d'être propres, qui structurent l'existence quotidienne. La première est la médiocrité. Celle-ci ne doit pas être entendue en un sens moral, mais comme la tendance à maintenir l'existence dans ce qui est recevable, communément admis, ni trop haut ni trop bas. Toute exception, toute originalité, toute primauté est neutralisée. Ce qui est nouveau est immédiatement rendu familier, ce qui a été conquis de haute lutte devient échangeable, ce qui était secret perd sa force. Cette dynamique révèle une autre tendance essentielle du Dasein : le nivellement des possibilités d'être. L'existence est aplatée sur un plan moyen où rien ne doit dépasser.

Distancement, médiocrité et nivellement constituent ensemble ce que le texte nomme la publicité. Celle-ci ne désigne pas un phénomène médiatique au sens restreint, mais une structure ontologique de la quotidienneté. La publicité règle d'emblée la compréhension du monde et du Dasein, et elle le fait non pas parce qu'elle accéderait plus profondément aux choses, mais précisément parce qu'elle ne va pas au fond. Elle est insensible aux différences de niveau et d'authenticité. En recouvrant les phénomènes, elle les rend accessibles à tous sous une forme appauvrie, et c'est cette accessibilité même qui fait sa puissance.

Dans ce régime, le On est partout et nulle part. Il se dérobe précisément là où une décision devrait être prise. Comme il pré-donne jugements et décisions, il décharge le Dasein de sa responsabilité. Personne n'a à répondre de ce qui advient, car c'était toujours le On. Cette irresponsabilité n'est pas un manque accidentel, elle constitue une fonction essentielle du On. En déchargeant le Dasein, le On flatte sa tendance à la facilité et à la légèreté, et c'est ainsi qu'il consolide sa domination.

Le résultat est une situation paradoxale : chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le « qui » du Dasein quotidien n'est pas un soi personnel, mais une personne impersonnelle auquel tout

Dasein s'est déjà livré. Ce maintien du Dasein dans la quotidienneté ne concerne pas un état stable, mais un mode d'être. Dans ce mode, le soi propre n'est pas encore trouvé, ou bien il est perdu. Cette dépendance ne diminue pas la facticité du Dasein. Au contraire, c'est dans ce mode d'être que le Dasein est le plus réel, si l'on entend par réalité l'être qui correspond à sa mesure propre.

Le On ne doit donc pas être réduit à une abstraction vide, ni compris comme un sujet universel. De telles interprétations reposent sur une ontologie inadéquate, qui pense l'être à partir du sous-la-main. Le On est un existentiel, un phénomène originaire qui appartient positivement à la constitution du Dasein. Il peut se concrétiser de diverses manières, et la portée de son pouvoir varie historiquement.

Le soi du Dasein quotidien est ainsi le On-même, distinct du soi authentique. En tant que On-même, le Dasein est dispersé, et il doit se retrouver. Cette dispersion caractérise l'identification préoccupée au monde tel qu'il est d'abord rencontré. Être familier de soi, dans la quotidienneté, signifie en réalité être réglé par le On, qui pré-dessine l'interprétation du monde et l'articulation de la significativité. Le monde apparaît comme une totalité familière, mais médiocrement découverte.

Ce n'est que lorsque le Dasein s'approprie proprement le monde que s'ouvre la possibilité de l'authenticité. Cette ouverture ne consiste pas à ajouter quelque chose de nouveau, mais à retirer ce qui recouvrait et obscurcissait. L'accès à soi suppose une rupture des dissimulations par lesquelles le Dasein se fermait à lui-même. L'analyse montre ainsi que l'être-Soi-même authentique n'est pas un état d'exception hors du On, mais une modification existentielle de celui-ci. La mêmeté authentique est séparée par un abîme de l'identité du moi telle qu'elle se maintient dans la simple continuité des vécus. Le texte conduit ainsi à une compréhension du Dasein comme être essentiellement exposé à la perte de soi dans la quotidienneté, mais aussi capable, à partir de cette même structure, d'un retournement vers une existence propre.

Dans l'analyse heideggérienne du On, telle qu'elle se déploie dans Être et Temps, un fait demeure frappant : l'emprise du On n'est pas explicitement pensée à partir du langage comme structure. Le On y apparaît comme un régime d'existence, une manière d'être du Dasein quotidien, et non comme un système de codification discursive qui organiserait l'appartenance, la reconnaissance et la conformité. Il y a bien, chez Heidegger, une description puissante de la

domination anonyme, mais cette domination n'est pas thématisée comme une prise sur la parole elle-même, au sens où le langage deviendrait l'outil privilégié de la clôture, un médium de marquage et de contrôle.

L'emprise du On est d'abord déterminée à travers des caractères d'être : distancement, médiocrité, nivellement, publicité, déchargement de responsabilité, complaisance. Ces traits décrivent un climat ontologique, une atmosphère de quotidienneté dans laquelle le Dasein se perd et se maintient. La force du On tient à son imperceptibilité, à son évidence, à sa capacité à pré-dessiner la manière dont le monde est d'emblée compris et fréquenté. Le On gouverne le rapport au monde avant toute décision explicite, avant toute reprise personnelle de soi. Mais cette pré-structuration de la compréhension n'est pas exposée comme un phénomène linguistique. Elle est décrite comme une familiarité, une proximité, une facilité, une évidence moyenne, plutôt que comme une grammaire sociale inscrite dans des mots, des tournures, des registres et des codes.

Même lorsque Heidegger évoque la publicité, la description demeure ontologique. La publicité n'est pas présentée comme un régime de discours, ni comme un appareil de langage, mais comme une manière de rendre l'étant accessible en l'aplatissant. Elle ne va pas au fond des choses, elle recouvre, elle obscurcit, elle fait passer pour bien connu ce qu'elle a rendu immédiatement disponible. Ce mouvement pourrait sembler appeler une analyse de la parole commune, de ses formules, de ses répétitions, de ses évidences lexicales. Pourtant, le texte ne franchit pas ce pas. La publicité n'est pas analysée comme un ensemble de mécanismes linguistiques, mais comme une modalité d'accès au monde où l'authenticité est neutralisée par la moyenne.

