Heidegger

à plus forte raison

Massimo Amato
Philippe Arjakovsky
Marcel Conche
Henri Crétella
Françoise Dastur
Pascal David
François Fédier
Hadrien France-Lanord
Matthieu Gallou
Gérard Guest
Alexandre Schild

fayard

Heidegger

à plus forte raison

Massimo Amato
Philippe Arjakovsky
Marcel Conche
Henri Crétella
Françoise Dastur
Pascal David
François Fédier
Hadrien France-Lanord
Matthieu Gallou
Gérard Guest
Alexandre Schild

fayard

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

MARTIN HEIDEGGER

MARTIN HEIDEGGER

FRANÇOIS FÉDIER

I

FRANÇOIS FÉDIER

ANNEXES

I

II

MASSIMO AMATO

I - COMMENT ?

II - POURQUOI ?

ALEXANDRE SCHILD

MATTHIEU GALLOU

II

PHILIPPE ARJAKOVSKY

PASCAL DAVID

VERS UNE POLICE DE LA PENSÉE ?

DE LA REGRETTABLE CONFUSION ENTRETENUE ENTRE NAZISME ET JUDAÏSME

UN CONTRESENS RADICAL

LE MÉPRIS DE LA LANGUE DE GOETHE

NOTE SUR UNE NOTE

UNE ENQUÊTE DE MORALITÉ

LE MOT DE LA FIN

ANNEXE

HADRIEN FRANCE-LANORD

QUELQUES PRINCIPES POUR BIEN CALOMNIER

NIER LES TEXTES POUR FABRIQUER UNE FAUSSE PIÈCE À CONVICTION

FAIRE MENTIR PAUL CELAN

LE RÉVISIONNISME INVERSÉ

L'IMPOSTURE MÉDIATIQUE ET L'EFFONDREMENT UNIVERSITAIRE

MÉTAPHYSIQUE, ANTHROPOLOGIE, RACISME

LE DÉFAUT DE MÉDITATION ET L'IMPOSSIBILITÉ DE DÉPASSER LE NAZISME

L'IMAGE HABITUELLE DE DESCARTES

GÉRARD GUEST

I - LA DÉFIGURATION : UNE LOGIQUE D'INQUISITION

II - LE « MAÎTRE-ARGUMENT»: UNE DOUBLE IGNORANCE

III - L'ACCUSATION DE « NÉGATIONNISME » : UNE MONSTRUEUSE CALOMNIE

III

MARCEL CONCHE

FRANÇOISE DASTUR

HENRI CRÉTELLA

I - LE TRANSFERT ÉTHIQUE

II - LE TRANSFERT ESTHÉTIQUE

III - LE TRANSFERT PSYCHOLOGIQUE

Sur les auteurs

© Librairie Arthème Fayard, 2007.
978-2-213-63975-8

Le texte qui suit – rédigé en 1946, et édité sous le n° 188, p. 421 sq., *dans le tome 16 de l'*Édition intégrale *– se distingue des autres brefs écrits où Heidegger fait le point sur sa situation universitaire, après que ses collègues de Fribourg-en-Brisgau, ceux de la « Commission politique d'épuration de l'université » ont réussi (fin 1945) à empêcher sa complète réintégration, que prévoyaient pourtant les autorités d'occupation françaises (voir sur ce point les informations qu'apportent les notes – en particulier la note 71 – dans : Martin Heidegger,* Écrits politiques, *Paris, Gallimard, 1995).*

Vers cette époque, Heidegger rédige plusieurs textes sous forme de dialogue – ce qui explique le début de Mis à l'écart. *Il est probable qu'il envisageait d'écrire un texte sous cette forme, qui lui aurait permis d'entrer plus avant dans tout le contexte de cette question. Mais, très vite, la précision de ce qu'il s'agit de cerner l'éloigne de la forme dialoguée, et le ramène à la concision qui sied à la relation de* faits. *Ainsi cette page peut-elle être considérée comme une première tentative en direction du texte qui porte le titre* Le rectorat 1933-1934. Faits et réflexions.

MARTIN HEIDEGGER

Meine Beseitigung

Du wunderst Dich mit manchen anderen darüber, daß meine »Entnazifizierung« immer noch nicht erledigt ist. Das läßt sich leicht erklären. Meine Beseitigung hat im Grunde mit Nazismus gar nichts zu tun. Man spürt in meinem Denken etwas Unbequemes, vielleicht sogar Unheimliches, was man weg haben möchte ; daß man sich gleichzeitig dafür interessiert, ist nur ein Beweis dafür. So wenig ich je auch nur einen Tag bei einer maßgebenden Stelle der Partei etwas galt oder gar durchsetzte, so entschieden wurde ich vom Kirchenregiment abgelehnt ; so scharf die Russen, d. h. der europäisch kommunistische Technizismus (nicht Rußland) mein Denken bekämpft, so klar zuwider ist es der anglo-amerikanischen Technokratie.

Und es wäre schlimm, wenn all dies nach irgendeiner Hinsicht anders wäre. Doch ich gestehe gern, daß all dies auch schwer zu tragen ist und ich oft am Erliegen bin – zwar nicht im Denken des Zudenkenden, aber im Durchtragen solchen Denkens durch das Dasein.

MARTIN HEIDEGGER

Mis à l’écart

Tu t’étonnes, et tu n’es pas le seul à t’étonner, que ma « dénazification » n’ait toujours pas été réglée. Cela s’explique facilement. La mise à l’écart dont je fais l’objet n’a au fond rien à voir avec le nazisme. On subodore dans la manière dont je pense quelque chose de gênant, sinon même d’inquiétant, dont on aimerait bien être débarrassé ; qu’en même temps on y prête tant d’attention n’en est qu’une preuve de plus. Je n’ai jamais eu, fût-ce un seul jour, le moindre poids auprès d’une quelconque instance importante du Parti, sans parler d’y faire passer quoi que ce soit – tout comme j’avais été rejeté sans hésitation par les autorités ecclésiastiques ; quant aux Russes, plus exactement le technicisme européen sous son visage communiste (je ne parle pas de la Russie elle-même), ils attaquent ma pensée avec la même rage que met la technocratie anglo-américaine à y voir un ennemi déclaré.

À bien des égards, ce serait mauvais signe qu’il en fût autrement. Néanmoins j’admets bien volontiers que tout cela n’est pas facile à porter, et que je suis souvent au bout de mes forces – non pas certes relativement à la tâche de penser ce qui est à penser, mais relativement au fait d’avoir à soutenir jour après jour dans mon existence l’effort que demande de penser ainsi.

Auch läßt sich bei solchen Umständen verstehen, daß diejenigen, die früher einmal »Anhänger« und »Freunde« oder ähnliches waren, jetzt mit Rücksicht auf ihre Familie, auf ihre Stellung, auf die Chancen ihres eigenen Geltens, sich vor sich selbst damit herausreden, »daß Heidegger ein heißes Eisen sei«. Womit man zugestanden hat, daß man sich die Hände nicht verbrennen möchte, es aber in der Ordnung findet, falls dieses glühende Ding in die eigene Glut verlöscht. Es wäre seynswidrig, wenn es anders wäre.

Aber auch hier ist es noch gut, auf der Hut zu bleiben vor jenen Streichen, die uns noch bei der strengsten Selbstkritik die Eitelkeit spielt.

Ich schweige im Denken nicht erst seit 1927, seit der Veröffentlichung von »Sein und Zeit«, sondern in diesem selbst und vorher ständig. Dieses Schweigen ist die Bereitung der Sage des Zu-denkenden und dieses Bereiten ist das Er-fahren und dieses ein Tun und Handeln. Allerdings »existierend«, ohne ein Engagement nötig zu haben.

