

## Du sens heideggérien de l'état : Chemin d'un habiter authentique

FRANCK Calèb De Kagui  
Université Alassane Ouattara  
[Calebfranck4@gmail.com](mailto:Calebfranck4@gmail.com)

**Résumé :** L'« être-au-monde » (In-der-welt-sein), telle est, selon l'analytique existentielle de Heidegger, la structure fondamentale sous laquelle le *Dasein* confesse son être tel. Une telle confession laisse comprendre que celui-ci se donne comme cet être qui a à-être-au-monde. De cette manière, l'« être-au-monde » fait signe vers le rapport du *Dasein* au monde. L'homme entretient donc un rapport particulier au monde. De là, tenant et entretenant ce rapport particulier au monde, le *Dasein* va procéder, en raison de sa quotidienneté qui le trans-porte dans une banalité, à la mise en actuation de l'État ; lequel serait soumis aux caprices de l'impropriété. C'est pourquoi, Martin Heidegger se donne pour visée d'interpeller le *dasein* contemporain sur le rôle ontologique de l'État, en vue d'un avenir habitable pour l'humanité.

Mots clés : *Dasein*, État, Être, Être-au-monde, Existence authentique, Habiter,

**Abstract :** "Being-in-the-world (In-der-welt-sein)" is, according to Heidegger's existential analytic, the fundamental structure under which *Dasein* confesses its being as such. Such a confession lets us understand that he presents himself as a being who has-to-be-in-the-world. In this way, "being-in-the-world" points to *Dasein*'s relation to the world. Man therefore has a special relationship with the world. From there, holding and maintaining this particular relationship to the world, *Dasein* will proceed, because of its everydayness which transports it into a banality, to the putting into action of the State, which is subject to the whims of impropriety. This is why Martin Heidegger aims to challenge contemporary *dasein* on the ontological role of the state, with a view to a livable future for humanity.

Keywords: *Dasein*, State, Being, Being-in-the-world, Authentic Existence, Dwelling,

## Introduction

*L'être-au-monde* (In-der-welt-sein), telle est, selon l'analytique existentielle de Heidegger, la structure fondamentale sous laquelle le *Dasein* confesse son être tel (1986, p. 83). Une telle confession laisse com-prendre que celui-ci (le *Dasein*) se donne comme cet être qui « est au monde ». L'homme entretient donc un rapport particulier au monde. De là, tenant et entretenant ce rapport particulier au monde, le *Dasein* va procéder, en raison de sa quotidienneté qui le transporte dans une banalité, à la mise en actuation des moyens nécessaires pour se frayer le chemin d'une existence propre et authentique : La naissance de l'État. Ainsi, l'État apparaît comme le « Messie » pour le genre humain. Cela dit, en vue de lui faciliter la vie et d'alléger ses souffrances, le *Dasein* s'organise pour mettre en place l'État. C'est pourquoi, partout dans le monde, en Afrique, Amérique, Asie, Europe etc., pour la majorité, nous avons affaire aux États. Pastichant Heidegger, on pourrait dire aujourd'hui que l'État est un genre d'être du *dasein* moderne. En cela, toute société humaine qui se tient, de nos jours, à distance du concept d'État, serait considérée comme démodée. Ainsi, l'État ap-parait comme celui qui pour assurer le transport de l'homme à la « terre promise ».

Pourtant, une véritable crise naît autour du concept de l'État. En effet, la présence est de plus en plus contestée, vilipendée, voire stigmatisée par toute une tradition philosophique, en raison de son caractère pervers, de ses abus de pouvoir et d'autorité. Sur les réseaux sociaux, dans les émissions télévisées, dans les rues des bidonvilles, l'État est continuellement mis au banc des accusés. Ce procès à l'endroit de l'État pousse les penseurs à émettre des réserves quant à son rôle et sa finalité. Une telle analyse nous amène à nous interroger si le concept d'État, sous sa forme générale, est le lieu de l'existence propre. Pour en savoir davantage, en quoi l'État ferait-il signe vers une existence impropre ? Bien au contraire, un re-penser du concept d'État, qui renoue avec son rôle ontologique, ne serait-il pas le creuset d'une existence authentique ?

Au regard de ce qui précède, notre analyse se donne pour visée d'interpeller le *dasein* moderne sur le rôle ontologique de l'État, en vue d'habiter authentiquement le monde. Cela passe, tout d'abord, par une approche phénoménologique du concept de l'État : dit autrement, quel est le sens étymologique de l'État, quelles en sont ses différentes approches ? Une telle

initiative va nous conduire à soumettre le concept d'État aux yeux de Heidegger ; cela, en présentant l'espace public comme lieu de l'impropriété. Une telle présentation ne rend-elle pas nécessaire le rôle ontologique de l'État, pour un habiter propre et authentique ?

## **I- La notion générale de l'Etat**

### **1- Le sens étymologique de l'État**

De son étymologie « *status* », dérivé du verbe « *stare* » qui signifie au sens premier « se tenir debout », et au sens figuré « la position », le concept « État » renvoie dans son acception classique à l'action de se tenir, à la forme de gouvernement. Ainsi, l'étymologie de ce concept donne à voir deux sens. André Lalande (2010, p. 303) donne davantage d'explication. À partir de son étymologie, il précise ces deux sens du concept d'État, en débutant en ces termes : « Etymologiquement, station, par opposition au mouvement, et par suite, détermination consistant en une manière d'être momentanée, plus ou moins durable, et non en une action ou un devenir ». Pour lui, se fiant à sa racine, le terme « État »<sup>2</sup> désigne donc la manière d'être d'une chose ou d'une personne. En ce sens, on parlerait par exemple d'un état de conscience. Jacqueline Russ (1991, p. 95) précise que, de cette manière, le mot « état s'écrit avec un ''é'' minuscule ».