Certes, Heidegger note que l'on jouit comme on jouit, que l'on juge comme on juge, que l'on s'indigne comme on s'indigne. Mais ces formules, au lieu d'ouvrir vers une étude du langage comme code d'appartenance, servent à manifester l'anonymat du qui. Elles montrent que le Dasein se laisse porter par une manière commune d'être, sans que cette manière soit rapportée à une structuration discursive précise. Le On prescrit des manières d'être avant de prescrire des manières de dire. Et si la parole est présente, elle l'est comme symptôme général d'une existence réglée, non comme la matière même où se constitue le réglage.

Plus loin dans Être et Temps, le langage sera bien abordé, notamment à travers le discours et ses modalités déchues, comme le bavardage, la curiosité, l'équivoque. Mais là encore, le lien qui serait aujourd'hui décisif n'est pas posé : la domination du On n'est pas décrite comme production de langages spécialisés, comme codification identitaire, comme exigence de signes de reconnaissance. Le bavardage n'est pas un code d'appartenance. Il est une fuite devant la chose même, une circulation indéfinie du déjà-dit, une manière de parler qui dispense de l'épreuve de ce qui est. La déchéance du discours concerne d'abord l'accès à l'être, non l'organisation sociale des communautés par leurs idiomes propres.

Il en résulte une sorte de point aveugle, ou du moins une limite de focalisation : le On est pensé comme puissance de nivellement et d'anonymisation, mais non comme puissance de segmentation discursive. Le texte met au jour une uniformisation. Il ne décrit pas ce que l'époque contemporaine rend plus visible, à savoir une prolifération de micro-langages, chacun porteur de ses signes, de ses interdits, de ses formules, de ses évidences internes, et par là même producteur d'une appartenance. Chez Heidegger, le On tend à rendre semblable. Dans le monde actuel, l'emprise du On peut aussi se manifester comme différenciation close, comme multiplication de vocabulaires qui ne se traduisent plus, comme spécialisation de la parole en marqueur de loyauté. Or ce déplacement n'est pas anticipé comme tel dans l'analyse heideggérienne.

Cela ne signifie pas que la pensée du On serait infirmée. Au contraire, la force de l'analyse tient à ce qu'elle montre une emprise qui précède les choix individuels et qui se maintient d'autant plus sûrement qu'elle ne s'affiche pas. Mais cette force se paie d'un silence sur la matérialité du langage comme lieu de cristallisation et de reproduction de l'emprise. Le On y demeure une structure existentielle globale, un mode de quotidienneté, plutôt qu'un dispositif linguistique concret.

La conséquence est claire : si l'on veut comprendre la manière dont l'emprise du On agit aujourd'hui, il devient nécessaire de reprendre l'intuition heideggérienne et de la déplacer. Il ne s'agit plus seulement de décrire comment le Dasein se perd dans l'anonymat, mais aussi de comprendre comment cette perte s'inscrit dans la parole, comment elle se déploie dans des codes, des lexiques, des manières de dire qui assignent, reconnaissent, excluent, surveillent. Là où Heidegger met en évidence le On comme puissance d'aplatissement, une analyse contemporaine est conduite à mettre en évidence le langage comme puissance de clôture, non

plus seulement par le déjà-dit indistinct, mais par la codification fine des appartenances. Ce prolongement ne contredit pas Heidegger : il révèle ce que son texte rend pensable sans l'avoir thématiqué, et il ouvre, à partir de cette absence même, un chantier où la structuration linguistique devient l'un des lieux essentiels de la domination anonyme.

TRANSITION

Le § 74 de *Être et temps* est précisément l'endroit où Heidegger donne la réponse positive à ce que l'analyse du On avait seulement mis au jour de façon critique. Ce n'est pas un ajout secondaire, mais un renversement interne de l'analyse de la quotidienneté.

Dans les paragraphes sur le On, Heidegger montre comment le Dasein est anesthésié, nivelé, déchargé de lui-même dans la quotidienneté. Mais il ne s'y arrête pas. Le § 74 introduit la dimension historiquement décisive qui manquait jusque-là : la répétition comme reprise.

Dans ce paragraphe, Heidegger montre que la sortie du On ne se fait ni par une singularisation individuelle, ni par une rupture abstraite avec le commun, ni par une invention subjective. Elle se fait par la répétition résolue d'une possibilité d'existence héritée, c'est-à-dire par la reprise d'un pouvoir-être qui appartient à l'histoire d'un peuple. Cette répétition n'est pas conservation, ni retour au passé. Elle est une actualisation. Elle rend à nouveau possible ce qui, dans l'histoire, a été ouvert mais non accompli.

Le point décisif du § 74 est que l'authenticité n'est pas pensable hors de l'historialité. Le Dasein ne se sauve pas du On en se retirant dans une intériorité privée, mais en assumant un destin, et ce destin n'est jamais purement individuel. Il est toujours déjà co-historial. Le peuple, ici, n'est ni une foule ni une entité biologique ou sociologique. Il est le site historial où se transmettent des possibilités d'être. Répéter l'être historial du peuple, c'est reprendre une possibilité commune dans une décision singulière.

Ainsi, la répétition est l'exact contraire de l'anesthésie du On. Là où le On vit dans le présent aplati, la répétition rouvre la profondeur du temps. Là où le On diffuse un déjà-dit sans origine, la répétition réactive une provenance. Là où le On neutralise toute décision en la rendant interchangeable, la répétition rend possible une décision qui répond à un appel historial.

C'est pourquoi le § 74 ne contredit pas l'analyse du On. Il en est l'issue nécessaire. Il montre que l'authenticité n'est pas un dépassement du commun, mais une reprise plus originaire du commun, arrachée à la moyenne et rendue à sa gravité. Ce n'est pas le langage nouveau qui libère, ni la critique, ni la transgression, mais la fidélité active à une possibilité héritée, rendue à nouveau parlante dans le présent.

En ce sens, le § 74 est bien le lieu où Heidegger pense ce que l'analyse du *On* laissait en suspens : non pas comment dénoncer l'anesthésie, mais comment la traverser historiquement.