Dans de telles circonstances, il est aussi très compréhensible que ceux qui ont été naguère « favorables » et « amis », ou quoi que ce soit de ce genre, se sentent aujourd'hui obligés, considérant leur famille, leur situation, le déroulement futur de leur carrière, de se tirer d'affaire en convenant que « Heidegger est bien un cas brûlant ». Par quoi l'on a déjà concédé qu'il ne saurait être question de s'y brûler les doigts, et que l'on trouverait à l'occasion normal que cette chose brûlante finît, à force de flamber, par s'éteindre. Il serait contraire à toutes les lois de l'être qu'il en soit autrement.

Cela dit, restons sur nos gardes : la fatuité risque toujours de nous jouer des tours en dépit de nos plus rigoureux efforts d'autocritique.

Quant à penser, je n'y garde pas le silence seulement depuis 1927, date de la publication de *Être et temps*, mais déjà dans ce livre ; même avant, je n'avais cessé de le garder. Garder le silence, c'est se préparer à *dire* ce qui est à penser. Et cela, c'est une expérience [« expérience », là où vous laissez venir à vous ce dont il s'agira ensuite, chez vous, de refaire tout le parcours d'arrivée sur vous], et c'est cela qu'on appelle agir – à condition toutefois de ne pas oublier, d'abord, d'y « exister », ce qui ne nécessite par ailleurs aucun « engagement ».

Les onze auteurs du présent livre tiennent à remercier Claude Durand et tous ses collaborateurs pour avoir rendu possible la publication de *Heidegger, à plus forte raison*.

Alors qu'il avait été accepté chez un autre éditeur, que les épreuves en avaient été corrigées et que sa sortie était imminente, ce livre a été accusé, dans une campagne semi-publique de désinformation, d'être un ouvrage « négationniste » (*sic !*). Malgré l'évidente incongruité de cette imputation (car, n'en déplaise à l'auteur du pamphlet, *nier* – en exposant scrupuleusement les raisons qui obligent à le faire – qu'un pamphlet apporte des « révélations sensationnelles », ce n'est pas faire œuvre de négationnisme, mais bien de salubrité), l'éditeur qui s'était engagé à publier le livre a inconsidérément jugé une menace d'action judiciaire suffisamment redoutable pour devoir renoncer à le faire.

Cette décision portait gravement préjudice au livre comme à ses auteurs en laissant croire qu'ils pourraient être coupables de ce dont on prétendait les accuser. La publication suspendue, impossible pour le public de prendre connaissance des pièces du dossier et de constater que seule la peur d'être démasqué explique qu'une si grave accusation soit lancée.

Les éditions Fayard entendent que de telles pratiques de censure ne deviennent pas monnaie courante dans notre pays.

C'est un honneur pour nous que *Heidegger, à plus forte raison* paraisse dans une maison qui veille avec intransigeance à ce que soit sauvegardée la possibilité d'un véritable débat.

FRANÇOIS FÉDIER

Avant-propos

Les textes ici rassemblés ont en commun d'avoir été suscités par le singulier battage médiatique qui a suivi la publication des « révélations » d'un livre étrange, qu'il vaudrait mieux, pour coller à la réalité, qualifier de livre complètement « déjanté ». Le titre à lui seul (*Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*) trahit déjà l'atmosphère de non-sens dans laquelle se meut l'auteur. La *philosophie* est-elle donc pour lui une sorte de « container » neutre, où il serait possible de fourrer à volonté n'importe quelle ordure ?

Et pourtant, l'accueil qu'a reçu ce livre a été largement favorable, aussi bien dans une presse *bien-pensante* qu'à la radiodiffusion d'État. L'étonnant, en l'occurrence, c'est qu'un livre dont le but est explicitement d'obtenir la *mise à l'index* (!) d'une œuvre philosophique jusqu'ici considérée comme l'une des plus importantes du XX^e^ siècle n'ait pas été examiné avec soin par ses premiers lecteurs. Ceux-ci ne se sont pas même interrogés, par exemple, pour vérifier si l'argumentation censée justifier cette mise à l'écart présentait la moindre garantie de sérieux. L'ouvrage en question a été au contraire salué précipitamment comme s'il était une nouvelle victoire des Lumières sur les ténèbres.

Vers la fin de 1906 (après la mémorable empoignade qu'avait provoquée l'adoption des lois de séparation de l'Église et de l'État), le ministre du Travail d'alors, René Viviani, dans un grand élan, s'était adressé aux députés du Palais-Bourbon en ces termes :

> *Nous avons dit à l'homme qui s'arrête au déclin du jour, écrasé sous le labeur quotidien et pleurant sur sa misère, nous lui avons dit qu'il n'y avait, derrière les nuages que poursuit son regard douloureux, que des chimères célestes, et d'un geste magnifique nous avons éteint, dans le ciel, des lumières qu'on ne rallumera plus. (Applaudissements prolongés à gauche.)*

Charles Péguy, rapportant cette envolée, se contente de remarquer : « C'est ici aussi la première fois depuis que le monde existe qu'un romantique nous présente comme étant magnifique un geste qui consiste à éteindre des lumières. »

S'agissant de Heidegger, la « thèse » est désormais bien plus radicale : il ne saurait même plus être question de lumières chimériques. L'auteur répète, il martèle à longueur de pages que la « pensée » de Heidegger ne fait qu'un avec le nazisme. Aussi la tâche n'est-elle plus d'éteindre des lumières, mais de révéler à quel point l'ensemble du monde savant s'est stupidement laissé gruger en prenant pour lumière quelque chose dont on n'atteindrait pas même la vraie nature en parlant à son propos de *trou noir*. Entre le combat des braves républicains anticléricaux et celui de notre nouveau saint Georges, la différence est de taille : les premiers ne renversaient encore que la « superstition »; il s'agit à présent de terrasser l'engeance, enfin identifiée, du Mal.

Ce que n'ont toutefois pas perçu les premiers encenseurs du livre (et pour cause !), c'est que cette accusation, en elle-même fabuleuse, s'accompagne d'une « démonstration » singulièrement incongrue. Incongrue, dis-je bien, en ce sens que s'y produit une effarante régression dans la manière de faire apparaître la prétendue culpabilité dont on cherche à accabler l'accusé. Cette régression vers un passé archaïque – mais toujours latent, même à un stade avancé de civilisation, comme l'est le cerveau reptilien – consiste à revenir à un type de mentalité où ce n'est pas ce qu'a fait un homme, mais ce qu'il est, où ce n'est pas la qualité d'un acte, mais la nature d'un être, qui entraîne condamnation. Dans une société de caste comme était celle des anciens Indiens, les *parias* forment cet ensemble d'êtres qui sont par définition tenus à l'écart de l'humanité. On les appelle aussi les *intouchables* – le moindre contact avec eux (ne serait-ce que visuel) est réputé affecter celui qui le subit d'une souillure dont il aurait impérieusement à se purifier aussitôt.

Que de telles régressions menacent toujours, c'est ce que l'on peut vérifier chaque fois qu'un crime particulièrement odieux est commis. Souvenons-nous ainsi de cette affaire lamentable, il y a quelques mois dans le nord de la France, où un juge d'instruction un peu trop novice,

paraît-il, a fait jeter en prison un certain nombre d'innocents simplement parce que ces derniers étaient soupçonnés de sévices sexuels à l'encontre d'enfants. Dans une telle affaire, ce qui se passe, c'est que l'horreur que suscite la simple idée d'un crime de ce genre vient, par une sorte de choc en retour, accabler celui ou celle qui n'en est que soupçonné ; de sorte que le seul fait de *pouvoir être soupçonné* pèse déjà sur un innocent comme une charge dont on lui demande raison.

