

ÊTRE ET POLITIQUE : L'ESPACE SOCIAL LOGÉ DANS LE "COULOIR" ONTOLOGIQUE PAR HEIDEGGER

N'DOUA Kouassi Clément
Université Félix Houphouët-Boigny
E-mail : clemkouassi@yahoo.fr

Résumé : Quand on ouvre l'œuvre de Heidegger, on pense automatiquement à son ontologie fondamentale. Il est par ailleurs connu comme le penseur de l'Être. Cependant, quand les yeux du corps baissent pour laisser place aux yeux de l'âme, il nous vient à penser que l'espace social ou sociétal n'est pas occulté ou en marge dans la pensée de Heidegger. Heidegger a toujours recherché ce qui fait advenir les étants, à savoir l'être des étants. Donc, penser le social chez lui revient à saisir son essence. Ainsi penser le social, la société, la communauté, la politique consiste, pour lui, à appréhender leur essence afin de mieux les questionner. Il s'agit, pour nous, dans cette contribution de démontrer que le social, la société, en un mot le politique, telle que le pense Heidegger et l'appréhende doit être fondé sur la vérité de l'être. C'est à cette condition que le politique aurait une dimension fondationnelle. Dans une approche métaphysico-phénoménologique et herméneutique, cet article vise à questionner en profondeur le signifié et la portée de la pensée sociale heideggérienne en lien avec sa conception de l'être.

Mots-clés : être, étants, ontologie fondamentale, politique, réconciliation.

Abstract : When we open Heidegger's work, we automatically think of his fundamental ontology. He is also known as the thinker of Being. However, when the eyes of the body are lowered for the eyes of the soul, we think that the social or societal space is not obscured or on the fringe in Heidegger's thought. Heidegger has always searched for what makes the beings happen, namely the being of beings. Thus to think the social, the society, the community, the policy consists, for him, in grasping their essence in order to better question them. In this contribution, we must show that the social, the society, in a word the politician, such as Heidegger thinks and grasps it, must be the place of the reconciliation between the fundamental ontology and the politician. It is on this condition that the politician would have a foundational dimension. In a metaphysical-

phenomenological and hermeneutical approach, this article aims at questioning in depth, the meaning and the scope of Heideggerian political thought in relation with his conception of Being.

Keywords : being, fundamental ontology, politician, reconciliation.

Introduction

Pour Aristote (1965, p. 28), « l'homme, de par sa nature, est un être sociable ». Autrement dit, pour lui, l'essence de l'homme ne peut tenir qu'en société. Dans cette perspective, l'homme ne peut s'épanouir qu'au sein des siens avec qui il a la société ou la communauté en partage. Ainsi, avec Aristote, le vivre-ensemble ou le social devient le creuset fondamental de l'essence de l'homme. À l'instar d'Aristote, pour les philosophes du contrat, Rousseau, Hobbes et Locke, la société découle d'un contrat où chacun abandonne ses instincts de nuisance afin de vivre-ensemble. De ce fait, on pourrait dire que l'homme et le désir de vivre en société sont comme le recto et le verso d'une même feuille. Comme telle, la société devient le dernier rempart à partir duquel l'étant humain pourrait aspirer à vivre en communauté et communier avec ses semblables.

Cependant, contrairement aux philosophes du contrat, Heidegger va fonder sa conception du social sur ce qui est convenu d'appeler l'ontologie fondamentale. L'être se révèle ainsi comme le fondement ultime de tout rapport social, puisque l'essence de l'homme est déterminée par sa compréhension de l'être qui constitue, à nos yeux, la dimension d'ouverture au sein de laquelle le « *Dasein* inscrit le déploiement de son ek-sistence » (Aoun, 2016, p. 185). De ce fait, le déploiement de son ek-sistence donne à entendre la vie en communauté, puisque dans la communauté, nous sommes à appeler à communier avec les autres *daseins* que nous rencontrons. Ainsi, dans la pensée de Heidegger, l'homme ne peut en aucune façon se soustraire à sa détermination sociale et se poser en individualité pure coupée du monde social. C'est cette raison qui nous fait dire que le social heideggerien est défini de prime abord comme ouverture à l'être. Dans un tel contexte, le problème fondamental qui sous-tend cette recherche se dévoile comme suit : Quel sens requiert la vie communautaire dans le questionné philosophique de Heidegger ? En dépit des critiques qui lui sont adressées du fait de son adhésion au national-socialiste qui a terni son parcours, peut-on déceler une pensée politique dans son philosophe ? Comment le social vient-il à