HEIDEGGER

LE DASEIN DU PEUPLE HISTORIAL

« Facticement, le *Dasein* a à chaque fois son « histoire », et s'il peut l'avoir, c'est parce que l'être de cet étant est constitué par l'historialité. Il nous faut maintenant justifier cette thèse, avec l'intention d'exposer le problème ontologique de l'histoire en tant que problème existentiel. L'être du *Dasein* a été délimité comme souci. Le souci se fonde dans la temporalité. Par suite, c'est dans l'ordre de celle-ci que nous devons nous mettre en quête d'un provenir qui détermine l'existence en tant qu'historiale. Dès lors, l'interprétation de l'historialité du *Dasein* se révèle n'être qu'une élaboration plus concrète de la temporalité. Nous n'avions d'abord dévoilé celle-ci que par rapport à la guise de l'exister authentique, que nous caractérisons comme résolution devançante. Nous demandons maintenant : dans quelle mesure celle-ci implique-t-elle un provenir authentique du *Dasein* ?

La résolution a été déterminée comme le se-projeter résolu, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette propre. Elle conquiert son authenticité en tant que résolution devançante. Dans celle-ci, le *Dasein* se comprend de telle sorte quant à son pouvoir-être qu'il comparaît devant la mort, afin d'assumer ainsi totalement l'étant qu'il est lui-même en son être-jeté. L'assomption résolue du « Là » propre factice signifie en même temps la décision pour la situation. Ce pour quoi le *Dasein* décide à chaque fois facticement, l'analyse existentielle est fondamentalement incapable de l'élucider, aussi bien la présente recherche n'exclut-elle pas moins de son champ le projet existentiel de possibilités factices de l'existence.

Néanmoins, nous devons nous demander d'où en général peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le *Dasein* se projette facticement. Le se-projeter devançant vers la possibilité indépassable de l'existence, la mort, garantit seulement la totalité et l'authenticité de la résolution. Cependant, les possibilités facticement ouvertes de l'existence ne sauraient être empruntées à la mort, cela d'autant moins que le devancement vers la possibilité indépassable ne signifie point une spéculation sur celle-ci, mais justement un retour vers la facticité. Serait-ce alors que l'assomption de l'être-jeté du Soi-même dans son monde ouvrirait un horizon auquel l'existence arrache ses possibilités factices ? Et n'avons-nous pas dit, de surcroît, que le

Dasein ne pouvait revenir en deçà de son être-jeté ? Mais avant de décider proprement si le *Dasein* puise ou non ses possibilités authentiques d'existence dans l'être-jeté, nous devons nous assurer du concept plein de cette détermination fondamentale du souci.

Jeté, le *Dasein* est certes remis à lui-même et à son pouvoir-être, mais cependant en tant qu'être-au-monde. Jeté, il est assigné à un « monde » en lequel, de prime abord et le plus souvent, le Soi-même est perdu dans le *On*. Il se comprend à partir des possibilités d'existence qui « ont cours » dans ce qui est à chaque fois aujourd'hui l'explicitation publique et « moyenne » du *Dasein*. Le plus souvent, elles sont rendues méconnaissables par l'équivoque, et cependant elles sont connues. Le comprendre existentiel authentique se soustrait si peu à l'être-explicité traditionnel que c'est à chaque fois à partir de lui et contre lui que, pourtant à nouveau pour lui, se décide la possibilité choisie.

La résolution où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique à partir de l'héritage qu'elle assume en tant que résolue vers l'être-jeté abrite en soi un se-délivrer de possibilités traditionnelles, quoique non pas nécessairement en tant que traditionnelles. Si tout « bien » est hérité et si le caractère de la « bonté » se trouve dans la possibilité d'existence authentique, alors se constitue à chaque fois dans la résolution la délivrance d'un héritage. Plus authentique la résolution, c'est-à-dire se comprenant sans équivoque à partir de sa possibilité la plus propre, insigne dans le devancement vers la mort, et plus univoque nécessaire est la trouvaille élective de la possibilité de son existence. Seul le devancement dans la mort expulse toute possibilité arbitraire et « provisoire » ; seul l'être-libre pour la mort donne au *Dasein* son but pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude. La finitude saisie de l'existence arrache à la multiplicité sans fin des possibilités immédiatement offertes de la complaisance, de la légèreté, de la dérobade et transporte le *Dasein* dans la simplicité de son destin. Par ce terme, nous désignons le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie.

Si le *Dasein* peut être frappé par les coups du destin, c'est uniquement parce qu'au fond de son être il est destin au sens qu'on vient de caractériser. Existant destinellement dans la résolution auto-délivrante, le *Dasein* comme être-au-monde est ouvert à la « survenue » des circonstances « heureuses » et à la cruauté des hasards. Ce concours des circonstances et des événements ne

nuit en rien. Même l'irrésolu — et bien encore que celui qui choisit — est concerné par eux, et pourtant il ne peut avoir « son » destin.

Lorsque le *Dasein*, en avançant, laisse la mort prendre pouvoir sur soi, il se comprend, libre pour elle, dans la sur-puissance propre de sa liberté finie, afin d'assumer en celle-ci, qui n'est « jamais que dans l'avoir-choisi du choix », l'im-puissance de son abandon à lui-même, et de devenir clairvoyant pour les contingences de la situation ouverte. Mais si le *Dasein* destinel comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme co-destin, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets. Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinel du *Dasein* dans et avec sa « génération » constitue le provenir plein, authentique du *Dasein*.

Le destin, la sur-puissance im-puissante, prête à l'obstacle, du se-projeter résolu, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette propre, requiert comme sa condition ontologique de possibilité la constitution d'être du souci, c'est-à-dire la temporalité. C'est seulement si, dans l'être d'un étant, la mort, la dette, la conscience, la liberté et la finitude co-habitent aussi co-originellement qu'elles le font dans le souci, que cet étant peut exister selon le mode du destin, c'est-à-dire être historial dans le fond de son existence.