Avec le crime sans commune mesure qu'a été le nazisme, la situation est particulièrement favorable pour porter accusation en tirant parti du réel poids d'horreur qui accompagne le *crime contre l'humanité*. Dire de quelqu'un qu'il était nazi, c'est le mettre d'emblée en posture de criminel. Et c'est surtout, dans une inversion caractéristique de toutes les procédures juridiques civilisées, inverser la charge de la preuve : ce n'est plus à l'accusateur de démontrer sans possibilité d'erreur, devant un jury soigneusement recruté pour son impartialité, que l'accusé a commis le crime pour lequel il comparaît ; c'est maintenant à l'accusé de trouver moyen, face à un public monté contre lui, de faire entendre qu'il est accusé à tort.

Dans le livre qui nous occupe, Heidegger est à chaque page désigné comme « nazi ». Si l'on examine sur quelle base l'allégation se fonde chaque fois, on ne tarde pas à remarquer l'étonnant cercle vicieux qui en est le ressort : Heidegger est nazi parce qu'il a, pendant quelques mois, soutenu le régime hitlérien ; mais s'il a soutenu ainsi le régime hitlérien, c'est parce qu'il était par avance lui-même nazi.

Le cercle vicieux repose lui-même sur la double acception du terme « nazi », dont il importe par conséquent de lever l'équivoque.

Nazi est à l'origine un sobriquet. Dès le début des années 1920, les sociaux-démocrates étaient désignés chez les militants communistes allemands par le sobriquet de *sozi* [1] ; aussi, quand les hitlériens commencèrent à faire parler d'eux, ces mêmes militants communistes forgèrent sur ce modèle le terme sarcastique *nazi* pour se moquer des sympathisants d'Hitler. Mais ce terme qui, au départ, n'était qu'un instrument de l'*agit-prop* communiste, a vu sa signification peu à peu s'étendre pour devenir le pur et simple abrégé du mot « national-socialisme ». De sorte que « nazi » a pu s'appliquer d'abord à un «

sympathisant », c’est-à-dire à quiconque s’est senti à un moment donné en accord avec tel ou tel acte de gouvernement du nouveau chancelier, et ensuite à un individu ayant donné son adhésion pleine et entière à la « doctrine » raciste où se résume pour nous à présent l’essentiel du national-socialisme.

C'est bien un fait que Heidegger, pendant près d’un an, a assuré le régime qui s’était installé fin janvier 1933 d’un soutien appuyé. Si c’était ce fait qui constituait la base de l’accusation, il serait possible de porter à la connaissance de tous ceux que cette affaire intéresse que ce soutien public ne s’étend pas à l’ensemble des mesures qui furent prises dès les premiers mois du régime. Autrement dit, il serait possible de signaler que cet engagement, loin d’être inconditionnel, était au contraire chaque fois motivé par ce qu’à l’époque Heidegger jugeait (à tort ou à raison) comme acceptable. Il serait loisible de discuter, dans un effort soutenu de part et d’autre pour garder raison, de la pertinence ou non de cet engagement. Ce qui, cependant, est avéré, c’est que Heidegger n’a nullement caché (et cela sans attendre la fin de la Seconde Guerre mondiale) que son engagement avait été une grave erreur. J’ai quant à moi, depuis près de quarante ans, écrit en toutes lettres la même chose. Mais comme je tiens compte de ce qui a suivi cet engagement, c’est-à-dire de tout le prodigieux travail d’approfondissement critique qu’a fourni Heidegger dès son désengagement, je puis proposer à l’appréciation de mes lecteurs une thèse absolument contraire à celle du livre en question. Cette thèse contraire peut se formuler comme suit : malgré un engagement résolu en faveur d’un régime dont il n’a malheureusement pas su pressentir le potentiel de nocivité, Heidegger s’en est désengagé, *et il a entrepris une critique fondamentale* de ce qui en fait un régime suprêmement dangereux. En ce sens parfaitement clair, il ne peut pas raisonnablement être accusé de *nazisme* – étant donné que, dans le sens strict où l’on prend ce terme, « nazisme » désigne aujourd’hui sans la moindre ambiguïté l’intention criminelle d’exterminer tout ce qui s’oppose à la domination d’une race prétendument « supérieure ».

Cependant, chez qui réagit dans l’optique archaïque de la *contamination,* le temps relativement court de l’erreur politique commise par Heidegger semble néanmoins suffisant pour étayer la version

fantasmatique de l'individu souillé une fois pour toutes par le Mal, et devenu ainsi une sorte de Nosferatu cherchant à répandre partout sa morsure afin qu'il n'y ait plus au monde que des vampires. Face au nazisme réel et à ses crimes, on ne sait plus trop si c'est par le ridicule ou bien par l'obscène que de telles élucubrations sont odieuses.

Mais tout ne se réduit pas ici à déblatérer contre Heidegger. Le factum en question a une autre fonction, dont nous voyons déjà se dessiner les contours dans les relais médiatiques qui lui font écho, relais qui sont symptomatiquement internationaux. Deux exemples, seulement : dans un quotidien italien par ailleurs apparemment sérieux, le *Corriere della Sera* du 3 juin 2005, on a pu lire comme titre du compte rendu signé Frediano Sessi : « Quando Heidegger scriveva discorsi per il Führer » (« Quand Heidegger écrivait des discours pour le Führer ») *(sic !)*.

Ce qui, dans le livre, ne pointe encore qu'à titre d'hypothèse avancée sous la forme chafouine d'une piste à suivre éventuellement un jour par de nouveaux « chercheurs » est proposé par ce journaliste en tant que fait établi, que des lecteurs mal informés prennent dès lors comme une « révélation », laquelle ne manquera pas de modifier de fond en comble l'*image* qu'ils se faisaient de Heidegger.

En France, dans l'hebdomadaire *Télérama* (n° 2891), c'est le même bobard qui est propagé par la plume de X. Lacavalerie, sous une forme toutefois plus *soft* : « On sait *(sic !)* que Heidegger était, sinon l'auteur, du moins l'inspirateur direct de certains discours du Führer. »

La propagation, dans des organes de presse différents, de l'« information » (les guillemets s'imposent, car il s'agit bien là, répétons-le en toute netteté, de *diffamation caractérisée*) laisse entrevoir l'objectif de la manœuvre en cours. Comme le disait l'expert toujours incontesté en ces matières que reste Adolf Hitler lui-même : « La propagande doit se limiter à un petit nombre d'objets, et les répéter constamment. »

Ce qui se passe sous nos yeux est une opération de désinformation dont le but est d'asséner comme fait avéré une supputation plus qu'aventureuse.

Machiavel notait déjà en toute sobriété vers le début du XVI^{e} siècle :

> Lorsque se produit une erreur dans laquelle tombent tous les hommes, ou la plupart d’entre eux, je ne crois pas qu’il soit mauvais d’y revenir plusieurs fois pour la condamner.

C'est ainsi que les textes publiés dans le présent livre se consacrent à la tâche de démasquer ce qu’a de forcené la tentative d’égarement du public qui se produit en ce moment au sujet de la personne et de l’œuvre de Martin Heidegger. Dans notre livre, il est sans cesse fait appel à l’esprit critique du lecteur. *Heidegger, à plus forte raison* invite donc chacun à vérifier rationnellement tout ce qui est avancé – c’est bien le moins que peut demander l’exercice de l’esprit philosophique.