se penser chez lui ? Face à ces questions, notre objectif consiste à démontrer que les déterminations sociales, la société, le social, la communauté, la politique ne sont pas en reste dans la philosophie du penseur de la forêt noire et qu'il demeure incontournable dans les débats politiques de notre temps en pensant l'essence de la chose sociale. Ainsi sera analysée, à travers une méthode métaphysico-phénoménologique et herméneutique, une argumentation en trois temps. La première partie est intitulée le *Mitsein* comme l'événementiel de la vie sociale. Quant à la deuxième, elle est intitulée Ré-conciliation entre être et politique : pour une éthique ontologique et en dernière instance Dialogue social Heideggérien : quel enjeu pour notre époque contemporaine !

1. *Mitsein* comme l'événementiel de la vie sociale

Ici, il s'agira de montrer que le *Mitsein* devient le fondement de la vie communautaire, dans la mesure où le *Mitsein* se saisit comme être-avec... dans la philologie heideggérienne, car on ne peut être avec... que dans un espace qu'on a en partage avec les autres. De cet instant, l'existence d'un social ne peut être enracinée que dans la vérité de l'être qui constitue l'essence du *Dasein* qui se définit comme « être-là » (Salanskis, 1997, p. 91), appelé à correspondre socialement avec les autres. En effet, à cette détermination originaire est subordonnée toute l'organisation sociale de la coexistence commune dans la pensée de Heidegger. Explicité par la structure ontologique du *Mitsein*, la société se reconnaît ouvertement dans son imprégnation constante par le souci (*Fürsorge*) mutuel d'avec les autres. Cette mutualité existentielle, dont l'être est au fondement, consiste à mener leur existence ensemble au sein de la société. Pour le réaliser, Heidegger (1985, pp.163-164) affirme que « la mutualité (*Fürsorge*) par exemple en tant qu'institution sociale factive se fonde sur la constitution d'être qu'est l'être-avec ». C'est donc le *Mitsein*, et non pas l'affiliation sociale, qui détermine la vie sociale et en garantit la cohésion et la pérennité. Pour Heidegger, l'insistance sur la vie sociale en tant que substrat primaire et irréductible du vivre-ensemble laisse entendre que le rapport à l'autre ne peut nullement faire l'objet d'une institution directe. Car la coexistence humaine s'avère comme un fait donné et originaire qui ne précède d'aucune volonté humaine de fondation. Alors, il s'ensuit que l'essence de la vie commune consiste dans le *Mitsein*, dont l'origine ne saurait être

rattachée à un quelconque contrat social comme l'ont préconisé les philosophes du contrat. Mais, le social remonte plutôt « à l'évidence de la constitution de la *polis* comme lieu natal pour l'avènement de la vérité de l'être » (Aoun, 2016, p.327). Ainsi, le social heideggérien ne peut prendre sens comme vie sociale qu'à partir du déploiement de l'être qui est un élément fondationnel dans la société. La société ne peut absolument être sans que nous soyons concernés par cet être qui sous-tend le *Mitsein* comme socle du social. « Cet être qui être nôtre, ce n'est pas celui d'un sujet isolé, mais [...] être-ensemble historiquement comme être dans un monde » (Aoun, 2016, p. 326). Pour le dire autrement, la vie communautaire s'enracine dans l'être-ensemble, objet de la destination de l'être. Le vivre-ensemble devient pour ainsi dire le lieu de l'avènement du destin commun qui unit tous les membres de la société. C'est pour cette raison que Heidegger (1971, p. 159) définit le peuple en termes de coexistence commune : « Ceux qui habitent et vivent ensemble sont le *demos*, le 'peuple', ainsi nommé dans le sens du jeu mutuellement exercé de la coexistence commune, publique. » À cet égard, la communauté d'un peuple cherche à inscrire son action politique dans le déploiement de la vérité de l'être au sein de la société.