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

Que la résolution ait un savoir exprès de la provenance de la possibilité vers laquelle elle se projette, cela n'est pas nécessaire. En revanche, il y a bien dans la temporalité du *Dasein*, et en elle seulement, la possibilité de ramener expressément le pouvoir-être existant vers lequel il se projette depuis la compréhension transmise du *Dasein*. La résolution qui revient vers soi, qui se

délivre, devient alors la répétition d'une possibilité transmise d'existence. La répétition est la délivrance traditive expresse, c'est-à-dire le retour des possibilités du *Dasein* qui a été Là. La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée — le fait que le *Dasein* se choisit ses héros — se fonde existentiellement dans la résolution devançante ; car c'est en celle-ci seulement que se choisit le choix qui rend libre pour la poursuite du combat et pour la fidélité au répétable. Néanmoins la possibilité passée n'ouvre nullement le *Dasein* ayant été Là afin de se réaliser à nouveau. La répétition du possible n'est ni une restitution du « passé », ni une liaison après coup du « présent » à ce qui est « révolu ». Jaillissant du se-projeter résolu, la répétition ne s'en laisse pas compter par le « passé », pour ensuite se borner à le laisser revenir en tant qu'effectivité antérieure. Bien plutôt la répétition re-contre-t-elle la possibilité de l'existence ayant été Là. La re-contre de la possibilité dans la décision est cependant en même temps, en tant qu'instantanée, le rappel de ce qui se déploie dans l'aujourd'hui comme « passé ». Pas plus qu'elle ne s'en remet au passé, pas plus la répétition ne vise un progrès. L'une et l'autre attitude sont indifférentes à l'existence authentique dans l'instant.

Nous caractérisons la répétition comme le mode de la résolution auto-délivrante par lequel le *Dasein* existe expressément comme destin. Mais si le destin constitue l'historialité originaire du *Dasein*, alors l'histoire n'a son poids essentiel ni dans le passé, ni dans l'aujourd'hui et dans son « enchaînement » avec le passé, mais dans le provenir authentique de l'existence, lequel jaillit de l'avenir du *Dasein*. L'histoire, reçue en tant que guise d'être du *Dasein*, plonge son être essentiellement sa racine dans l'avenir que la mort — en tant que possibilité caractérisée du *Dasein* — re-jette l'existence devançante vers son être-jeté factice et prête qu'ainsi à l'être-été sa primauté spécifique au sein de l'historial. L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du *Dasein*. Le *Dasein* ne devient pas pour la première fois historial dans la répétition, mais c'est parce qu'il est historial en tant que temporel qu'il peut, en répétant, s'assumer dans son histoire. Et pour cela, il n'est encore besoin d'aucune science historique.

L'auto-délivrance devançante, contenue dans la résolution dans l'instant, nous la nommons le destin. En lui se fonde conjointement le co-destin, terme par lequel nous entendons le provenir du *Dasein* dans son être-avec avec autrui. Le co-destin destinal peut, dans la répétition, être expressément ouvert quant à son attachement à l'héritage transmis. C'est la répétition qui seule rend sa propre histoire manifeste au *Dasein*. Le provenir lui-même et l'ouverture qui lui

appartient, ou encore son appropriation, se fondent existentiellement dans le fait que le *Dasein* comme temporel est ekstatique ouvert.

Ce que nous avons jusqu'à maintenant caractérisé comme historialité d'après le provenir contenu dans la résolution devançante, nous l'appelons historialité authentique du *Dasein*. Il nous est apparu clairement, à partir des phénomènes — enracinés dans l'avenir de la délivrance traditive et de la répétition — pourquoi le provenir de l'histoire authentique a son poids dans l'être-été. En quelle guise cependant ce provenir comme destin doit constituer l'« enchaînement » total du *Dasein* depuis sa naissance jusqu'à sa mort, voilà qui ne devient que plus énigmatique. Quelles lumières le retour à la résolution peut-il nous apporter là-dessus ? Une décision serait-elle donc à nouveau qu'un « vécu » singulier dans la succession des vécus ? L'« enchaînement » du provenir authentique consisterait-il par exemple en une suite sans lacune de décisions ? À quoi cela tient-il que la question de la constitution de l'« enchaînement » ne trouve point de réponse vraiment satisfaisante ? N'est-ce point la recherche, en fin de compte, empêchée trop précipitamment de l'obtention de cette réponse, sans avoir préalablement examiné la question elle-même en sa légitimité ? En effet, de tout le cours antérieur de l'analytique existentielle, rien ne se dégage si nettement que le fait que l'ontologie du *Dasein* ne cesse toujours de nouveau de succomber aux séductions de la compréhension vulgaire de l'être. Or à celle-ci, il n'est possible de donner méthodiquement la réplique que si nous enquérons de l'origine de cette question pourtant si « évidente » de la constitution de l'enchaînement du *Dasein* et déterminons dans quel horizon ontologique elle se meut.

Si l'historialité appartient à l'être du *Dasein*, alors il faut que l'exister inauthentique soit lui aussi historial. Or qu'en serait-il si c'était l'historialité inauthentique du *Dasein* qui déterminerait l'orientation de la question s'enquérant d'un « enchaînement de vie », et qui barrait l'accès à l'historialité authentique et à l'« enchaînement » qui lui est propre ? Quoi qu'il en soit à ce point, si notre exposition du problème ontologique de l'histoire doit être suffisamment complète, nous ne pouvons nous dispenser de prendre maintenant en considération l'historialité inauthentique du *Dasein*. »

(Heidegger, « Etre et temps », « § 74. La constitution fondamentale de l'historialité »)

LECTURE

Dans la pensée heideggérienne, la sortie de l'anesthésie du On ne s'opère ni par une critique externe de la quotidienneté, ni par une réinvention individuelle de soi, ni par une rupture langagière conçue comme pure création. Elle passe par un geste plus discret et plus exigeant : la répétition. Mais la répétition ne désigne ici ni la reproduction du même, ni le retour nostalgique à un passé figé. Elle est une reprise, au sens fort, de l'être historial du Dasein, et plus précisément de l'être historial du peuple auquel le Dasein appartient.

Le On anesthésie parce qu'il neutralise toute provenance. Il fait vivre dans l'évidence moyenne, dans le déjà-allant-de-soi, dans un présent sans épaisseur temporelle. La quotidienneté qu'il instaure est un présent aplati, sans véritable passé ni avenir. Ce qui s'y transmet n'est plus un héritage, mais une circulation indéfinie de comportements, d'opinions et de manières d'être. Le Dasein y est déchargé de la nécessité d'assumer son être comme historial, c'est-à-dire comme issu d'un destin qui ne lui appartient pas en propre, mais qui le précède et le traverse.