Revenant aux propos de Lalande, pour comprendre le second sens du concept de État, disons avec lui que l'autre sens révélé par l'étymologie laisse entendre le concept de l'État comme « une société organisée ayant un gouvernement autonome, et jouant le rôle d'une personne morale distincte à l'égard des autres sociétés analogues avec lesquelles elle est en relation » (2010, p. 304). Ce second sens que Lalande dévoile ici à travers l'étymologie du concept d'État explique que ce dernier (le concept d'État) désigne cette société organisée ayant des institutions et organes politiques, administratives et juridiques, entretenant une relation avec les autres sociétés. À ce niveau, Jacqueline Russ apporte à nouveau une précision selon laquelle un tel « État s'écrit avec un ''E'' majuscule » (1991, p. 94).

Pour résumer, en vue d'une meilleure compréhension du concept « État », nous pouvons dire que celui-ci, lorsqu'il est écrit avec un « e » minuscule, renvoie à une situation, une manière d'être ; ensuite, quand il est écrit avec un « E » majuscule désigne cette institution juridico-politique chargé d'administrer une population sur un territoire déterminé. Reste à savoir, lequel

des sens nous intéresse ici dans le cadre de notre réflexion. Pour nous, il serait intéressant de considérer le concept d'État dans son acception politique, c'est-à-dire en tant que forme d'organisation coercitive. Ainsi, il serait judicieux pour nous de ne nullement confondre « état » en tant que le stade, l'époque, le moment ; et l'« État » comme structure de gouvernement, qui est ici le concept sur lequel notre réflexion va porter.

De ce fait, après avoir clarifié le sens dans lequel le concept d'État sera ici appréhendé, c'est-à-dire l'État entendu comme ensemble des institutions ayant l'autorité et la puissance pour contrôler le fonctionnement de la société sur un territoire donné, nous pouvons à présent questionner en direction de ces différentes approches. Mieux, comment l'État, en tant qu'institution juridico-politique (puisque c'est bien ce sens de l'État qui est ici l'objet de notre réflexion), a été approchée dans l'histoire de la pensée philosophique.

## **2- Des différentes approches du concept de l'État**

Comme on le constate, il s'agira pour nous de voir comment l'État comme institution politique a été appréhendé par les philosophes. Notons que cette multitude d'approches du sens de l'État est très bien remarquée par P. Tronquoy (2017, p. 38-39) qui écrit ceci :

Le terme d'État s'est imposé relativement tardivement. Il correspond à la *koinonia politike* grecque (que l'on peut également traduire par société civile) ou à la *respublica* romaine (la chose publique), ou, plus clairement, au *stato* utilisé par Machiavel pour désigner les cité-Etats d'Italie. En français, il apparaît sous l'Ancien Régime, mais il désigne alors plutôt la situation de la personne dans la société et, au-delà, la condition politique et sociale de certains groupes : cette étymologie commune découle du latin *stare* et renvoie à la notion de stabilité, de permanence (...) L'acceptation moderne de la notion d'Etat apparaît en fait à la Renaissance, alors même que le fondement divin de l'ordre social fait l'objet d'une contestation radicale.

Cet extrait de Tronquoy mérite ici notre attention puisqu'il vient pour corroborer le fait que le concept d'État a été perçu de diverses manières. En effet, dans ses propos, il relève, à la suite d'une exposition du sens de l'État à partir de son étymologie, que l'État, comme institution politique, était lié et relié à l'exercice du pouvoir religieux. Cette coutume était développée plus essentiellement pendant la période moyenâgeuse. À cette période, l'autorité d'Etat s'exerçait à partir de celle du Clergé. Aussi, Tronquoy rappelle-t-il tout de même qu'une telle vision ou une telle conception de l'État est blâmée, fustigée et pulvérisée par toute une tradition philosophique emmenée par Nicolas Machiel.

En effet, pour le Florentin, la gestion de l'empire romaine a fait preuve d'énormes limites, car celle-ci était sous le model du pouvoir religieux. C'est pourquoi Machiavel s'insurge contre cette façon de concevoir l'État, cette façon d'appréhender la gestion de l'État en l'unissant au pouvoir religieux. Loin d'affilier la gestion de la chose publique à l'autorité religieuse, Machiavel en exige une séparation stricte. Pour lui, l'État est catégoriquement détaché des valeurs morales et religieuses. On le sait, la religion est basée sur des dogmes, lesquels énoncent des valeurs qui devraient guider l'agir de l'homme dans le monde, notamment la gestion de sa cité, mieux la gestion de l'État. C'est bien en cela qu'au Moyen Âge il y avait cette confusion de la gestion Ecclésiastique avec la gestion de l'État. Or, avec Machiavel nous comprenons que la gestion de l'État exige une démarcation avec les valeurs religieuses. Dit-il, dans le souci de la conservation de son pouvoir, l'homme d'État, ou encore le Prince doit impérativement divorcer d'avec les valeurs religieuses. Loin de se cantonner sur les valeurs religieuses, espérant qu'un quelconque être surnaturel lui vienne en aide pour maintenir son pouvoir, ce qui est vraiment illusoire, Machiavel demande au prince d'être « fort » comme le lion, et « ruser » comme le renard (1993, p. 73). C'est bien à ce prix qu'il saurait maintenir l'équilibre de l'État, et non s'en remettre aux valeurs religieuses. Ainsi, le divorce semble totalement consommé entre la gestion de l'État et la religion. Cette approche de l'État par Machiavel va emmener d'autres auteurs à réagir.

Pour Marx et Engels (1962, p. 19) l'État est un produit de la société de classes, lorsque la société scindée en classes aux intérêts antagonistes est en lutte permanente avec elle-même. Rappelons essentiellement qu'avec eux, on s'aperçoit que le mode de fonctionnement de ce système réside dans l'intérêt égoïste de la classe bourgeoise. En effet, pour perpétuer leur domination, les bourgeois utilisent les moyens de répression, à savoir l'armée, la prison contre les prolétaires. Les bourgeois font appel à l'État en tant que garant de la liberté, de l'égalité, du droit dans la société. Mais, en réalité, pour Marx et Engels, l'État est une institution qui prolonge les rapports de domination entre classes. C'est un instrument utilisé par la bourgeoisie pour légaliser sa domination sur les classes opprimées et masquer l'expropriation du peuple. La loi instaurée par l'autorité politique en vue de garantir notre liberté vise, au contraire, à protéger les intérêts des dominants. C'est pourquoi, dans une société stratifiée en classes dominante et dominées, la loi des bourgeois apparaît aux prolétaires comme injuste.