Juillet 2005

1 *Nazi* est formé de manière analogue à *sozi* (qui sont les deux premières syllabes du mot *Sozi*alismus) à partir de deux syllabes de : *Na*tional-So*zia*lismus. *Sozi*, c’est à peu près notre vieux terme populaire « socialo ».

I

FRANÇOIS FÉDIER

Faux procès

> Peu à peu j’ai découvert que la ligne de partage entre le bien et le mal ne sépare ni les États ni les classes ni les partis, mais qu’elle traverse le cœur de chaque homme et de toute l’humanité. Cette ligne est mobile, elle oscille en nous avec les années. Dans un cœur envahi par le mal, elle préserve toujours un bastion de bien. Dans le meilleur des cœurs – un coin d’où le mal n’a pas été déraciné.
>
> *Alexandre Soljénitsyne*

« Tout ce qui est excessif est insignifiant » – au stade du nihilisme où nous sommes, ce propos a presque entièrement perdu le pouvoir d’inspirer la moindre prudence. Car il ne s’agit plus que de dépasser chaque jour ce qui avait été atteint la veille. Ce que l’on continue de nommer « le progrès » se mesure à la capacité de faire monter sans cesse l’enchère. Certes, chacun sait obscurément qu’une telle course est proprement insensée. Mais le reconnaître au grand jour est d’autant plus coûteux qu’autour de soi, c’est bien à cette sorte de quitte ou double que tous semblent s’être voués.

Cela se voit même dans le domaine intellectuel. La régularité, l’insistance avec laquelle, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, a eu lieu dans les médias une véritable escalade concernant ce qu’on appelle « l’affaire Heidegger », ne peut que rendre perplexe. L'obstination employée dans cette entreprise a déjà en soi quelque chose d’inhabituel, ce qui d’emblée incite à ne pas la regarder comme une banale opération de dénigrement. D’un autre côté, une telle succession d’attaques signale aussi que, malgré le peu de bienveillance manifesté par les grands canaux classiques d’information à laisser développer les *arguments* que nous aimerions pouvoir soumettre à l’appréciation du public, une résistance parvient à s’exprimer contre ce que l’on voudrait imposer unilatéralement. C'est pourquoi il me faut reprendre la plume

pour conforter ceux qui ne cèdent pas devant la tentative de limiter l'information à une forme sournoise de propagande. Mais je sais d'avance qu'il ne sera sans doute jamais possible de réduire tout à fait au silence une certaine hostilité. Raison de plus pour lui faire savoir qu'il y aura toujours quelqu'un pour contrer sa diffusion et rétablir la vérité.

La caractéristique essentielle de cette hostilité, c'est qu'elle cherche d'abord à rameuter le public contre la pensée et contre la personne de Heidegger (en semant du même coup la suspicion sur ceux qui travaillent à partir de là). Le dernier en date de ces tumultes, le plus explicite et celui par conséquent où l'intention hostile se déclare enfin carrément, c'est le livre d'Emmanuel Faye : *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*. L'avant-dernier émanait de Victor Farias qui avait intitulé le sien : *Heidegger et le nazisme*. Rien qu'en comparant les titres, on voit comment l'accusation infamante a jeté le masque.

Propager que Heidegger aurait introduit le nazisme dans la philosophie, c'est mettre implicitement en cause Heidegger *à titre de criminel*. L'accusation est si grave que tout ce qu'elle a d'insensé en est d'avance escamoté. Or une accusation de ce type ne peut être soutenue sans apporter les preuves irréfutables du crime, si l'on veut toutefois instruire un vrai procès – et non pas, ce qui est le cas en l'occurrence, faire un *faux procès*.

Vrai procès, cela implique : procès où l'incrimination ne doit à aucun moment pouvoir être soupçonnée d'irrégularité. Une accusation appuyée seulement sur des semblants de preuves est par là même déjà suspecte. Mais si elle est portée à l'aide de moyens critiquables, elle s'avère purement et simplement inique. C'est la raison pour laquelle, dans toute procédure civilisée de mise en accusation, la règle s'impose de ne jamais accorder de crédit à une imputation contre laquelle s'élève un doute manifeste. Il suffit alors à la défense de montrer que l'incrimination est plus qu'outrancière et qu'elle prend des libertés avec les méthodes acceptables de mise en accusation, pour que cette dernière puisse être déclarée abusive et rejetée comme irrecevable.

Ainsi y aura-t-il déjà faux procès dès qu'une accusation n'observe pas scrupuleusement la règle qui vient d'être rappelée. Mais que dire lorsque la signification de cette règle est tournée en sens contraire de sa lettre

ainsi que de son esprit ? Autrement dit : quand l’accusation peut se contenter d’avancer les plus hasardeux soupçons pour tenter d’emporter la décision et qu’il n’est systématiquement tenu compte d’aucun fait, d’aucun témoignage, de rien qui pourrait parler en faveur de l’accusé ?

S'agissant du livre d’E. Faye, où l’accusation dépasse tout ce qui avait été atteint jusqu’ici, la première question à poser est bien : comment se fait-il que ce livre n’ait pas aussitôt été identifié comme excessif, dépassant même souvent les bornes du raisonnable, mais qu’au contraire plusieurs présentateurs, dans les journaux et sur les ondes, se soient laissé entraîner à le tenir pour un dossier crédible, sérieusement argumenté, et auquel on peut accorder confiance ?

Pour comprendre cet entraînement, deux niveaux d’explication sont à distinguer. Le premier se situe dans l’ordre de l’apparence : avec ce livre, le lecteur est confronté à l’illusion que créent l’ensemble des citations et références, l’ampleur des renvois, le semblant de compétence et d’objectivité (dont je ne vais pas tarder à montrer quel effet de mirage le rend possible et les conséquences que ce mirage induit). Le second est au contraire bien réel. Pour le saisir, il suffit de prêter l’oreille au potentiel d’intimidation que véhicule la première phrase du livre, celle avec laquelle commence l’*Avant-propos* :

Nous n’avons pas encore pris la mesure de ce que signifie la propagation du nazisme et de l’hitlérisme dans la « pensée », cette lame de fond qui s’empare progressivement des esprits.

Quel *ton* se fait entendre ici ? C'est par exemple le ton bien reconnaissable des anticommunistes à l’époque de la guerre froide. Même chantage apocalyptique : un cataclysme approche, qui va tout submerger. Souvenons-nous des vociférations du sénateur McCarthy lors de sa « lutte contre les activités antiaméricaines »: contre ce danger sans précédent qui nous menace, il faut réagir vite et sans pitié, sinon notre existence à tous serait en péril ! Mais c’est aussi le ton des antidreyfusards, vers 1898 : le temps n’est plus où il était possible d’observer les formes ! Un vaste complot menace la France, d’autant plus redoutable que notre vigilance s’y est laissée endormir – nous devons être prêts à trancher dans le vif !

C'est tout à fait le ton des campagnes de mobilisation forcenée où, en agitant le spectre du péril suprême, il s'agit de fouetter les énergies pour provoquer coûte que coûte le sursaut sans lequel il n'y aura pas de salut.

Mais remarquons-le d'abord et avant tout : le tocsin que l'on sonne a pour but de cristalliser un ensemble de peurs obscures et mal définies, d'amalgamer les énergies latentes dans ces peurs et d'en canaliser la violence potentielle vers une cible facilement identifiable, contre laquelle il ne reste plus qu'à exciter les foules. Chez McCarthy, la cible est représentée par ceux qu'on appelle aux États-Unis les « progressistes »; par les « Juifs » et les « sans-patrie » chez les antidreyfusards.