La répétition, au contraire, ne vise pas à s'extraire du On par une singularisation arbitraire. Elle ne consiste pas à inventer une parole nouvelle ex nihilo, ni à rompre avec toute appartenance. Elle consiste à reprendre ce qui, dans l'histoire d'un peuple, demeure encore inachevé, non épuisé, non accompli. Répéter, c'est se rendre disponible à une possibilité originaire qui a été ouverte dans le passé, mais qui n'a pas été menée jusqu'à sa vérité. En ce sens, la répétition est un acte d'écoute avant d'être un acte de décision.

Ce qui est repris n'est pas un contenu doctrinal, ni une tradition figée, mais une possibilité d'être. La répétition est une fidélité active, non une conservation. Elle ne répète pas ce qui a été, elle répète ce qui aurait pu être et qui demeure en attente. Elle arrache ainsi le Dasein à la temporalité morte du On, non en l'isolant, mais en le réinscrivant dans une histoire plus originaire que la quotidienneté.

C'est pourquoi la répétition a une portée ontologique et non simplement culturelle. Elle réveille le Dasein à son être-au-monde comme être-hérité. Là où le On dissout toute provenance dans l'anonymat, la répétition restitue une origine, non comme point de départ chronologique, mais comme appel. Elle rend possible une décision qui n'est pas arbitraire, parce qu'elle répond à quelque chose qui précède le sujet et le dépasse. La sortie du On n'est donc pas une fuite hors

du commun, mais un retour plus originaire au commun, entendu non comme moyenne, mais comme destin partagé.

Dans cette perspective, le peuple n'est pas une masse sociologique ni une entité biologique. Il est le lieu historial où des possibilités d'être se sont ouvertes et transmises. Répéter l'être historial du peuple, ce n'est pas se soumettre à une identité collective fermée, mais assumer une tâche. C'est se tenir dans la tension entre héritage et décision, entre réception et projection. Le Dasein ne devient pas authentique contre le peuple, mais à partir de lui, à condition que ce peuple soit compris comme porteur d'un destin et non comme agrégat d'opinions.

Ainsi comprise, la répétition n'est pas un retour en arrière, mais un dégagement. Elle dégage le Dasein de l'anesthésie du On en le reconnectant à une temporalité épaisse, où le passé n'est pas révolu, mais encore agissant. Elle permet de sortir de la simple conformité non par l'innovation, mais par la reprise d'une possibilité plus originaire que la conformité elle-même.

Il devient alors clair que ce n'est pas le langage nouveau, ni la transgression discursive, qui arrache le Dasein au On, mais la capacité à laisser résonner à nouveau une parole héritée, non comme formule morte, mais comme appel vivant. La répétition n'est pas bavardage, elle est silence habité. Elle ne multiplie pas les mots, elle en restaure la gravité. Et c'est en ce sens précis qu'elle constitue, chez Heidegger, l'un des gestes décisifs par lesquels le Dasein peut se soustraire à l'engourdissement du On, non en s'en abstrayant, mais en le traversant par l'histoire.

CONTREPOINT

Si, comme le soutient Heidegger, l'histoire est fondatrice du destin des individus et des peuples par la répétition, il convient d'entendre cette répétition non comme imitation ni reconduction du passé, mais comme actualisation de possibilités héritées à des exigences nouvelles. Par là, Heidegger récuse toute compréhension linéaire de l'histoire et lui substitue une pensée généalogique du devenir historial. Toutefois, cette primauté accordée à la répétition destinale ne doit pas masquer un point décisif : l'histoire n'est pas première, elle est toujours déjà le produit du devenir.

Cela ne signifie nullement que le passé serait une réalité morte, figée dans l'être-en-soi, comme le suggère Sartre dans *L'Être et le Néant*. Le passé demeure au contraire une mémoire vive, indissociable du devenir lui-même. Il accompagne celui-ci sans jamais s'y confondre. Le devenir n'efface pas l'histoire qu'il a fait naître, mais il ne s'y laisse pas non plus enfermer. Il porte avec lui ce qui a été, sans que ce qui a été puisse à lui seul en déterminer l'orientation.

Cependant, le devenir ne consiste pas à réactualiser indéfiniment le passé. Chaque époque institue ses propres conditions de visibilité et d'énonciabilité. Foucault l'a montré avec rigueur en analysant la généalogie des savoirs et l'émergence de nouveaux paradigmes. Il n'y a de devenir historique que là où se produisent des mutations du langage. L'histoire ne se transforme pas simplement par déplacement des contenus, mais par modification des régimes discursifs eux-mêmes. On peut dès lors soutenir que le langage ne se contente pas d'exprimer l'histoire, mais qu'il en conditionne profondément la possibilité et participe de manière décisive à son évolution.

Affirmer que le devenir produit l'histoire, et non l'inverse, ne revient pas à nier le rôle structurant de l'histoire dans le devenir. Il n'y a jamais de commencement absolu ni de liberté vierge. Le devenir est toujours chargé de l'histoire qu'il a engendrée. Mais il ne peut être réduit, au nom de cette charge, à une simple actualisation de formes héritées. Le passé n'est pas destinal au sens où il imposerait aux individus et aux communautés une orientation nécessaire issue de sa seule fondation. Il ne destine pas, il accompagne.

L'histoire devient alors répliquante dans la mesure où le langage enferme le monde et son devenir dans des formes de représentation qui lui sont propres. Or ce langage tire sa pauvreté non d'un manque, mais d'un excès. Saturé de ses propres structures, il tend à reconduire

indéfiniment les mêmes schèmes interprétatifs. Le devenir ne saurait dès lors être pensé comme écriture, et encore moins comme réécriture. Il relève d'une invention continue qui n'est rendue possible que lorsque le langage cesse de se réagencer à l'infini et s'effondre sous le poids de sa propre lourdeur.