Dans une optique similaire, à la suite de Marx, Nietzsche affirme : « L'État, c'est le plus froid de tous les monstres froids : il ment froidement et voici le mensonge qui rampe de sa bouche : "Moi l'État, le suis le peuple" » (1903, p. 66). Pour Nietzsche, le pouvoir de l'État est un instrument contre la société. Il use de la ruse pour amadouer le peuple. Il est oppressif, son pouvoir est arbitraire, il fait fi de la morale, de la justice et des droits de l'homme. En un mot, l'État prône l'usage de la violence pour dissuader le peuple et l'amener à renoncer à ce qui a de plus cher à savoir sa liberté. La présence de l'État n'est pas pour sauvegarder les intérêts collectifs mais plutôt les intérêts d'une seule classe : celle des propriétaires des moyens de production. L'État privilégie une classe au détriment d'une autre. Sous le couvert de l'intérêt général, il légitime et favorise les intérêts particuliers des membres de la classe bourgeoise. En clair, la présence de l'État est une couverture pour les bourgeois puisqu'il se présente comme l'incarnation du pouvoir bourgeois. Il est normal qu'il soit une menace pour la liberté des individus.

Avec le philosophe et sociologue allemand Max Weber, le concept de l'État, mieux l'État est une organisation qui repose sur le monopole de la violence légitime. C'est sans doute pour cette raison que l'État, dans son souci de maintenir l'équilibre du territoire donné sur lequel il s'exerce, dispose des institutions telles que les forces armées, la police, la gendarmerie, les tribunaux. Tout cela, en entreprenant les fonctions de gouvernement, défense, sécurité et justice au sein du territoire déterminé. C'est bien qu'affirme Weber (2002, p. 69) en précisant ceci : « Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé, l'État consiste en un rapport de domination de l'homme par l'homme fondé sur le moyen de la violence légitime ». Seul l'État, mieux celui qui fait appel au concept d'État de droit, permet de contrôler ce monopole de la violence légitime.

Ainsi, un tel État, celui qui a le monopole de la violence légitime, doit être également le lieu de l'État de droit. Mais qu'est-ce que l'État de droit ? En effet, l'État de droit est celui qui fonde sa gestion, son organisation sur la séparation des pouvoirs, en l'occurrence le pouvoir Exécutif, Législatif, et Judiciaire, tel que recommandé par Montesquieu. En ce sens, l'État apparaît comme la forme d'organisation politique qui se donne à voir dans la société occidentale moderne. Ainsi, s'intéressant aux fondements du pouvoir politique et aux sources de sa légitimité, Max Weber arrive à justifier la domination de l'État sur les gouvernés. À cet effet, il

écrit que « l'État est une entreprise politique de caractère institutionnel en tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application des règlements, le monopole de la contrainte physique légitime » (2003, p. 99). Bien qu'on parle d'État de droit, où il faut la séparation des pouvoirs, l'État se donne le droit de la violence légitime, c'est en cela que se tient tout le sens du concept d'État. Il poursuit pour dire que « s'il n'existait que des structures sociales sans force ni violence, le concept d'État aurait alors disparu ».

Par ailleurs, un tel État fait l'objet de selon Michael Bakounine, figure de proue de l'anarchisme. En effet, pour ce partisan du désordre où le slogan s'énonce comme suit « ni Dieu, ni maître », la suppression de l'État doit être le premier acte pour la liberté individuelle. Ainsi, Bakounine s'oppose à l'existence de l'État comme nous le connaissons. C'est fort de cela, il présente l'État comme un lieu funeste : « L'État est un vaste cimetière où viennent s'enterrer toutes les manifestations de la vie individuelle » (2013, p. 215). Pour lui, l'État se définit comme cet hôtel où les libertés individuelles sont sacrifiées. S'inscrivant dans cette perspective de l'anarchisme, en y ajoutant celle du marxisme, Hansen-Love écrit ceci : « L'anarchisme préconise la totale suppression des États et son remplacement par des associations libres et des organisations participatives » (2016, p. 211). Cette position de l'anarchisme embourbée dans la pensée de Marx, défendu ici par Hansen-Love, donne à comprendre la nécessité de la destruction de l'État, cela en vue de la mise en place d'un État ouvrier ; lequel faisant partie de cette transition du socialisme au communisme.

De tout ce qui précède on peut affirmer sans ambages que le concept de l'État a été appréhendé de diverses manières depuis l'Antiquité jusqu'à la période moderne. Ces différentes approches de l'État conduisent tantôt à le rejeter, tantôt à l'accepter. Cependant, on ne peut mettre en oubliance chez les adeptes comme chez les pourfendeurs de l'existence de l'État, que celui-ci, c'est-à-dire l'État, cerne et concerne tout l'être de l'homme. Si tel est le cas, que l'État cerne et concerne tout l'être de l'homme, il va s'en dire que la question de l'État oriente vers la question de l'Être. Ainsi, s'interroger sur l'État c'est, avant tout, questionner en direction de l'Être. Or, qu'est-ce que questionner en direction de l'Être, si ce n'est aller au contact de l'ontologie ? De ce fait, orienter la pensée sur la question de l'État, c'est la diriger vers l'Être, lequel nous porte et nous transporte dans l'Oouvert de l'ontologie. Des lors, on se demande véritablement : l'État s'enracine-t-il dans l'ontologie ? Autrement dit, l'État a-t-il un rôle

ontologique ? Un tel questionné nous invite à chausser les bottes de Martin Heidegger. Ainsi, suivons l'analyse heideggérienne du rôle ontologique de l'État.