Outre cette dimension, la mort représente, aux yeux de Heidegger, une éminente possibilité dont dispose la communauté pour souder l'unité de ses membres. Car, la communauté ne naît pas d'une simple entrée en relation qui s'exprime dans une réciprocité limitée d'échanges et d'actions. Pour lui, la communauté consolide ses liens grâce à l'épreuve individuelle et collective du sacrifice de la mort, non pas la mort préméditée, provoquée et injustement subie, mais la mort librement consentie comme horizon infranchissable de la finitude humaine. À cet effet, Heidegger (1988, p. 77) écrit ceci :

La communauté est grâce à la liaison primordiale de chaque individu avec ce qui, à un niveau supérieur, lie et détermine chaque individu. [...] Chez les soldats, la camaraderie du front ne provient pas d'un besoin de rassembler [...] sa plus profonde, son unique raison est que la proximité de la mort en tant que sacrifice a d'abord amené chacun à une identique annulation, qui est devenue la source d'une appartenance absolue à chacun des autres.

En effet, c'est la mort, et l'acceptation du sacrifice qu'elle (la mort) exige qui créent avant tout l'espace social dont jaillit la camaraderie. Ainsi, le social consiste, selon Heidegger, à rattacher les

possibilités de l'existence commune à l'horizon de la finitude de la mort. En évoquant la puissance unificatrice de la mort, Heidegger veut montrer que le *Mitsein* du social plonge ses racines dans l'expérience vécue, et collectivement face à la mort. Cela suppose qu'une action sociale est possible face à la mort. En un mot, face à la mort, un acte de solidarité semble nécessaire pour consolider la solidarité humaine, à savoir le réconfort, la sympathie que nous apportons à la famille du défunt. C'est également aussi l'humanité de l'homme que nous témoignons envers nos semblables.

Cependant, d'aucuns ont reproché à Heidegger d'avoir omis la sociabilité de l'être. Autrement dit, certains de ces critiques lui reprochent le fait que sa conception de l'être n'englobe pas les autres existants. Dans ce sillon de cette optique critique, l'immensité conceptuelle de son ontologie fondamentale ôterait aux hommes leur rapport dans la société, voire leur spécificité humaine, qui ferait abstraction des autres et de leur co-insertion dans le tissu communautaire. De ce point de vue, tout s'accomplirait solitairement comme si l'être devait exclure la proximité de l'autre. Alors qu'à bien y voir de plus près, l'analyse heideggérienne contredit les présupposés de cette optique. Car l'être heideggérien n'est pas du tout in-humain, ni non plus irrelationnel ; puisque « l'être se déploie partout dans la cité des hommes » (Aoun, 2016, p. 329) mais aussi dans l'interaction des rapports humains et par conséquent dans les actions quotidiennes de l'existence. On pourrait même dire que l'existence est multiple, à savoir nous sommes une quantité d'êtres humains à partager le monde ; mieux, comme le signale J. Grondin (2011, p. 66), nous sommes « des êtres-au-monde »

Par ailleurs, l'originalité du *Dasein* ici réside dans son ouverture à l'avènement de la vérité de l'être. Cette ouverture se matérialise sous la forme d'une disponibilité absolue à entrer en rapport avec la totalité des autres *Dasein* qui l'environnent et conditionnent les modalités de son insertion dans le déploiement de la vie commune. Car « le *Dasein* est essentiellement en lui-même être-avec », écrit Heidegger (1986, p. 162). Comme tel, on pourrait dire clairement que l'autre homme est fondamentalement inclus et bien entendu, l'homme s'intègre naturellement à la communauté. Le rapport avec les autres hommes ne représente pas un trait supplémentaire ajouté accidentellement à la constitution propre du *Dasein*, mais au contraire l'ouverture du *Dasein* au monde n'est possible que parce qu'il est déjà en rapport d'existence avec les autres