Chez E. Faye, la cible n'est autre que… Heidegger ! Sa « pensée » (les guillemets ont ici une fonction métonymique) aurait déjà, comme la peste – puisqu'il faut l'appeler par son nom –, frappé tous les esprits. Heidegger menace la planète entière ! Sa « pensée » a déjà essaimé partout ! Branle-bas de combat ! Chacun à son poste !

Pour bien comprendre comment on fait enfler une rumeur d'improbation, partons du titre sous lequel *Le Nouvel Observateur* du 28 avril 2005 a cru pouvoir présenter le livre : « Heidegger a-t-il été l'idéologue d'Hitler[1] ? » Avec ce titre, se découvre enfin ce qu'insinuaient toutes ces attaques. Jusqu'ici, les plus audacieuses n'allaient pas au-delà d'une « thèse » déjà en soi inconsistante : Heidegger aurait été *contaminé* par l'idéologie nazie.

Or voici désormais que c'est Heidegger (avec l'aide bien sûr d'une multitude d'esprits pervers supérieurement organisés, car à lui seul, malgré son habileté diabolique à tramer des complots, etc., etc.), c'est Heidegger qui aurait fait le lit de l'hitlérisme, qui aurait travaillé activement à sa consolidation, et qui continuerait, même après sa mort, d'en propager les bacilles. Voilà ce qui explique la hululante et uniforme modulation de sirène d'alarme qu'ont prise les premières réactions, toutes favorables, au livre d'E. Faye. Car sa « thèse » est bien : l'hitlérisme historique a peut-être été abattu avec l'entrée des armées alliées à Berlin, le suicide d'Hitler et la capitulation du Reich ; mais les ferments de la peste dont l'hitlérisme réel n'était qu'un premier avatar, ces ferments sont toujours vivaces. Et le foyer d'infection en serait la « pensée » de Heidegger. Si des inconscients persistent à prendre cette

pensée pour de la philosophie, c'est qu'ils sont manipulés par des génies de la subversion.

Lecteur, mon frère, te voilà prévenu : ne continue de me lire que si tu peux rester constamment sur tes gardes, sinon tu seras contaminé à ton tour !

Comment le public ne s'est-il pas esclaffé de rire en prenant connaissance d'une farce à ce point *ubuesque* ? La réponse, E. Faye la donne lui-même, p. 181 de son livre : « Cette configuration meurtrière ne prête pas à rire. »

Le nazisme *réel* ne prête effectivement pas à rire. Si l'on pense à l'incommensurable accumulation de souffrance qu'a déclenchée *en réalité* cette machine à tuer qui met d'abord tout en œuvre pour avilir, avant d'assassiner – on ne peut qu'être saisi d'horreur. Le nazisme réel a bien été une forme inédite de crime. Dire aujourd'hui le mot « nazisme », c'est donc prononcer le nom d'un crime. Le nazisme ne fait aujourd'hui plus qu'un avec le crime qu'il a fini par commettre : l'assassinat, dans les camps de la mort, d'innocentes victimes par millions.

Mais là où E. Faye mentionne « cette configuration meurtrière », à la page 181 du livre *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie* où tout lecteur peut aller examiner ce qui est écrit, il désigne au moyen de cette expression chargée de résonances effrayantes non pas les crimes réels du nazisme, pas non plus (comme il voudrait parvenir à le faire croire) un propos ou un dessein de Heidegger, mais bien… une petite manipulation dont il est lui-même l'auteur, et qu'il me faut à présent exposer dans son agencement ingénieux. Elle va du même coup nous faire voir comment E. Faye peut se laisser aller à « argumenter » dans son livre.

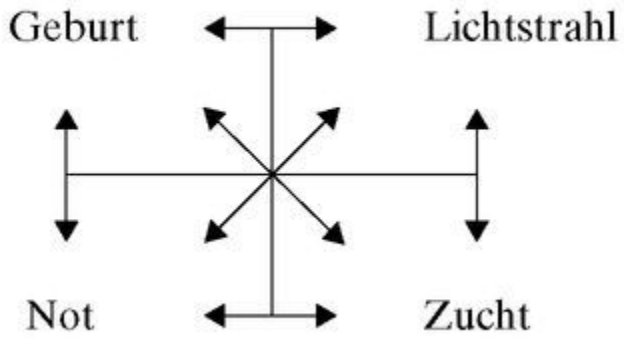
Commençons par présenter de quoi l'on parle : il s'agit du Cours prononcé par Heidegger pendant le semestre d'hiver 1934-1935 – un cours, édité en 1980, et traduit en français en 1988. Heidegger y affronte pour la première fois publiquement la poésie de Hölderlin. Dans l'interprétation qu'il tente de l'hymne *Le Rhin*, Heidegger en arrive, bien après la moitié du cours, à ce qui est peut-être le plus difficile à

appréhender dans ce poème, c’est-à-dire la strophe IV, qui commence par le vers :

> *Énigme est bien ce qui a surgi en toute pureté…*

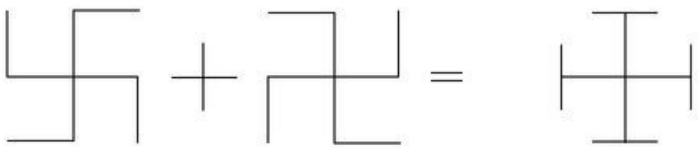
À la p. 245 du tome 39 de l’*Édition intégrale* (la partie du livre consacrée à l’hymne *Le Rhin* s’y étend de la p. 155 à la p. 294), Heidegger rassemble quatre mots (*Geburt* : la naissance ; *Lichtstrahl* : le rayon de lumière ; *Not* : l’urgence et *Zucht* : l’élevage) – quatre mots du poète Hölderlin lui-même, aux vers 49-52 de la strophe IV – qu’il dispose selon un schéma où, pour tout lecteur soucieux de suivre ce qui est dit, il n’y a que des *index dynamiques*, à savoir ces multiples flèches, qui vont elles-mêmes chaque fois dans deux directions opposées.

Voici le schéma complexe de Heidegger :

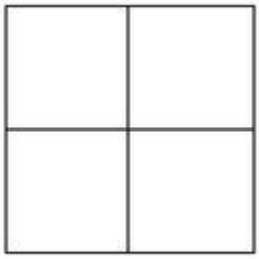


Ce passage est présenté par E. Faye (p. 178) comme étant « le plus obscur et le plus inquiétant du cours sur Hölderlin », dans la mesure – ouvrons bien les oreilles ! – où il « propose une exégèse cryptée d’une croix qui présente bien des parentés avec la svastika ».

Comment E. Faye établit-il la plausibilité de cette interprétation ? En proposant (p. 180) l’équation que voici :



Voilà, chez E. Faye, comment une « thèse » aussi grave est argumentée : par deux « croix gammées » *qu'il trace lui-même*, et une « croix potencée » où il voudrait faire reconnaître le schéma de Heidegger. Or cette « croix potencée » est doublement une fiction. D'abord, parce que toutes les flèches y ont disparu (ces flèches qui, seules, je le répète, permettent d'interpréter le schéma dans l'esprit de ce que tente Heidegger). Et si ensuite (malgré le dégoût d'avoir à manier ce genre de graffitis) on superposait les deux croix gammées d'E. Faye, comme le demande ce dernier en proposant son équation, on verrait apparaître non pas je ne sais quelle « croix potencée », mais un simple carré avec les deux médianes de ses côtés :



À propos de la pseudo-« croix potencée » elle-même, je signale ce fait quand même assez troublant que Heidegger n'emploie nulle part le terme de *Krückenkreuz*, comme le laisse entendre la note 119 du livre. J'y insiste, car il faut mettre à nu les étranges pratiques auxquelles notre commentateur est contraint de recourir pour donner du corps à sa « thèse » : le terme est introduit par E. Faye, non par Heidegger ! Il est capital en effet de *faire croire* que c'est Heidegger qui prononce le mot allemand *Krückenkreuz* (« croix potencée »), sinon le rapprochement avec les « croix gammées » tombe à plat et n'a plus le moindre sens. Ainsi laisse-t-on croire que le mot se trouve dans le texte original, autrement dit : on se livre à la finasserie d'évoquer une construction virtuelle – cela suffit pour inciter les lecteurs à croire qu'ils ont sous les yeux ce qu'a écrit Heidegger, et non les supputations d'E. Faye.