## II- LE RÔLE ONTOLOGIQUE DE L'ÉTAT

### 1- L'espace public comme lieu de l'impropriété

Nous avons précisé que Martin Heidegger présente le *Dasein* comme un « être-au-monde » (1986, p. 86) et par ricochet comme un « être-avec », c'est-à-dire un être-en-compagnie. Ainsi, son existence en tant qu'être-en-compagnie ou être-auprès-de-l'autre ne se déploie ailleurs que dans un espace public ; lequel est soumis aux caprices du « on », mieux à la dictature du « on ». Comment appréhender une telle idée ? Tenter d'appréhender une telle idée n'est-ce pas, avant tout, interroger le sens du concept de « on » ? Ainsi, qu'est-ce que le « on » dans le langage heideggérien ?

Avant d'aller au contact de Heidegger lui-même, faisons un tour chez quelques auteurs qui ont tenté de donner un sens à ce concept. Jacqueline Russ (1991), dans son approche définitionnelle des concepts philosophiques, jette un regard sur celui du « on ». En ce sens, elle définit le « on » au sens philosophique comme « pronom indéfini désignant une puissance sociale stéréotypée et anonyme, dépourvu d'originalité » (p. 197) ; et par la suite au sens Heideggérien comme « forme de l'existence en commun, vouée à l'inauthenticité et à la banalité : cette forme exerce une force puissante dans la quotidienneté » (p. 197). Russ nous présente là deux conceptions du « on » ; une, selon la philosophie en général, et l'autre selon Heidegger. Elle nous fait savoir que dans la philosophie en général, le terme « on » est perçu comme ce pronom qui, loin de définir quelqu'un de précis, ne s'adresse à personne. De telle sorte que ce pronom manque d'originalité. Outre cela, elle dégage la compréhension heideggérienne, en faisant ressortir que pour lui, le « on » est une manière commune d'exister. Et une telle manière a pour corollaire une existence qui s'éloigne de l'authentique pour faire corps avec la banalité.



Roy-Ema Pascal (2017, p. 171) tente de donner une explication du concept du « on » dans son article. Commentant la pensée de Heidegger, il écrit ceci : « Le « on » c'est le sujet de la quotidienneté ; il est l'acteur principal sinon l'unique acteur. Le « on », sous la plume heideggérienne, est grammaticalement un sujet, un être auquel est attribué des prédicats, un être tenu pour le support d'une multitude d'actions ». Ainsi, il nous savoit à travers ces propos que le concept de « on » prend son sens dans la quotidienneté du *Dasein*. Cela dit, loin de faire un reflet au *Dasein* lui-même en tant que sujet, le concept de « on » renvoie à ce qui est autre que lui dans son existence quotidienne.

Pour comprendre davantage, faisons appel à Heidegger lui-même : « Le « qui » ce n'est ni celui-ci, ni celui-là, ni nous autres, ni quelqu'un, ni la somme de tous. Le « qui » est le neutre, le on » (1986, p. 170) L'auteur, ici, nous fait comprendre que le « qui », sinon le « on » ne fait référence ni au *dasein*, ni à un tel précis, ni à un autre précis. En cela, on peut dire que le *Dasein* fait référence à personne. Si tel est le cas qu'il ne fait ni référence celui-ci, ni celui-là, donc à personne ; il faut alors en déduire qu'il référence à « tous ». Ce caractère de faire référence à tous laisse transparaître l'idée selon laquelle le « on » est neutre. Ainsi, puisqu'il est neutre, il ne détermine alors rien. Heidegger continue en ce sens : « Le « on » qui n'est rien de déterminé et que tous sont, encore que pas à titre de somme, prescrit le genre d'être à la quotidienneté » (1986, p. 170). En quelques sortes, le « on », parce qu'il ne détermine rien de manière concrète, est la preuve de la manière d'être du *dasein* dans sa quotidienneté. Après l'analyse du concept de « on », concept essentiel pour la compréhension de l'existence quotidienne du *dasein*, puisque cette existence en tant que se manifestant dans un espace public est soumise aux caprices du « on », nous allons tenter de comprendre pourquoi l'espace public est considéré comme impropre.

En effet, comme nous l'avons précisé un peu plus haut, l'existence du *Dasein* se déploie dans un espace public, lequel est soumis aux caprices du « on ». Nous avons défini le « on » à l'instant comme le neutre, le « ni celui-ci, ni celui-là, l'impersonnel ». À ce titre, dans l'espace public, le « *Dasein* » perd son authenticité, il perd sa responsabilité, il devient comme un étant banal. Or faire preuve de tous ces caractères le conduit dans une existence inauthentique. Ainsi, dans sa quotidienneté, mieux dans l'espace public, le *dasein* n'est plus mien, il est autre. Lisons ce passage de l'allemand (1986, pp. 169-170):

Dans l'usage des moyens public de transport en commun et dans le recours à des organes d'informations (journal), chaque autre équivaut à l'autre. Cet être-en-compagnie fond complètement le Dasein qui m'est propre dans le genre d'être des « autres » à tel point que les autres s'effacent à force d'être indifférenciés et anodins. C'est ainsi, sans attirer l'attention, que le on étend imperceptiblement la dictature qui porte sa marque. Nous nous réjouissons et nous nous amusons comme on se réjouit ; nous lisons, voyons et jugeons en matière de littérature et d'art comme on voit et juge ; mais nous nous retirons aussi de la « grande masse » comme on s'en retire ; nous trouvons « révoltant » ce que l'on trouve révoltant.

Nous avons pris le soin d'exposer ce long extrait dans le souci d'apporter davantage d'éclaircie autours de l'existence du dasein dans l'espace public. En effet, le Fribourgeois ouvre ses propos en faisant remarquer que dans l'espace public, le dasein perd sa personnalité, son originalité, il devient impropre, au sens où il n'est plus lui-même, mais autre que lui. Cela en raison du fait qu'il partage cet espace avec les autres, ce qui fait de lui cet être-en-compagnie. Ainsi, pour Heidegger, en tant qu'être-avec-les-autres, le dasein qui est mien s'efface dans un espace public. Cela, au profit d'une dictature qui n'est d'autre que celle du « on ». Le « on » impose sa manière d'être au dasein qui est mien dans l'espace public. De cela, en raison de la pression du « on », de ce que le dasein est soumis à la dictature du « on », Heidegger précise que dans l'espace public, nous nous réjouissons comme on se réjouit, nous voyons, nous jugeons comme on juge, comme on voit. Cette idée traduit clairement à quel point dans son existence quotidienne, le *dasein* perd son authenticité, il est tout sauf lui-même.