hommes. « En tant que nous existons de fait, en tant que nous sommes là [dans un monde], nous sommes engagés au milieu d'autres étants » (Aoun, 2016, p.331). En effet, le monde constitue la condition de possibilité du déroulement de la vie sociale. De sorte que l'homme ne peut nullement percevoir sa propre identité que si l'autre a déjà établi sa propre identité dans la sphère d'une mutuelle correspondance. Dans ce contexte, la société trouve sa consistance et sa solidité dans le sol de ce rapport qui lie l'homme à ses semblables dans le partage d'un même monde. Ainsi, dans la clarification de « l'être-au-monde », Heidegger (1986, p.158) a montré qu'il n'y a pas d'emblée et que jamais non plus n'est donné un sujet dépourvu de tout monde ». Le disant, pour lui, il n'y a pas un Je isolé dans un monde sans les autres. L'être-avec ramène le *Dasein* à se dépasser dans un mouvement qui le porte vers le monde et les autres. Tout cela semble indiquer que le social authentique n'est pleinement réalisé et accompli que lorsque les autres membres partagent le même monde en y engageant leur action commune. C'est dans ce sens que Heidegger (1986, p. 160-161) assène que « le monde est chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est un monde commun. L'être-au est être-avec en commun avec d'autres ». De cette manière, une société véritable n'est autre qu'une communauté constituée par le concours de plusieurs hommes qui éprouve l'avènement de l'être dans le déroulement événementiel de la vie sociale. Ainsi, le *Mitsein* s'avère comme un lieu de rassemblement de tous les destins individuels unifiés dans la même quête de la vérité de l'être pour un espace social authentique.

Somme toute, le *Mitsein* demeure un élément fondamental dans la configuration de la communauté. Car il (*Mitsein*) révèle la nécessité d'un déploiement de la vérité de l'être qui est censé embrasser l'intégralité de ce qui entre en présence et se manifeste dans l'interaction humaine qui est le creuset du social. Si le *Mitsein*, en tant que premier trait distinctif du politique ou du social, occupe cette place privilégiée, c'est parce qu'il constitue la base de toutes les caractéristiques qui ne peuvent être élaborées qu'en référence constante à la coexistence humaine au sein d'une communauté qu'on pourrait déceler dans la pensée heideggérienne. Alors parler d'une coexistence humaine, n'est-ce pas faire appel à des valeurs communes autour desquelles l'homme pourrait se re-trouver ? Ainsi, pour le réaliser chez Heidegger, il semble primordial de retrouver ses valeurs

dans l'éthique ontologie qui donne à penser la ré-conciliation entre l'être et le politique.

2. Ré-conciliation entre être et politique : pour une éthique ontologique

L'identification classique du politique en tant que rapport institutionnalisé entre ami et ennemi n'est récusée par Heidegger que parce que sa pensée entend scruter l'ultime fondement de toute vie sociale au sein de la communauté. Lieu d'avènement qui se concrétise comme un rapport fondamental à la vérité de l'être. Ainsi comprenons-nous pourquoi l'essence du politique ne peut plus être, pour Heidegger, identifiée à l'État moderne, ni même à la constitution, ni non plus aux institutions sociales. Elle est plutôt un mode « d'assomption collective de l'inscription de la vérité de l'être » (Aoun, 2016, p. 2.75)

Si nous appelons l'être et le politique à se réconcilier, c'est précisément en vue de permettre à l'homme d'habiter la terre dans le plein respect de sa dignité et du respect de la dignité des autres hommes pour un meilleur équilibre de l'espace sociétal. Ainsi une dimension éthique ontologique pourrait s'introduire dans la pensée heideggérienne. On pourrait cependant objecter ceci : existe-il une dimension éthique ou Heidegger aurait-il prévu une dimension éthique dans son ontologie fondamentale ? De toutes les objections, il y a une qui ôterait à la pensée de l'être toute incidence éthique sur l'existence de l'homme. D'où ce jugement sévère à son encontre de la part de M. Harr (1983, p. 40) : « Il y a chez Heidegger un recul devant la vie. Aucun comportement du *Dasein* ne peut se fonder sur la vie. » Ainsi, Heidegger se voit reprocher la mise en *epochè* de l'idée communautaire ou sociale au profit de l'indéterminé et, à la limite, inhumaine de l'être. Car il semble subordonner la question de l'autre à la question de l'être. N'est-ce pas ce que Levinas (1961, p. 51) appelle « l'anonyme et le neutre » ; un anonyme et neutre qui font écran au rapport humain et bien entendu barrent l'accès à toute réflexion éthique. Car, pour Levinas, toute ontologie implique l'impossibilité de l'éthique. Néanmoins à l'analyser attentivement, on pourrait déceler des germes d'une éthique déduite de l'ontologie fondamentale. Pour Heidegger, si la question éthique est restée en arrière-plan, c'est tout simplement que l'éthique ordinaire semble dériver de la métaphysique occidentale qui s'est détournée de la vérité de l'être, puisque cette métaphysique, qu'il a d'ailleurs