Cet effondrement n'est pas une perte, mais une condition d'émergence. Il autorise l'apparition d'un autre langage, qui ne peut plus être unitaire ni centralisé. Un langage capable de répondre au monde ne peut être que polyphonique, c'est-à-dire ouvert à la pluralité irréductible des singularités. C'est à cette condition seulement qu'il peut accueillir une communauté qui ne soit pas fondée sur l'identité, mais sur la coexistence des différences.

Le langage polyphonique devient alors le lieu même de l'émergence du commun, dès lors qu'il renonce à sa prétention à la centralité et à son appropriation strictement humaine. Il ne s'agit plus de parler le monde depuis un point unique, mais de laisser le monde se dire depuis la multiplicité de ses voix, humaines et non humaines.

Ainsi, individus singuliers et communautés ne deviennent pas à partir d'une histoire qui leur servirait de fondement ou de destination. Ils deviennent par et dans un langage suffisamment ouvert pour que toute réalité singulière puisse, depuis le point de vue qui est le sien, entrer dans un devenir à la fois singulier et commun.

On peut soutenir que l'approche historique développée par Heidegger, malgré sa profondeur et sa radicalité, ne suffit pas à elle seule à faire réellement sortir le Dasein de l'inauthenticité du On, ni, par conséquent, de ce que Nietzsche désignait comme l'esprit de troupeau. Certes, Heidegger montre avec une rigueur inédite que l'inauthenticité n'est pas une simple déchéance morale ni une faiblesse psychologique, mais un mode d'être constitutif de la quotidienneté. Il montre également que la sortie du On ne peut se faire par une décision arbitraire, individuelle ou héroïque au sens romantique, mais seulement par une reprise historiquement située, à travers la répétition d'une possibilité héritée.

Cependant, cette solution demeure fragile. Elle suppose que la répétition destinale, en tant que reprise résolue de l'être historial d'un peuple, suffise à rompre l'emprise du On. Or rien ne garantit que cette reprise ne soit pas elle-même récupérée par des formes collectives d'identification, de reconnaissance et d'appartenance qui reconduisent, sous une figure plus élevée, les mécanismes mêmes du troupeau. Le destin historial peut devenir un nouveau nom

du commun anonyme, et la fidélité à l'héritage peut se transformer en conformité plus exigeante encore.

Le point décisif tient à ceci : Heidegger ne pense pas le rôle structurant du langage dans la constitution du On. L'emprise du On est analysée en termes d'existentialité, de quotidienneté, de distancement, de nivellement et de publicité, mais non comme effet d'un régime linguistique déterminé. Or l'esprit de troupeau, tel que Nietzsche l'avait diagnostiqué, ne repose pas seulement sur une faiblesse de la volonté ou une peur de la singularité, mais sur des formes de langage, de discours et de valeurs qui rendent certaines manières de voir, de dire et de juger immédiatement disponibles et d'autres impensables.

En ce sens, l'historialité heideggérienne risque de rester prise dans ce qu'elle combat. La répétition peut devenir un mot d'ordre. L'héritage peut devenir un slogan. Le peuple historial peut devenir une figure englobante qui neutralise la singularité au nom d'un destin commun. L'inauthenticité ne disparaît pas nécessairement avec la référence à l'histoire, car elle peut se reconstituer dans l'histoire elle-même, dès lors que celle-ci n'est pas accompagnée d'une transformation des conditions de l'énonciation et de la visibilité.

Là où Nietzsche voyait dans l'esprit de troupeau une logique de valeurs, Heidegger voit surtout une structure existentielle. Mais en l'absence d'une pensée explicite du langage comme puissance configurante du monde, la sortie du On demeure incomplète. Le Dasein peut bien se vouloir résolu, répéter une possibilité héritée et se comprendre comme destin, il demeure exposé au risque que cette résolution soit elle-même parlée, portée et stabilisée par un langage déjà saturé, déjà public, déjà nivelant.

Ainsi, l'approche historique ouvre une brèche réelle dans la domination du On, mais elle n'en assure pas la traversée. Elle permet de penser une différence entre l'inauthenticité et l'authenticité, mais elle ne garantit pas que cette différence ne soit pas rapidement recouverte par de nouvelles formes d'appartenance collective. Sans une mutation du langage lui-même, sans un effondrement des structures discursives qui soutiennent l'anonymat et la reconnaissance mutuelle, le On peut survivre à sa propre critique, et l'esprit de troupeau peut se reconstituer au cœur même de ce qui prétend s'en libérer.

POSTLUDE

Si l'approche historique ne suffit pas à elle seule à délivrer le Dasein de l'inauthenticité du On ni de l'esprit de troupeau qui en constitue la version nietzschéenne, c'est que la racine de cette emprise ne se situe pas seulement dans le rapport au passé, à l'héritage ou au destin, mais plus profondément dans la structuration du monde par le langage. Tant que le langage demeure intact dans ses formes dominantes, saturé de ses propres évidences, l'histoire elle-même peut devenir un opérateur d'inauthenticité, une instance de reconduction et de reconnaissance collective, plutôt qu'un lieu de libération.

La sortie véritable de l'anesthésie du On ne peut dès lors s'opérer par la seule répétition historique, fût-elle comprise comme reprise créatrice et non comme imitation. Car une telle répétition demeure exposée au risque de se figer en mot d'ordre, en identité partagée, en récit commun auquel il conviendrait de se conformer. L'histoire, même pensée comme généalogie, peut ainsi continuer à produire de l'appartenance, à renforcer des formes de cohésion qui reconduisent sous une figure plus élevée les mécanismes mêmes du troupeau.

Ce qui fait alors défaut, ce n'est pas une meilleure compréhension de l'histoire, mais une transformation plus radicale des conditions dans lesquelles le monde devient dicible. C'est le langage lui-même qui porte l'emprise du On, non comme simple instrument, mais comme milieu structurant de la visibilité, de l'énonçabilité et de la reconnaissance. Tant que le langage fonctionne comme un système clos, centralisé, saturé de significations déjà disponibles, il ne peut que reconduire l'anonymat, même lorsqu'il se réclame de l'authenticité, du destin ou de la fidélité à l'héritage.