En outre, cette dictature du « on » au quel est soumis le *dasein* dans sa quotidienneté débarrasse ce dernier de toute responsabilité. En effet, le *dasein*, subissant la pression du « on », il n'est plus responsable de ses pensées, de ses actes, de ses paroles ; en tout il s'est tient à distance de lui-même. En ce sens, feuilletons à nouveau les écrits de Heidegger (1986, p. 170-171) :

Le on est omniprésent à ceci près qu'il s'est toujours déjà dérobé là où le Dasein est acculé à une décision. Toutefois, comme le on fournit d'avance tout jugement et toute décision, il ne laisse plus aucune responsabilité au Dasein. (...) Ainsi le on décharge à chaque coup le Dasein dans sa quotidienneté. Il y a plus ; avec cette dispense d'être le on se porte au-devant de la tendance au moindre effort que le dasein a foncièrement en lui. (...) Chacun est l'autre, aucun n'est lui-même.

À travers ces propos, on comprend que, dans sa quotidienneté, le *Dasein* doit faire l'expérience de prise de décisions. Mais, en réalité, ces prises de décisions sont celles du « on ». C'est-à-dire, la présence du « on » ne laisse plus le choix au *Dasein* de faire une prise de décision. De sorte

que le *Dasein* se trouve, dans ces conditions, déresponsabilisé de tout. Heidegger utilise le terme « déchargé ». En effet, étant sous le couvert du « on », donc de l'anonymat, le *Dasein* se décharge de tout. Mieux, aucun acte, aucune parole, aucune responsabilité ne peut lui être attribuée. Car, comme le conclut Heidegger, « chacun est l'autre, aucun n'est lui-même.

Par ailleurs, faisant ressortir l'idée d'un espace public voué à l'impropriété, et cela, en raison de la dictature du « on » subie par le *Dasein* dans son existence quotidienne, Jean-Marie Vaysse révèle, à travers la pensée de Heidegger, que le *Dasein* et les autres deviennent neutres. Il explicite cela en signifiant que, bien que, très souvent, le *Dasein* semble vouloir se tenir à distance des autres, il leur est ontologiquement lié, en ce qu'il définit comme *Mitsein*, c'est-à-dire « être-avec ». Cependant, en dépit de ce souci de vouloir se tenir parfois à distance (chose quasiment impossible au sens ontologique), le *Dasein* et les autres demeurent dans la neutralité parce qu'ils subissent la dictature du « on ». Commentant donc la pensée de Heidegger, Vaysse (2007, pp. 114-115) écrit à ceci :

Se manifeste ainsi le souci d'une différence avec les autres conformément à un distancement où le *Dasein* se pose comme sujet isolé. Mais lui-même et les autres sont alors essentiellement neutres, tous deux dissolvant leur singularité dans une imperceptibilité qui permet au On de déployer sa dictature : nous pensons comme on pense et nous nous séparons de la masse comme on s'en sépare. La médiocrité comme être dans la moyenne est un caractère existentiel du On, impliquant un nivellement de toutes les possibilités d'être. Distancement, médiocrité, nivellement constitue la publicité, le domaine public en lequel se pré-donnent toutes décisions et tout jugement.

Après lecture, nous comprenons aisément que l'espace public, en tant que lieu de prédilection de la dictature du « on », est le tarmac de l'impropriété. Encore, faut-il savoir ce que représente le terme « impropriété » chez Heidegger, pour cerner clairement notre intitulé « l'espace public comme lieu de l'impropriété ».

Généralement, un concept peut se comprendre à partir de son opposé. C'est pourquoi la compréhension du concept de l'« impropriété » va nous conduire à celui de la « propriété ». Ainsi, nous allons aller au contact du concept de propriété pour déceler celui de l'impropriété. Soulignons d'ores et déjà que ce concept prend un sens différent chez Heidegger, c'est bien ce sens qui va nous servir ici d'appui pour mieux comprendre le fait que l'espace public soit le lieu de l'impropriété. Mais avant de dégager le sens heideggérien du concept de « propriété », afin de comprendre sa spécificité, nous pouvons en donner sons sens général et juridique relaté par

Jacqueline Russ (1991, p. 232) : « Au sens général, caractère de ce qui est propre d'une réalité. Au sens juridique, c'est le droit de jouir et de disposer des choses de la manière la plus absolue, pourvu qu'on n'en fasse pas un usage prohibé par les lois ». Ainsi défini, on comprend un usage général et juridique du concept. Mais, Heidegger re-donne un sens beaucoup plus profond à ce concept. Rappelons que Heidegger oppose les concepts de « propriété et impropriété ». Pour les comprendre, référons-nous au *Dictionnaire de Heidegger* de Vaysse (p. 141):

Ces termes, qui se traduisent par authentique et inauthentique, qualifient les modes d'existence du Dasein en tant que, se comprenant en son être, il est l'étant que je suis à chaque fois moi-même. Cette mienneté est condition de possibilité du propre et de l'impropre. Cette opposition détermine ainsi deux types d'existence, en ce sens que le rapport de soi à soi impliqué par la mienneté peut présenter l'aspect de l'appartenance à soi ou celui de la perte de soi. De prime abord et le plus souvent, le Dasein, immergé dans la préoccupation quotidienne, n'est plus lui-même. Parlant à la première personne, il s'auto-interprète comme une substance, le Je n'étant en fait que le On de la publicité. À cette existence impropre s'oppose l'être soi-même propre.