critiquée, a pu sécréter un humanisme oublieux de la priorisation de la compréhension de l'être. N'est-ce pas ce que Aoun semble dire, lorsqu'il affirme que « cet humanisme est inspiré de l'éthique moderne prisonnière du *Gestell* où l'homme est considéré comme *animale rationale* » (Aoun, 2016, p. 377). Certes, une telle détermination essentielle de l'homme n'est pas fautive, mais elle est conditionnée par la métaphysique occidentale. Car Heidegger estime que cette métaphysique ne pose pas la question portant sur la vérité de l'être lui-même. C'est pourquoi elle (la métaphysique) ne se demande jamais non plus en quelle manière « l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'être » (Aoun, 2016, p. 377). En termes simples, ces propos donnent à entendre que Heidegger n'est pas fervent militant d'une pensée qui occulterait l'humain et prônerait l'amoralité, mais cherche tout simplement à fonder l'éthique dans la spirale du déploiement ontologique, de sorte que l'éthique puisse correspondre à la nature de l'être dans l'existence humaine. À vrai dire, Heidegger veut s'employer à établir une éthique émancipée du tutorat de la métaphysique occidentale qu'il a tant véhémenté. Une éthique qui, bien entendu, épousera le dynamisme exalté de l'entrée en présence de l'être lui-même. En un mot, une éthique fondée sur l'être.

Dorénavant, avec Heidegger, c'est une éthique qui a pour point d'ancrage l'être. En effet, si Heidegger se méfie d'une éthique encore amarrée à la métaphysique occidentale, c'est parce qu'il estime que l'ouverture de l'homme à l'être est l'unique éthique qui puisse s'harmoniser avec la totalité de l'étant. Puisque la nouvelle pensée de la réconciliation de l'être et du politique est régie par des lois qui ne s'affilient en rien à la métaphysique occidentale, si bien que toute tentative de fonder l'éthique sur cette base est vouée à l'échec. Ainsi la nouvelle approche du fribourgeois privilégie foncièrement l'insertion de l'homme dans l'horizon de l'être pour asseoir une éthique ontologique. À cet égard, le rapport de l'homme à l'être subit une modification radicale, à tel point que l'homme devient éthiquement responsable de ce que l'être lui accorde de voir et d'éprouver dans l'existence de la société. En un tel sens, Heidegger ne parle plus d'éthique en tant que discipline visant à codifier le statut de l'étant humain. C'est pourquoi Aoun (2016, p. 387) déclare que « c'est la pensée elle-même qui, d'un seul tenant, devient un engagement éthique en faveur de l'avènement de la vérité ». Alors, la nouvelle acception d'une éthique ontologique heideggérienne

s'efforce d'assumer les implications de la réconciliation entre être et politique. Dans cette perspective, la question de l'être enveloppe la totalité de ce qui pourrait concerner l'homme dans son exister social. Qui plus est, les rapports humains à l'intérieur de la société font partie intégrante du questionné ontologique. Ils (les rapports humains) révèlent la nécessité incontournable qui affecte tout acte humain dans l'engagement de la vérité de l'être. À ce titre, « penser est l'engagement par l'être pour l'être ». Comme telle, une pensée qui s'adonne totalement à une éclaircie de la portée ontologique de chaque homme, doit s'engager à fond dans la vérité de l'être pour mieux appréhender le rapport social. Par conséquent, la pensée s'offre en elle-même comme une éthique ontologique, un engagement en faveur de la vérité de l'être visant à transformer la société en un bastion de prédilection pour l'accomplissement de « l'instance et du séjour ekstatique de l'homme et de la communauté » (Aoun, 2016, p. 387). Tout bien considéré, la responsabilité éthique est suspendue à l'identification du sens de l'être. En ce sens que le comportement éthique doit s'aligner sur le sens jamais clos de l'être.