Le devenir ne peut dès lors être pensé comme écriture, ni comme réécriture de figures passées. Il ne procède pas par réactualisation indéfinie de formes héritées, mais par invention. Or cette invention n'est possible qu'à la condition que le langage cesse de se maintenir dans sa cohérence apparente et consente à son propre effondrement. Cet effondrement n'est pas une destruction, mais une perte de centralité, une désagrégation des structures qui prétendaient dire le monde d'un seul point de vue, selon une logique d'unification et de maîtrise.

C'est dans cet effondrement que s'ouvrent les failles. Et c'est à partir de ces failles que peut se déployer une polyphonie du langage. Une telle polyphonie ne consiste pas en une juxtaposition de discours ni en une tolérance abstraite des différences, mais en la possibilité pour chaque

singularité de faire entendre sa voix depuis le lieu irréductible qui est le sien. Le langage polyphonique ne cherche plus à totaliser, à harmoniser ni à subsumer. Il accueille la dissonance comme condition de vérité et la pluralité comme condition du commun.

Dans un tel langage, aucune voix ne peut prétendre valoir pour toutes. Aucun centre ne peut s'imposer comme norme. Aucune appartenance ne peut se cristalliser en identité close. C'est précisément pour cette raison qu'une communauté d'Esprit peut y émerger sans reproduire les marques de l'esprit de troupeau ni celles de l'esprit d'appartenance. Cette communauté n'est ni fondée sur l'identité, ni sur la reconnaissance mutuelle, ni sur la fidélité à un récit commun. Elle se forme dans l'exposition partagée à un langage qui ne protège plus, qui ne garantit plus, mais qui ouvre.

Ainsi, individus singuliers et communautés ne deviennent pas à partir d'une histoire qui leur servirait de fondation et de destination. Ils deviennent par et dans un langage suffisamment ouvert pour que toute réalité singulière puisse, depuis le point de vue qui est le sien, entrer dans un devenir qui soit à la fois singulier et commun. Ce commun n'est plus donné d'avance, il n'est plus assignable à une appartenance ni à un destin. Il advient dans la polyphonie même des voix, dans leur co-présence sans fusion, dans leur accord sans unité.

La communauté d'Esprit qui se dessine alors n'est ni historique au sens d'un héritage à répéter, ni sociale au sens d'un groupe à reconnaître. Elle est langagière au sens le plus originaire, comme lieu d'émergence d'un monde partagé qui ne se ferme plus sur lui-même. Ce n'est plus l'histoire qui arrache le devenir à l'inauthenticité, mais un langage qui, ayant traversé son propre effondrement, devient enfin capable de répondre du monde sans l'enfermer.

LA POLYPHONIE COMME NON APPARTENANCE

La parole se croyait maison, elle devint mur et serrure.
Le monde était là, mais trop proche, sans distance, sans nuit.
On parlait pour tenir, pour se tenir, pour tenir les autres.
On disait nous, et le nous pesait comme une dalle de sel.
Le visage de chacun passait, et nul n'était reconnu.
La phrase tournait sur elle-même, comme un chant de machine.
Tout était clair, tout était su, tout était déjà compris.
Ainsi la langue faisait taire en parlant sans relâche.
Le silence n'était plus un seuil, mais un manque à combler.
Alors la parole s'est fendue, et la fissure a répondu.

Il y eut d'abord l'effondrement, non comme chute, mais arrêt.
Une fatigue de dire, une saturation des noms, des causes.
Les mots gonflés d'usage s'écrasaient dans la bouche.
Le monde revenait, non expliqué, mais présent, rugueux.
La clarté du On se brisa sur l'opacité des choses.
Ce qui semblait évidence devint question sans témoin.
L'écoute recommença là où la phrase avait régné.
Chaque syllabe reprit son poids, comme une pierre humide.
On ne parlait plus pour gagner, mais pour ne pas mentir.
La langue, perdant son centre, fit place à des voix multiples.

La polyphonie ne cherche pas une unité, ni un drapeau.
Elle ne rassemble pas des semblables, elle reçoit des failles.
Elle n'ordonne pas les timbres, elle consent aux dissonances.
Elle ne conclut pas, elle laisse l'ouvert tenir dans le sens.
Une voix dit la terre, une autre dit la cendre, une autre l'eau.
Une voix vient de l'enfant, une autre du vieil arbre tordu.

Une voix vient d'un chien sans maître, une autre d'une pierre.
Aucune n'absorbe l'autre, aucune ne se fait tribunal.
Le commun naît sans slogan, comme un feu sans propriétaire.
Ce qui parle n'appartient pas, et pourtant demeure avec.

L'appartenance exige un signe, un code, une promesse.
Elle demande une langue de passe, un accent de fidélité.
Elle veut reconnaître les siens, et exclure sans se dire.
Elle protège par la clôture, elle réchauffe en enfermant.
La polyphonie refuse ce confort et cette chaleur.
Elle n'offre pas un nous, elle ouvre un entre nous fragile.
Elle ne dit pas qui l'on est, elle demande comment l'on veille.
Elle ne donne pas un camp, elle donne une écoute.
Elle n'achète pas la paix par la ressemblance des voix.
Elle consent à la distance, comme condition de rencontre.

Il faut que la parole renonce à sa centralité humaine.
Qu'elle cesse de prendre le monde pour un objet docile.
Qu'elle laisse entrer l'animal, l'ombre, la pluie, la rouille.
Qu'elle écoute le souffle minéral qui tient les ravins.
Qu'elle entende la nuit non comme absence, mais comme résistance.
Le langage s'éduque à la faille, comme l'œil à la pénombre.
Ce n'est plus le sujet qui dicte, c'est la chose qui répond.
La phrase se décentre, elle devient passage et non prise.
On ne parle plus sur le monde, on parle au monde, enfin.
Et le monde, par fragments, rend la parole habitable.

Le On disait, et tout le monde disait, et personne n'était.
La foule avait mille bouches, mais une seule respiration.
L'esprit de troupeau n'aboie pas, il murmure et approuve.
Il rit aux mêmes endroits, il s'indigne sur commande.