En des termes assez clairs, précis et concis, les concepts de « propriété » et « impropriété » sont les équivalents de l'« authenticité » et l'« inauthenticité » dans la philosophie de Martin Heidegger. En effet, tel on dira que l'existence dans l'espace public est inauthentique en ce qu'elle déresponsabilise le *dasein* avec la dictature du « on », on dira que cette existence est « impropre », mieux, elle est caractérisée par l'impropriété. De la sorte, nous comprenons que dire que l'espace public est lieu de l'impropriété c'est soutenir qu'en cet espace, le *dasein* vit une vie banale, inauthentique.

De tout ce qui précède, il convient de retenir que l'espace public effectivement le lieu de l'impropriété, de l'inauthenticité, de la banalité. Car, en l'espace public le dasein qui est mien s'endort dans un profond sommeil pour laisser advenir le « on », qui s'installe, se pose et s'impose comme un dictateur, à l'image de certains gouvernants africains. Si dans l'existence quotidienne, mieux dans l'espace public, le *Dasein* est embourbé dans une existence inauthentique, impropre ; il apparaît urgent d'appeler et d'interpeller l'État sur son rôle à jouer pour le « réveil » du *Dasein*. Appeler ou interpeller l'État sur son rôle pour le réveil du *Dasein*, n'est-ce pas tenter une compréhension exacte et essentielle de l'État chez Heidegger qui, exigeant une correspondance du *Dasein* dans l'ouvert de l'être, jette un regard essentiel à la politique. De cette manière, où le *Dasein* dans l'espace public perd tout son être, quel rôle devrait jouer l'État, pour qu'il renoue avec son être, si ce n'est un rôle ontologique ?

## 2- De la nécessité du rôle ontologique de l'État

Nous avons pour objectif ici de dévoiler le rôle que l'État devrait jouer pour que le *Dasein* renoue avec une existence propre, voire authentique. C'est bien en cela que consiste toute l'ontologie politique de Heidegger. Mais avant de continuer, Roy-Ema (2008, p. 105) fait une grande précision quant à l'ontologie politique du fribourgeois. En effet, il dit ceci : « Pour comprendre l'ontologie politique de Heidegger, il faut fixer sa volonté de reconstruire les différentes variantes de la vision du monde qui s'expriment crument chez les modernes et toutes les théories politiques élaborées ». Ce commentateur de Heidegger fait savoir qu'une compréhension profonde et rigoureuse de l'ontologie politique de Heidegger exige que l'on se fixe comme objectif la reconstruction du système politique connu depuis Platon, jusqu'à Hegel. Tel, l'être est resté dans l'oubli pendant toute l'histoire de la métaphasique depuis Platon, la politique en tant que telle a été également jetée aux oubliettes. N'est-ce pas la raison fondamentale pour laquelle la politique est de nos jours le théâtre des conflits de tous genres, des violences de tous genres. Roy-Ema (p. 105) continue son propos en dénonçant ce fait : « Les manifestations modernes des politiques étatiques sont les résonnances de l'oubli de l'être et de sa vérité ».

Ainsi, les dérives que connaît la politique sont essentiellement liées à cet oubli de l'être. Des lors, la résolution de toutes ces dérives de la politique nécessite un retour, sinon un recours à cette question fondamentale qui n'est autre que la question de l'être, mieux la vérité de l'être. L'existence du *Dasein* se déploie dans un espace public, plus concrètement dans une société humaine. De ce fait, une vie authentique et propre ne peut être possible que dans la mesure où le *Dasein* arrive à comprendre ce que les sociétés humaines en leur essence. Or, s'inscrire dans une telle initiative revient pour le *Dasein* à faire corps avec la vérité de l'être. Roy-Ema (p. 105) ne nous dira pas le contraire lorsqu'il affirme ceci :

Les manifestations modernes des politiques étatiques sont les résonnances de l'oubli de l'être et de sa vérité. Pour les résorber, il y a lieu de renouer avec la vérité même de l'être pour cerner le fond des sociétés humaines. Chez Heidegger, le rôle ontologique de l'État ne peut avoir de consistance qu'à partir d'une bonne compréhension de l'essence de l'Homme, sa pensée, dans la vérité de l'être.

Roy-Ema explique d'abord que les crises que connaît l'humanité aujourd'hui sont le fruit de l'oubli de l'être. Par ailleurs, il ajoute que la résolution de ces crises, celles qui ont cours dans l'espace public ou dans la société, passe nécessairement par la connaissance de l'essence de l'Homme ; elle-même tributaire de la vérité de l'Être. Aussi, faut-il le souligner, si Heidegger fait remarquer que le rôle ontologique de l'État est tributaire de la vérité de l'être ; il n'en demeure pas moins que cette tâche est l'exclusivité de la philosophie ou du philosophe. Richard Wolin (p. 30) remarque cela dans les écrits de Heidegger :

Les observations métathéoriques de Heidegger sur la relation entre la philosophie et la vie politique sont diverses et disparates ; mais malgré tout, elles sont loin de manquer de rigueur, et encore moins d'être « non-philosophique ». On ne peut pas vraiment dire, par exemple, que « Être et Temps » contient de théorie politique indépendante. Cependant, dans une mesure non négligeable, l'ouvrage recèle une philosophie de la vie pratique dont on peut tirer des conclusions importantes pour l'organisation de l'existence politique.

De là, on comprend que Heidegger nous présente en effectivité une philosophie de la conduite en vue d'une existence authentique sur l'espace public. Nous avons signifié qu'au regard de cette déchéance de l'être-en-compagnie dans l'espace sociale, il apparaissait nécessaire de faire appel à l'État en vue de jouer un rôle, pas n'importe lequel, un rôle qui se dit ontologique en ce que ce dernier doit reposer la question de l'essence de l'homme, intrinsèquement lié à la vérité de l'être. Aussi, avons-nous vu que cette manière d'intuitionner est le domaine du philosophe, en l'occurrence Martin Heidegger, tel que Wolin l'a fait savoir dans ses écrits. Cependant, nous sommes curieux de savoir en quoi consiste concrètement ce rôle ontologique de l'État ? Wolin (1992, pp. 177-178) nous en dit davantage en ces termes :

La réflexion politique dans l'œuvre de Heidegger prend principalement la forme d'une justification de l'État en tant que porteur suprême de la vérité ontologique. L'État joue donc un rôle méta-ontologique indispensable dans le dévoilement de l'étant. Pourquoi, « méta-ontologique » ? Parce que l'État en tant qu'œuvre apparaît comme le préalable essentiel, la condition sine qua non de tout travail ultérieur de dévoilement. Ainsi, Heidegger s'exprime parfois comme si l'Être de l'État était plus primordial que celui de toute œuvre, œuvre poétique, architecturale, et même philosophique.