Par ailleurs, la pensée de l'être et la pensée du devoir ont une même source commune de jaillissement et de déploiement. La pensée de l'être implique la pensée du devoir, dès lors que être et devoir tendent à fusionner. En effet, l'être dans son dynamisme d'éclosion et de dissimulation et le devoir, règne une entente issue de la réconciliation de l'être et du politique si bien que cette harmonisation trouve son fonctionnement dans le dynamisme de cohésion qui replace la société au cœur de l'existence de l'homme. C'est dans ce contexte ontologique que Heidegger insère l'éthique. On pourrait dire qu'entre l'éthique et l'ontologie s'arrête toute différenciation. Car « la pensée de l'être qui cherche à cerner la réalité du séjour humain dans la cité n'est ni simplement éthique ni non plus ontologique » (Heidegger, 1990, pp.118-119). Mais c'est une pensée de la réconciliation et de l'harmonisation qui donne sens à l'éthique ontologique, puisqu'elle engage l'homme dans la sauvegarde du séjour commun des hommes. L'inscription de l'éthique dans l'œuvre heideggérienne se trouve donc localisée au niveau de la réconciliation entre être et politique et ne manquerait pas de se répercuter au sein de l'existence humaine. Le disant, Heidegger réfute d'un seul coup toutes les affirmations sans fondement selon lesquelles le penser ontologique se passerait de l'éthique. Ainsi, Heidegger nous laisse entendre que l'éthique ne peut se fonder que sur son attitude à

révéler dans le séjour de l'homme la totalité de l'effectuation de l'être. Si le séjour de l'homme sur la terre et dans la lumière de l'être est lui-même la source de l'éthique, et si cette éthique est intimement tributaire de la manière dont l'homme effectue son séjour, alors la société heideggérienne est invitée à forger les normes de l'existence sociale à partir de la vérité de l'être.

Au regard de ce qui précède, notons que la puissante réconciliation entre être et politique débouche sur une éthique ontologique. Pour le dire simplement, ce sont ces deux termes qui permettent d'appréhender le concept d'éthique dans le penser heideggérien, voire nécessaire au maintien de l'unité au sein de la communauté. Une éthique qui respecte la fusion entre le champ de l'être et le mouvement d'ouverture de l'homme. Cette éthique devient également le creuset d'un dialogue entre membre de la communauté. D'où notre intitulé le Dialogue social Heideggérien : quel enjeu pour notre époque contemporaine.

3. Dialogue social Heideggérien : quel enjeu pour notre époque contemporaine

Ici, il s'agira de trouver les matériaux du dialogue social heideggérien pour penser l'essence des différents dialogues qui ont cours dans les rapports humains. En effet, l'échange de la parole n'a de sens que lorsqu'il exprime la réelle confrontation des opinions et non pas la liquidation intempestive des différends comme c'est le cas dans nos différentes régions africaines. En ce sens, Heidegger (1990, p. 23) écrit que « la cause de la pensée serait meilleure, si déjà s'y rencontraient des tenants de vues opposées, et non des adversaires ». Pour lui, pour un meilleur dialogue social, il faut que les opinions contraires puissent s'exprimer sans que celui qui les tient ne soit inquiété tout comme être jeté en prison, comme c'est le cas dans bon nombre de pays. Cette attitude porte une atteinte grave au principe de contradiction dont Hegel (1993, p. 171) mentionnait qu'elle est la vie elle-même. Dans le dialogue, chacun doit renoncer à la maîtrise étouffante des différences et inciter chacun à révéler l'ampleur de sa singularité. De telle façon, le dialogue social vise à rendre actuel et pertinent l'engagement réciproque dans le destin commun partagé avec les membres de la communauté. Ainsi, « c'est dans la communication et dans le combat que se libère toute la puissance du destin commun » (Heidegger, 1986, p.449). Les guerres ne

deviennent imminentes que lorsque le dialogue cesse. Cependant, pour qu'un échange soit véridique, il faut que soient observées certaines exigences inhérentes à l'essence même de la parole. Comme tel, le respect de la différence en est la première. N'est-ce pas ce que M. B. Aoun (2016, p. 490) appelle « la sagesse du dialogue » ?