Il aime l'évidence, il déteste la nuance et la lenteur.
La polyphonie n'insulte pas ce règne, elle le traverse.
Elle ne s'oppose pas, elle retire le sol au réflexe.
Elle délie les mots des gestes de reconnaissance.
Elle rend au regard sa friction, au pas sa solitude.
Elle ouvre dans le commun une place pour l'inassignable.

La non appartenance n'est pas l'exil ni la froideur.
Elle n'est pas la fierté d'être seul, ni l'orgueil du dehors.
Elle est une fidélité sans drapeau, une présence sans badge.
Elle est le refus de se signer par un vocabulaire fermé.
Elle est le courage de parler sans prouver d'où l'on vient.
Elle est l'accueil des voix qui ne savent pas se justifier.
Elle est la patience envers le balbutiement et la brisure.
Elle est la douceur de ne pas posséder ce qui se dit.
Elle est un lien sans capture, une communauté sans forme fixe.
Elle est une demeure ouverte, où nul ne peut se croire maître.

Dans la polyphonie, le passé n'est pas une loi, mais une source.
On n'y répète pas des figures pour s'y réfugier.
On y reprend ce qui reste vivant, et l'on laisse mourir le reste.
Le passé accompagne, il ne destine pas, il ne commande pas.
Ce qui fut n'est pas relique, mais mémoire qui marche encore.
La répétition se défait de l'imitation comme d'une chaîne.
Elle devient réponse à ce qui, aujourd'hui, réclame un nom neuf.
Mais ce nom neuf n'est pas un mot d'ordre, c'est un tremblement.
Il n'appelle pas un peuple au combat, il appelle à l'écoute.
Et l'écoute, ouvrant la faille, empêche le retour du troupeau.

Chaque époque décide ce qui peut être vu et dit.
Le monde change lorsque la phrase change d'horizon.

Un paradigme tombe, non par argument, mais par épuisement.
Les vieilles grilles craquent sous la poussée d'un réel muet.
Alors la langue, si elle veut encore servir la vérité, doit céder.
Elle doit perdre sa souveraineté et sa belle assurance.
Elle doit consentir à l'obscur, à l'intraduit, au non su.
Elle doit devenir pluralité, non comme choix, mais comme nécessité.
Car le monde n'est pas un, il est une multitude de seuils.
Et le commun n'existe qu'à la mesure de ces seuils respectés.

La polyphonie n'est pas un bruit, c'est un ordre plus vaste.
Un ordre qui ne s'écrit pas en lignes droites, mais en spirales.
Elle n'est pas consensus, elle est co présence des écarts.
Elle n'est pas harmonie, elle est tenue des dissonances.
Elle ne vise pas la synthèse, elle protège l'irréductible.
Elle ne demande pas l'accord, elle demande la justesse.
Elle ne cherche pas la victoire, elle cherche la fidélité au monde.
Elle ne promet pas le salut, elle rend le tragique habitable.
Elle fait naître une joie sans consolation, une joie de veille.
Dans cette joie, le langage cesse d'être possession, et devient souffle.

Une communauté d'Esprit n'est pas une identité partagée.
Elle ne se fonde pas sur un récit, ni sur un mythe commun.
Elle n'a pas de frontières, sinon la limite de l'écoute.
Elle ne se reconnaît pas à des signes, mais à une tenue.
Elle se tient dans la faille, là où nul ne peut s'installer.
Elle ne se déclare pas, elle apparaît, puis se retire.
Elle n'a pas d'ennemis, elle a des violences qu'elle refuse.
Elle ne convertit pas, elle ouvre un chemin de présence.
Elle ne s'organise pas en groupe, elle circule entre les voix.
Et ce qui la garde vivante, c'est sa non appartenance.

L'esprit d'appartenance aime la chaleur des cercles.
Il confond souvent l'abri avec la vérité du monde.
Il codifie sa langue pour se protéger de l'inquiétude.
Il transforme la parole en signe de loyauté intérieure.
Il perd la traductibilité, et s'en glorifie comme d'une force.
La polyphonie rend au contraire chaque voix traduisible.
Non par simplification, mais par exposition à l'autre.
Elle ne dit pas, parle comme moi, elle dit, parle depuis toi.
Elle ne multiplie pas des tribus, elle multiplie des passages.
Et ces passages, en se croisant, dessinent un commun sans appartenance.

Il faut apprendre à parler sans réclamer la dernière parole.
Apprendre à laisser l'autre finir la phrase à sa manière.
Apprendre à ne pas combler les trous par des certitudes.
Apprendre à entendre l'invisible dans le visible qui résiste.
Apprendre à répondre, non à conquérir, non à convaincre.
Apprendre à dire je sans que ce je devienne un drapeau.
Apprendre à dire nous sans que ce nous devienne une masse.
Apprendre à se tenir dans l'entre, sans se faire centre.
Alors la parole, devenue fragile, retrouve sa force.
Et le monde, enfin, cesse d'être un problème, et devient présence.

Le langage s'effondre quand il ne rencontre plus de résistance.
Il glisse sur les choses, il décrit, il égalise, il annule.
Mais la nuit rend à la parole sa friction et sa densité.
Elle rétablit les distances, elle rend la faille visible.
Dans la ruelle du veilleur, la lanterne n'éclaire pas tout.
Elle laisse des coins d'ombre où peuvent naître des voix.
La polyphonie se lève ainsi, comme un chœur sans chef.
Elle n'ordonne pas la nuit, elle l'habite sans la posséder.

Et la nuit, en retour, humanise la parole en la limitant.
Ce qui parle devient veille, et la veille devient communauté.

Il ne s'agit pas de fuir l'histoire, ni d'abolir l'héritage.
Il s'agit de refuser que l'héritage devienne destination.
Il s'agit de laisser le passé accompagner sans gouverner.
Il s'agit d'ouvrir un langage où chaque singularité compte.
Non comme exception à tolérer, mais comme voix du monde.
Il s'agit de devenir ensemble sans se faire ressembler.
Il s'agit d'habiter le tragique sans en faire une doctrine.
Il s'agit de laisser l'Esprit passer, sans le nommer trop vite.
Alors une communauté advient, sans troupeau, sans appartenance.
Elle naît dans la polyphonie des failles, et demeure ouverte.