La lecture de cet extrait de Wolin nous permet de comprendre deux idées maîtresses dans l'ontologie politique de Martin Heidegger. Tout d'abord, dans la philosophie politique de Heidegger, l'État se présente comme le porteur suprême de la vérité ontologique. Par la suite, il révèle que c'est de toute évidence ce caractère de « porteur de la vérité ontologique » lui permet

de jouer ainsi son rôle, notamment le rôle ontologique. Qu'est-ce à dire ? Chez Heidegger, l'État est considéré comme ce qui essentiellement au-dessus de tout dans l'espace public. Étant au-dessus de tout, il devient la raison suffisante de tout ce qui est dans l'espace public. De telle sorte que l'Être de l'État prime sur l'Être de toute autre œuvre, puisque l'État est pris comme l'œuvre des œuvres. Nous trouvons également les traces de ces propos de Heidegger chez Roy-Ema qui précise que « c'est le concept heideggérien d'« œuvre » qui constitue la clé indispensable pour comprendre sa théorie du rôle ontologique de l'État ; plus particulièrement, sa conception de l'œuvre comme établissant une « éclaircie », un type d'ouverture ontologico-transcendental, en vertu duquel le dévoilement de l'étant devient possible » (p. 106). Ainsi, l'État lui-même en tant qu'œuvre, rend manifeste toute autre œuvre. Cela dit, la supériorité de l'État en tant œuvre fait signe vers le fait que pour qu'une œuvre vienne à devenir œuvre, il faille d'ores et déjà que l'État, en tant qu'œuvre, soit là. C'est lui, l'État, qui rend présent une œuvre présente. Si on peut le dire, l'État est cette œuvre qui favorise tout dévoilement de l'œuvre. Lisons ensemble ce passage (p. 106) :

L'État est le préalable historique de toute œuvre qui vient à l'être, de tout dévoilement, de toute relation au monde humain. Il est le préalable indispensable de toute mise en œuvre de la vérité, le fondement primordial et la condition sine qua non de toute rencontre ontologico-ontique éventuelle. L'État est le cadre ontologico-historique fondamental dans lequel prend place l'expérience humaine de l'Être de l'étant. L'État est par conséquent l'œuvre des œuvres. Il est cet acte de mise en œuvre de la vérité.

Roy-Ema nous fait voir et savoir que pour Heidegger, l'État est la première œuvre qui répond à l'appel de la vérité de l'être. Cette primauté de l'État le rend indispensable à toute mise en œuvre de la vérité. Ainsi donc, en tant qu'indispensable à toute mise en œuvre de la vérité, l'État est le fondement de toute rencontre possible, tant au niveau ontologique qu'ontique. Cela dit, en tant qu'œuvre, l'État ouvre la possibilité aux autres œuvres. Ce qui fait dire que l'État est l'œuvre des œuvres. Nous pourrions, par exemple dire que l'État est aux autres œuvres, ce que l'Être est à l'étant.

Par ailleurs, nous constatons que les États modernes ont essentiellement opéré une distanciation de l'éthique et de la politique. En effet, selon les précurseurs de la philosophie politique moderne, l'autorité politique doit se détacher des valeurs morales, au risque de procéder à une fragilisation du pouvoir. Machiavel, figure emblématique de la philosophie politique, faisait



remarquer un peu plus tôt avant la modernité, depuis la Renaissance, que la conquête et la conservation du pouvoir ne faisaient pas bon ménage avec la morale. À cet effet, Machiavel fait savoir que le Prince doit user de tous les moyens pour parvenir au pouvoir ou pour conserver le pouvoir. En cela il demande au Prince d'être fort comme le lion, et ruser comme le renard. Ainsi donc, « la force et la ruse » doivent être les valeurs absolues du prince, au mépris d'une quelconque morale. Pour lui, le Prince est dans le droit d'user de tous, y compris de ce qui va à l'encontre des valeurs morales.

À côté de cela, nous remarquons dans le monde d'aujourd'hui que les politiques s'adonnent à une course effrénée aux armements, notamment à la bombe atomique, la bombe nucléaire. Les pays Occidentaux, notamment les États-Unis, la France, la Grande Bretagne sont ceux qui aujourd'hui, au mépris des valeurs morales, créent des armes de destructions massive, c'est-à-dire, des armes capables de faire disparaître de la planète terre tout un continent en un temps record. Nous avons encore en mémoire les nombreux essais nucléaires effectués par la Chine, la Corée du Nord, le Japon. La dernière invasion de l'Ukraine par la Russie en ce début d'année 2022 démontre à quel point le politique sape les valeurs morales au profit de ses intérêts égoïstes, mesquins. Face à un tel théâtre, où le monde est soumis aux caprices des politiques qui foulent aux pieds les valeurs morales, qui distinguent l'éthique de la politique, des politiques qui sont le modèle exact de l'oubli de l'être ; que recommande Heidegger ? Pascal Roy-Ema nous répondra en ces termes :

La conception moderne de l'État manifeste une séparation de l'éthique et de la politique, une séparation du privé et du public, des séparations difficiles à concilier avec l'espèce d'unité et d'auto-intégration qu'exige la conception heideggerienne de l'authenticité Heidegger exige un Etat qui serait une « une répétition » au sens qu'il donne à ce terme, de la polis grecque, un Etat qui assignerait à l'homme son ethos, sa place en tant que membre d'une communauté authentique.