E. Faye écrit donc bien la phrase : « Cette configuration meurtrière ne prête pas à rire » à la suite d'une petite interpolation.

L'opération démasquée, son aspect de bricolage approximatif risquerait fort de faire de son auteur la risée du public – n'était qu'on a d'avance fait passer toute envie de rire en évoquant le crime nazi. C'est la fonction précise de la tournure « cette configuration *meurtrière* ».

Ainsi se dessine l'agencement général du livre : balancer soigneusement l'énormité des accusations et la charge émotionnelle de répulsion que nous éprouvons naturellement quand est mentionné le crime nazi ; ne pas laisser le lecteur face à une « révélation » qui pourrait lui sembler dépasser les bornes sans l'avoir préalablement *conditionné* en évoquant l'horreur bien réelle qu'a été le nazisme.

La technique du livre d'E. Faye consiste donc, par toutes les passerelles imaginables, à accoler les mots : « nazisme » et : « pensée de Heidegger », pour que se crée dans l'esprit d'un lecteur peu familier du philosophe allemand une sorte de réflexe conditionné.

Pourquoi avoir recours à de telles méthodes ? Comme on ne s'en cache pas une seconde, la réponse va de soi : E. Faye se présente lui-même ostentatoirement comme l'un de ceux qui se sont donné pour mission de combattre le nazisme. En soi, il n'y a évidemment rien à reprocher à qui affiche une telle volonté, bien au contraire. Sauf peut-être que cet engagement vient un peu tard. À moins bien entendu que nous ne soyons tous les victimes d'une terrible illusion en allant bêtement imaginer que le nazisme réel ait été vaincu en 1945. Or nous l'avons déjà vu : E. Faye croit que le nazisme est aujourd'hui plus virulent que jamais.

Cette croyance, elle non plus, n'a rien de répréhensible. Mais l'important pour nous, c'est que, dans l'ostentation à se présenter comme adversaire intraitable du nazisme, entre chez E. Faye une composante décisive de la stratégie déployée dans son livre : faire savoir une fois pour toutes que, s'étant totalement engagé dans le combat contre le nazisme, il entend que personne ne le suspecte d'avoir, ne serait-ce qu'un instant, l'intention de porter atteinte à la vérité. L'avantage évident d'une telle attitude, c'est qu'elle permet à celui qui la prend de s'instituer comme *autorité morale*, et non de se limiter au rôle plus modeste de savant qui se contenterait de mettre en œuvre les méthodes éprouvées de la critique.

Je ne me permettrais pas d'élever la plus petite objection contre le droit de quiconque à s'instituer « autorité morale » – à condition que cette personne observe scrupuleusement l'esprit qui doit régner lors de tout vrai procès. Or, avec ce premier exemple des « croix gammées » introduites cavalièrement pour « interpréter » un développement qui se passe fort bien d'elles, chacun est obligé de constater qu'E. Faye prend des libertés avec ce que l'on peut se permettre quand on fait le procès de quelqu'un. C'est pourquoi je parle ici de *faux procès*.

L'inquiétant, chez E. Faye, c'est que son engagement dans le combat contre le nazisme le mobilise avec tant de zèle qu'il semble en perdre le sens de ce qui est permis et de ce qui ne l'est pas. Ainsi verse-t-on dans une sorte de cercle où tout est verrouillé d'avance : la moindre question que quiconque pourrait se poser quant à la rigueur scientifique d'un livre qui entend démontrer que Heidegger a introduit le nazisme dans la philosophie se verra aussitôt dénoncée comme signe évident de complicité avec l'entreprise de perpétuation du nazisme contre laquelle on appelle, dans le livre, le public à faire front.

J'en viens ainsi à un point que je suis bien obligé de traiter, avec assez de réticence il est vrai puisqu'il s'agit de moi. Mais chacun aura pu relever que j'apparais à plusieurs reprises dans ce livre, et toujours sous un éclairage destiné à me présenter comme quelqu'un d'éminemment suspect. Ainsi, p. 108, note 14 : « Il n'est guère possible de compter au nombre des traductions dignes de ce nom la réécriture révisionniste de François Fédier parue en 1995 sous le titre d'*Écrits politiques* de Heidegger. » Ou bien, p. 505, à la fin d'un développement sur le « révisionnisme des heideggeriens»[2] (commencé p. 504), E. Faye, parlant de ma « Lettre au Professeur H. Ott » (parue en 1995 dans *Regarder voir*), écrit : « Par ailleurs, on observe que pas une seule fois dans son article, il (F.F.) ne rejette lui-même les thèses négationnistes de Faurisson. »

Il est certes parfaitement exact que dans le texte en question, je ne m'embarrasse pas de « rejeter les thèses de Faurisson ». C'est qu'à mes yeux rejeter en bloc et par principe *tout ce fatras* de « thèses » vaut beaucoup mieux que de restreindre le rejet à un seul individu. Ces opinions sont en effet inadmissibles et trompeuses en soi, et surtout ne

méritent pas ce nom de « *thèse*s » qu'il vaut mieux réserver pour un travail authentiquement animé par le souci de vérité. C'est pourquoi j'avais écrit en 1991, dans ma « Lettre au Professeur H. Ott »:

> L'étude du judéocide [j'empruntais ce terme à l'historien Arno J. Mayer, auteur du grand livre *La* « *solution finale* » *dans l'histoire*] qui ne reconnaît pas au départ qu'il s'agit là d'un crime dont la singularité exceptionnelle pèse sur la conscience de tout Européen (et non seulement de tout Allemand), une telle étude est moralement inadmissible et scientifiquement trompeuse.

Comme l'accusation portée contre moi est elle aussi très grave, je cite un second passage de cette même lettre, situé à la p. 251 de *Regarder voir* :

> Tout chercheur dont le but n'est que de mettre en doute la réalité du judéocide s'exclut lui-même *ipso facto* de la communauté scientifique.

Ainsi, ce n'est pas une, mais deux fois que j'ai pris position (depuis longtemps !) contre le négationnisme et le révisionnisme en général – et pas seulement contre les « thèses de Faurisson ». Cette double déclaration me paraît intelligible sans qu'il soit besoin de lui ajouter quelque arrière-pensée que ce soit. Je maintiens donc : tout individu prétendant apporter sa contribution au travail scientifique, mais qui ne le fait que pour y poursuivre des buts autres que la recherche de la vérité, s'exclut lui-même *ipso facto* de la communauté des savants. Est-ce suffisamment clair ? Ou bien dois-je ajouter : la pire des arrière-pensées, et finalement la plus immorale – parce qu'elle vous amène à prendre des libertés avec l'exigence de ne jamais chercher que la vérité – c'est la conviction que l'on aurait le droit de mentir ou de falsifier du moment que c'est « pour une bonne cause ».