À la réalité, le dialogue qui favorise le respect des différences risque de devenir stérile s'il se cristallise autour de ce qui sépare. Les différences ne sont justifiées que par rapport à l'unique recherche de la vérité de l'être. Si l'homme doit dialoguer, c'est justement parce que les interlocuteurs sont fascinés par la splendeur de la vérité qui provient de l'étant qui se trouve en face. Le véritable dialogue auquel Heidegger nous invite est donc la meilleure incarnation d'un régime de liberté qui accorde aux étants le pouvoir de se livrer et communiquer dans la pleine fidélité leur vérité et dans le respect des différentes perspectives sous lesquelles la parole est susceptible de les atteindre. C'est pourquoi, A. Renaut et L. Ferry (1988, p. 57) disaient que « l'être se veut être parole ». Puisque toute parole doit emprunter la voie de l'être dans le débat, et tout débat doit laisser émerger la vérité même de la réalité sur laquelle porte le discours prononcé, non pas sur ses ambitions personnelles et les intérêts de son clan électoral mais, bien entendu, sur le fond de la problématique qui a nécessité l'émergence du dialogue. Par ailleurs, pour éviter le danger dans les débats stériles, la société doit faire prévaloir son entente initiale sur la nécessité de laisser se concrétiser la vérité de l'être dans chaque affaire commune. Pour Heidegger (1986, p. 211), « il n'y a de réplique donnée que directement issue de l'entendre où ce sur quoi il est parlé se trouve déjà partagé dans l'être-avec ». En d'autres termes, le débat ne peut avoir lieu que sur un terrain de commune appartenance à la vérité de l'être. Mieux encore, dans la lutte et le conflit, le dialogue est aussi réconciliation et harmonisation. De ce fait, « la réconciliation délivre les lutteurs et leur donne un droit légal, c'est-à-dire propre à chacun, d'être ce qu'ils sont » (Aoun, 2016, p. 494).

Il va sans dire que toute possibilité de dialoguer sans fondement voire dans le vide perd sa crédibilité sans l'enracinement dans l'être qui est au fondement de tous les étants. Car, l'homme qui séjourne dans la proximité de l'être doit éprouver « une entente réciproque », (Aoun, 2016, p. 492), avec les autres hommes. En un tel sens, l'entente constitue une convention, au sens de s'accorder, de reconnaître unanimement, sur une chose en tant que le même ; cette chose n'est rien d'autre que notre commune appartenance à la vérité

de l'être. C'est toujours dans la même veine que Heidegger (1971, p. 449) souligne fortement que « l'entente est le suprême combat livré pour des buts essentiels qu'une humanité érige au-dessus d'elle-même ». Par ce propos, Heidegger cherche à traduire le dynamisme d'une existence aux prises avec les défis de la décision collective qui prend également en compte l'écoute de l'autre dans ce cas de figure.

Du reste, la société ou la communauté est comparée à un dialogue où les membres sont appelés à s'entendre les uns les autres. Ainsi dans la société, « nous sommes un dialogue, et cela veut dire : nous pouvons ouïr les uns des autres », écrit Heidegger (1973, p. 49). Pour lui, il y a une nécessité d'établir une étroite connexion entre le dialogue et l'écoute des autres. Il est besoin d'écouter les uns et les autres dans le déroulement d'un dialogue dont la parole devient le fil d'Ariane. Tout cela semble indiquer que, chez lui, toute parole qui ne suscite pas l'écoute est vouée à l'échec. Car elle ne correspond pas à la nature du dialogue. L'écoute est inséparable du débat ; lequel rend possible la réplique de l'autre, la manifestation de son altérité. Alors, « tout dire doit faire surgir avec lui le pouvoir-entendre », assène Aoun (2016, p. 493). Ce qui signifie que l'écoute doit être proportionnel à l'accueil de la parole et de l'autre. Puisque l'autre est inséparable de la parole, il va sans dire que la communication avec les autres serait « un moment constitutif » de la parole (E. Wolff, 2007, p. 194). La véritable parole, celui qui conduit l'autre vers lui-même, suscite spontanément l'écoute attentive. C'est en celle-ci que se constitue l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif. Comme tel, c'est la parole qui accomplit le partage de la co-affection et de la compréhension de l'être-avec. Il devient clair que la parole en tant que partage repose sur le fait que « le *Dasein* est seulement son ouverture en tant qu'être-avec les autres qui - dans sa structure triple de co-affection, co-compréhension et communication - constitue cette ouverture dans son ampleur vraie, à savoir comme ouverture-avec » (J. Grondin, 2019, p.195).