Il se dégage deux idées que nous allons fait ressortir. Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, la philosophie politique moderne exige une séparation de la politique de l'éthique ; en cela, on assiste aujourd'hui à une société de plus en plus en perte de valeur, une société où la crise est le maitre-mot.

Ainsi, la première idée ici est qu'effectivement la politique moderne exige une démarcation entre l'éthique et la politique. Mais pour Heidegger, ces deux concepts semblent



inconciliables dans la mesure où les deux sont participatifs d'une et même réalité qui est la vérité de l'être. En effet pour lui, c'est la philosophie politique moderne qui émet cette démarcation ; sinon, l'éthique et la politique sont une même réalité indissociable, en raison de leur unité. Les deux concepts s'auto-pénètrent, s'auto-intègrent.

Dans la seconde idée, Pascal Roy-Ema fait remarquer que pour Heidegger, il est impératif que l'État soit une répétition de la cité grecque, en ce sens où une telle cité, mieux un tel État donnerait son habité véritable et authentique ; qui fait d'une telle communauté une communauté authentique et propre. Il faut le dire, Heidegger estime que le monde d'aujourd'hui en tant que mode technique est le prototype de l'oubli de l'Être. À ce titre, il recommande un « pas en arrière » en vue de faire corps avec l'*ethos* grecque, où l'homme est véritablement considéré comme membre de sa communauté ; laquelle est authentique.

Outre tout ce qui a été dit, il est à retenir qu'un État ne peut favoriser une existence authentique ou propre, que s'il joue son rôle ontologique qui est de laisser être la rencontre entre l'Être et l'étant. Cela signifie que c'est l'État qui doit servir de lieu de rencontre entre l'Être et l'étant. Une telle conception de l'État à l'assentiment de Wolin (p. 133) :

C'est cette conception romantique de l'État avec sa fusion ou confusion du politique et du social que nous devons questionner (...) Dans le schéma de Heidegger, la vie politique est, pour l'essentiel, complètement vidée de son contenu. Un tel contenu perd tout intérêt face à la mission philosophique plus haute qui incombe à l'État, à savoir qu'il a un rôle à jouer dans la rencontre de l'Être et l'Étant, dans la mise en œuvre de la vérité.

Ainsi dit, l'État a ce rôle ontologique de servir de possibilité de rencontre de l'Être et l'étant ; un tel rencontrer fait nécessairement signe vers un exister véritable, authentique et propre.

Notons que dans la philosophie de Martin Heidegger, l'ontologie n'est possible que par la phénoménologie. Si tel est le cas, il apparaît logique que questionner en direction de l'État, mieux du rôle ontologique de l'État n'est rien d'autre que questionner l'être même de cette réalité humaine qui, par le truchement de toutes ses manifestations politiques, relativement à la pensée moderne, enlisée dans la technique, a été perverti et rendu obscur. De telle manière, le rôle que devrait jouer l'État ne saurait provenir ni survenir d'un ailleurs, mais réside dans la réhabilitation de la pensée de l'Être qui, en toute logique, « demeure la couveuse de l'humanité ».

## CONCLUSION

À ce stade de notre cheminement, il convient de retenir que l'État est vu sous plusieurs aspects ; lesquelles n'empêchent pas le Dasein de demeurer dans l'inauthenticité. Cependant, il faut le relever, à partir de sa vision de l'État, Heidegger convie l'homme d'État d'aujourd'hui à s'éloigner de la quotidienneté du « on », de la représentation et de l'attraction de l'amour du pouvoir, pour re-tourner à l'Être, en vue de re-nouer avec lui. De même, en tant que « œuvre des œuvres », l'État, sous la plume heideggérienne, est conçue à partir de sa théorie de l'œuvre de l'art. Pour lui, les exemples de la « mise en œuvre de la vérité » sont l'État et les œuvres d'arts. C'est ce que traduit Roy-Ema avec les mots suivants : « L'État devient essentiellement une gigantesque œuvre d'art : comme l'œuvre d'art, il participe à la révélation de la vérité, mais sur une échelle beaucoup plus grande et primordiale, puisqu'il est le *Gesamkeunstwerk* dans lequel toutes les autres sous-œuvre jouent le rôle qui leur a été assigné ». On comprend ainsi que Heidegger invite l'État ou l'homme d'Etat à jouer un rôle ontologique afin de favoriser un habiter authentique.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

### BIBLIOGRAPHIE

Bakounine M. (2013). *Étatisme et Anarchisme*, Paris, Tops/Trinquiner Editions, 336 p.

Caron M. (2005). *Introduction à Heidegger*, Paris, Ellipses, 94 p.

Heidegger M. (2024). 1. *Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale*. 2. *Pour s'exercer à la pensée philosophique*, Trad. Alain Boulot, Paris, Gallimard, 372 p.

Heidegger M. (1986). *Être et Temps*, Trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 591 p.

Roy-Ema P. (2008). *Nazari*, *Revue africaine de philosophie et de Sciences sociales*, numéro 007, volume1, 303.

Russ J. (1991). *Dictionnaire de Philosophie : Les concepts, les philosophes, 1850 citations*, Paris, Bordas, 384 p.

Machiavel N. (1993). *Le Prince*, trad. Yves Levy, Paris, Flammarion, 222 p.

Marx K., Engels F. (1962). *Le Manifeste du parti communiste*, trad. Robert Mandrou ? Paris, UGE, 113 p.

Nietzsche F. (1903), *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Henri Albert, Paris, ed. Société de Mercure de France, 302 p.

Tronquoy P. (2017). « Les institutions de la Vème République », *Cahiers Français*, n° 397, Paris, La documentation Française, pp. 38-39.

Vaysse J. (2007). *Dictionnaire de Heidegger*, Paris, Ellipes, 189 p.

Weber M. (2002). *Le savant et le politique*, Paris, 10/18, 224 p.

Weber M. (2003). *Economie et Société*, Tome 1, Paris, Pocket, 410 p.

Wolin R. (1992). *La politique de l'être : la pensée politique de Martin Heidegger*, trad. Catherine Goulard, Paris, Editions Kimé, 292 p.