E. Faye est convaincu que le combat contre la pensée de Heidegger est l'urgence de notre temps. Mais si j'ose ne pas partager sa conviction, c'est pour la bonne raison que le Heidegger d'E. Faye est au sens propre une *fiction* : une fabrication factice qui ne correspond en rien au véritable Heidegger et même fait obstacle à toute tentative de parvenir jusqu'à lui

– là où seulement on peut prendre la mesure de la fermeté et de la profondeur avec lesquelles le vrai Heidegger a affronté la barbarie nazie, dès sa démission du rectorat (au printemps 1934), *en entreprenant le difficile travail de penser ce qui l'a rendue possible*.

Que telle soit ma *thèse*, cela fait-il d'elle une « thèse révisionniste »? Que je traduise Heidegger en n'ajoutant pas des croix gammées qui ne sont pas dans le texte, mais qu'E. Faye est persuadé d'y voir en filigrane, cela lui donne-t-il le droit de traiter mes traductions de « révisionnistes »?

Par quelle étrange cécité ne voit-il pas que, chez moi, la *thèse* de la criminalité du nazisme est au principe de mon travail ? Sinon pourquoi prendrais-je tant de soin à rassembler les témoignages et les preuves qui me semblent autoriser une présentation comme celle que j'ai donnée à mon édition des *Écrits politiques* de Heidegger (Gallimard, Paris, 1995) ? À part l'appréciation à l'emporte-pièce que je viens de citer, et qui revient à répéter mécaniquement le mot : « révisionnisme », cette édition – il faut le savoir – n'a jusqu'ici fait l'objet d'aucune contestation sérieuse. La *thèse* très mesurée de cette présentation, c'est qu'il n'est pas décent de prétendre qu'il y ait, dans la pensée de Heidegger, le moindre penchant criminel.

Je soutiens donc qu'il n'y a pas chez Heidegger de penchant pour le nazisme, et voilà qu'E. Faye m'accuse d'avoir moi-même une indulgence coupable *pour le nazisme*. La seule explication possible de cette dialectique un peu bizarre, c'est évidemment l'équation fondamentale à laquelle il voudrait constamment nous ramener : Heidegger = nazisme, sinon même : Heidegger est plus nazi encore que tous les nazis.

Cette dialectique ordonnée à la compulsion de dénoncer n'est autre que ce qui travaille dans tous les faux procès.

Pour arriver à étayer sa « thèse » maximaliste, E. Faye utilise tous les artifices possibles pour arriver à « lire » les textes de Heidegger comme s'ils recelaient une signification dont la clef nous serait fournie par le nazisme. La petite manipulation que j'ai signalée plus haut est, de ce point de vue, tout à fait significative. Elle a une fonction précise : présenter comme « message nazi subliminal » un prétendu développement de Heidegger. Cette fonction une fois démasquée, il me

semble qu'on a le droit, à propos de l'objectivité de la démarche, d'invoquer la clause du doute raisonnable. N'oublions jamais la règle des vrais procès : le moindre soupçon légitime que l'on peut concevoir à l'encontre des « thèses » de l'accusation doit faire pencher la balance en faveur de l'accusé, et non de l'accusation.

Mais où la dialectique perverse de mon accusateur véritablement s'affole, c'est quand, constatant que mes traductions ne débusquent pas de sous-entendus nazis dans les textes de Heidegger, ou plus exactement qu'elles n'ont pas besoin de tels sous-entendus pour être intelligibles, il décrète qu'elles méritent la qualification de « réécritures révisionnistes ». Dans son esprit, la seule lecture admissible, c'est visiblement quelque chose comme cette sorte de jeu proposé autrefois aux enfants, où il s'agissait, en tournant et retournant en tous sens une image, de trouver où se cache un facteur – ou un chasseur, ou bien un lapin – lesquels restent invisibles tant qu'on ne tourne pas l'image. Pratiquée de cette manière tournante, la lecture de Heidegger n'a plus comme unique objectif que de « trouver où se cache le nazisme » – dont E. Faye « sait » par avance qu'il est présent partout chez Heidegger.

À la base de cette « lecture » travaille donc le postulat : Heidegger et le nazisme, c'est tout un. Or comme le nazisme est criminel, et que par définition il se moque de toute règle, celui qui combat le nazisme pense avoir le devoir de ne surtout pas prendre en compte, en faveur de tous ceux qu'il tient pour nazis, les règles élémentaires qui modèrent, dans un monde civilisé, la violence des affrontements.

C'est un postulat pour E. Faye que Heidegger soit nazi. Comment se justifie ce postulat ? Pas besoin de justification ! Heidegger est nazi parce qu'il a soutenu le nazisme – et il a soutenu le nazisme parce qu'il était nazi.

Dans tout autre contexte, on reconnaîtrait là ce qui s'appelle en logique un *cercle vicieux*.

Ce que j'avance quant à moi (et je ne suis évidemment pas le seul à le faire), c'est que si Heidegger a soutenu pendant une période relativement courte le régime qui s'était installé avec l'arrivée au pouvoir d'Hitler en 1933, c'est précisément parce qu'il s'est gravement trompé sur la nature

de ce régime. Et voici les conséquences que je tire de ce point de départ : Heidegger ne peut pas être tenu pour *nazi* du seul fait qu'il a soutenu ce qu'il croyait à tort être une possibilité de renouveau politique pour l'Allemagne. Et s'il a fait cette erreur, ce n'est pas forcément sous l'emprise de je ne sais quels penchants scélérats.

Tout ce que je viens d'exposer est encore abstrait. Mon intention n'est pour le moment que d'apporter un peu d'ordre et de logique dans un ensemble d'allégations qui en manquent tant. La logique a beaucoup à voir avec l'usage mesuré de la langue. À ce propos, j'aimerais rappeler ici quelque chose qui me tient à cœur. Lors de la controverse soulevée par la parution du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, j'ai tenté de prendre la parole en publiant un essai intitulé *Heidegger / Anatomie d'un scandale*. L'*Introduction* de ce livre commençait par ces mots : « J'aurais aimé intituler ce livre *Apologie de Heidegger*. » Puis j'expliquai pourquoi ce n'était plus possible aujourd'hui : parce que le sens du mot a beaucoup changé, au point de laisser entendre presque le contraire de ce que disait *apologie* en grec. De nos jours, ce mot ne parle plus guère que dans l'expression : *faire l'apologie de quelqu'un*, laquelle signifie à peu de chose près : *faire son éloge* – avec la nuance supplémentaire de le faire pour contribuer à redorer une réputation par ailleurs quelque peu ternie.

Dans son usage premier, le terme avait une acception tout autre. On y entendait : le discours qui disculpe d'une accusation grâce à une argumentation convaincante. L'*Apologie de Socrate*, par exemple, n'est pas l'éloge de Socrate (par Platon, ou par Xénophon), mais bien le discours de Socrate lui-même, grâce auquel il se disculpe des accusations lancées contre lui en montrant qu'elles portent à faux.

Pourquoi une telle mise au point ? Parce qu'elle a quelque rapport avec ce dont nous traitons en ce moment. Je lis encore en effet de temps à autre que je « ferais l'apologie de Heidegger ». Or je *n*'ai *pas* intitulé mon livre de 1988 *Apologie de Heidegger*. Mais on continue de feindre que mon dessein serait de « faire l'apologie de Heidegger » – un peu comme d'autres font l'apologie du crime. C'est la similitude de dérive qu'il faut apercevoir ici : le simple fait que je conteste le bien-fondé des assertions d'E. Faye conduit ce dernier à me dénoncer comme «

révisionniste ». Il ne faudrait pas prendre cette réaction pour une hostilité personnelle ; car ce n'est pas moi, seulement, qui suis visé, mais tout individu qui n'adhérerait pas par principe à la « thèse » monolithique du « Heidegger nazi ».