Ainsi, tous ceux qui cherchent à insérer leur écoute dans la sphère de la vérité, ouvert par la communication orale, par l'échange délibératif, par l'entretien, doivent pouvoir ramener vers leur être authentique. Dans le dialogue, chacun porte l'autre au-dessus de lui-même, parce que le dialogue fait ressortir « l'altérité de l'autre et ramène l'ipséité » (Wolff, 2007, p. 192), dans les limites de sa finitude, car la parole échangée dans le dialogue contribue, à bien des égards, à l'édification du bien de la société. Somme toute, le dialogue social

heideggérien pourrait constituer un levier important pour l'équilibre d'une société dont le dialogue est rompu. Car au centre de ce dialogue se trouve la parole, l'écoute, le débat qui est une richesse incommensurable. C'est pourquoi Heidegger nous invite à nous en approprier pour nous éloigner un tant soit peu des conflits qui nous assaillent.

Conclusion

En définitive, ce cheminement avec le père de l'ontologie fondamentale (Heidegger) nous a permis de déceler une pensée de l'espace social dans son penser philosophique, quand bien même sa pensée reste parfois silencieuse sur ces questions. Cependant, quand nous voyons de plus près avec les yeux de l'esprit, il va sans dire que Heidegger n'est pas resté en marge des questions sociales. Pour lui, toute préoccupation sociale doit se préoccuper de la vérité de l'être qui constitue le socle abyssal de toute ad-venance sociétale. Avant toute chose, il faut d'abord questionner en direction de ce qui le constitue véritablement. Chez lui, c'est la vérité de l'être qui est le versant profond ou l'essence de tous les étants. Par conséquent, penser l'espace social, lui permet de le loger dans le couloir ontologique afin de comprendre l'équilibre d'une société ou communauté débarrassée de tout ce qui pourrait entraver son meilleur fonctionnement. Cette indication de Heidegger est de la plus grande portée, car il réfute d'un seul coup toutes les affirmations sans fondement selon lesquelles le penser ontologique de Heidegger se passerait de l'éthique. La spécificité de l'éthique heideggérienne consiste donc dans l'élargissement du champ de l'éthique aux dimensions du séjour social de l'homme. Ainsi penser l'être de l'espace social, permet à Heidegger de déterminer une éthique ontologique qui, à bien des égards, favorise la réconciliation entre être et politique. La pensée de la réconciliation propose une conception de l'éthique susceptible d'assigner à l'homme son *ethos* à l'intérieur de la société. Cette réconciliation va déboucher sur un dynamisme de cohésion qui remplace le monde des apparences et le monde de la vérité au cœur de l'existence de l'homme.

Références bibliographiques

- AOUN Mouchir Basile, 2016, *La Cité humaine dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, L'Harmattan.
- ARISTOTE, 1965, *Éthique à Nicomaque*, Trad. Par J. Voilquin, Paris, Flammarion.
- GRONDIN Jean, 2019, *Comprendre Heidegger, L'espoir d'une autre conception de l'être*, Paris, Hermann.
- FERRY Luc et Renaut Alain, 1988, *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset & Fasquelle.
- GRONDIN Jean, 2011, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, P.U.F.
- HAAR Michel, 1983, *Heidegger et Cahier de l'Herne*, Paris, Herne.
- HEGEL G. W. F., 1993, *Phénoménologie de l'Esprit I*, Trad. Par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, 1971, *Nietzsche I*, trad. Par P. Klossowski, Paris, Nerf Gallimard
- HEIDEGGER Martin, 1973, *Approche de Hölderlin*, trad. Par H. Corbin, J. Launay, Paris, Tel Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, 1985, *Être et temps*, Trad. Par E. Martineau, Paris, Authentica.
- HEIDEGGER Martin, 1986, *Être et temps*, Trad. Par F. Vezin, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER Martin, 1988, *les hymnes de Hölderlin*, trad. Par F. Fédier et J. Hervier, 285 p.
- HEIDEGGER Martin, 1990, *Question III-IV*, trad. J. Beaufret, Fédier et al
- LEVINAS Emmanuel, 1961, *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhof.
- SALANSKIS Jean-Michel, 1997, *Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres.
- WORLFF Ernst, 2007, *De l'éthique à la justice : langage et politique dans la philosophie de Levinas*, Netherlands, Springer.