Tout faux procès n'a au fond qu'un seul but, poursuivi avec l'inépuisable énergie de la pulsion justicière : « régler son compte » à celui que l'on « sait » par avance être coupable, c'est-à-dire arriver par tous les moyens à ce qu'il soit condamné. Tout ce qui pourrait faire obstacle au but recherché est alors écarté sans le moindre scrupule. Le plus expéditif est alors de récuser – comme suspects du crime même dont on charge l'inculpé – tous ceux qui ne participent pas à la comédie de sa mise au pilori, ou qui entendent, encore pis que cela, opposer des arguments raisonnés aux insuffisances de l'accusation.

Ce n'est donc nullement un hasard si vers la fin du livre, au moment où comme dans une coda se rassemble et culmine l'attaque contre Heidegger, Jean Beaufret est pris à partie, cette fois en toutes lettres à titre de « négationniste ». Comme il n'y a dans ces pages rien de neuf par rapport au genre d'accusation qu'avait déjà formulé Hugo Ott, je me contente d'inviter tous ceux que cette accusation pourrait troubler à consulter les documents que je produis et l'argumentation que je propose dans ma *Lettre au Prof. H. Ott*, publiée (pp. 245-252) dans le livre *Regarder voir* (Les Belles Lettres/Archimbaud, Paris, 1995). Ainsi pourra-t-on à loisir examiner (sans *précipitation* ni *prévention*, comme le demande Descartes) si ce que j'écris ressemble de près ou de loin à du « révisionnisme », voire à du « négationnisme ».

Mais dès à présent, et sans quitter le livre d'E. Faye, nous pouvons observer sur un nouveau cas la façon dont il se laisse aller à porter les accusations les plus graves. Cela concerne cette fois Hermann Heidegger, lequel a effectivement été désigné, de par la volonté de son père et conformément au droit, pour mener à bien l'édition intégrale de ses textes.

Dans son livre, E. Faye n'hésite pas à ranger Hermann Heidegger lui aussi dans la catégorie des « négationnistes ». Cette allégation se trouve, sous une forme particulièrement audacieuse, à la p. 512. « Nous ne saurions accepter le négationnisme de l'éditeur », pouvons-nous y lire.

Ce propos légitimerait l'ouverture immédiate d'une procédure judiciaire – *si le terme de « négationnisme » était employé dans sa signification légale* (« négation, minimisation, justification ou approbation du génocide commis par le régime national-socialiste allemand pendant la seconde guerre mondiale »). Mais E. Faye procède sans broncher à un élargissement vertigineux de son acception. Ce mot de « négationnisme », que tout un chacun entend au sens juridique – et qui charrie par conséquent un sens *qui autoriserait une inculpation pénale* –, il lui fait désigner le simple fait de nier… ce qu'il a décrété de son propre chef ne devant pas l'être. L'opération consiste donc à créer, dans l'esprit d'un lecteur déjà un peu abasourdi, une confusion grâce à laquelle la personne dont on parle devient éminemment suspecte[3]. Me voici donc de nouveau amené à exposer en détail ce qui se trouve sur une page précise du livre (cette fois, c'est la p. 512). Que le lecteur ne s'impatiente pas : l'examen en vaut la peine.

Hermann Heidegger se voit d'abord flétri d'avoir publié, dans le tome 16 de l'*Édition intégrale*, « les conférences et les discours les plus effroyables… etc., etc. ».

Que n'aurait-on pas entendu, s'il ne les avait pas publiés ! Je rappelle simplement pour mémoire – je vais bientôt aborder la question de ce séminaire, avec lequel E. Faye veut définitivement régler son compte à Heidegger –, qu'ayant eu vent des protocoles d'un séminaire de l'hiver 1933-1934 dont la publication n'est pas prévue dans le sommaire actuel de l'édition, il a construit tout le battage médiatique autour de son livre sur le « scoop » de la révélation de textes « inédits » – que dis-je ? de textes « *écartés* », tant ils seraient « effroyables ».

Notons en passant que nous voilà dans une situation typique de « double bind » (comme disent les anglo-saxons). Ce piège à double détente fonctionne ici de la manière suivante : si un texte de Heidegger est publié, c'est *évidemment* une inqualifiable provocation ; s'il ne l'est pas, c'est *la preuve* qu'il serait impubliable, tant le nazisme s'y manifesterait à découvert. On disait autrefois : Qui prouve trop, ne prouve rien. Aujourd'hui, tout le monde a entendu expliquer que les situations de « double bind » laissent percer les absurdités auxquelles ne tarde guère à se heurter qui n'est pas à la hauteur de ce qu'il affronte

(c’est le moment de rappeler la séquence de Sigmund Freud résumant le syndrome paranoïaque : « *Je ne l’aime pas ! – je le hais ! –* parce qu'il me persécute »).

À propos de ce tome 16, je soutiens quant à moi – et je sais que déjà sont nombreux, dans la communauté des gens sérieux, ceux qui reconnaissent la rigueur avec laquelle est menée la tâche éditoriale de Hermann Heidegger et de ses collaborateurs – je soutiens donc quant à moi que ce tome 16 est un exemple de conscience éditoriale, et que décréter le contraire sur un ton sans réplique n’abusera que ceux qui ne demandent qu’à se laisser abuser.

Chaque lecteur doit garder constamment présent à l’esprit que, dans son livre, E. Faye est à la fois : le procureur qui dresse l’acte d’accusation, l’enquêteur partial qui amasse les pièces à charge en écartant soigneusement tout le reste, le traducteur de textes pour lesquels il donne une version accordée au dessein accusateur qu’il ne dissimule même pas. Bref, il faut sans cesse rappeler que nous sommes bien dans le cadre d’un faux procès.

Voyons-le encore une fois à l’exemple de la présentation qui est faite de Hermann Heidegger. Elle commence par les déclarations d’E. Faye contre la publication, dans le tome 16 de l’*Édition intégrale*, des « conférences et <des> discours les plus effroyables comme celui d’août 1933, où tout l’eugénisme du nazisme est justifié… »[4]. Puis vient la mention du prétendu « négationnisme » de Hermann Heidegger.

En quoi consiste ce négationnisme ? En ceci que, selon les propres termes d’E. Faye, Hermann Heidegger « ose affirmer que Martin Heidegger n’avait pas de tendances fascistes ». L'accusation de *négationnisme* s’applique, si nous suivions E. Faye, à quiconque n’est pas d’accord avec ce qu’il énonce dans son livre. Exagère-t-on vraiment en voyant là une légère bouffée délirante ? Ou bien serait-ce que le souci de détecter le nazisme partout où il pourrait se cacher (et même là où il n’y en a pas) justifierait de s’abandonner à ce genre d’outrance ? En tout cas, dans la suite du paragraphe, E. Faye, pour étayer la solidité de son château de cartes, nous apprend que « Hermann Heidegger… fut, selon son propre témoignage, bien plus national-socialiste encore que ses parents durant les années 1930 ».

Donnons sa vraie consistance à cet écheveau dont la « logique » ne tient que par la rigidité des idées préconçues. Il se trouve que Hermann Heidegger a accordé au *Journal du Pays de Bade* (*Badische Zeitung*), le 30 mai 1996, un entretien où l'on peut lire ceci :

> À cette époque, j'étais scout, et je devins rapidement un chef enthousiaste de l'organisation de jeunesse <nazie>. C'était en 1934. Et à partir de ce moment-là, pendant plusieurs années, j'ai eu avec mes parents des discussions. Ils me disaient : « Petit, tout ce que tu vois n'est pas aussi positif que tu penses. » C'est à eux que je dois d'avoir refusé en 1937 d'entrer au parti.

E. Faye fait dire à Hermann Heidegger *exactement le contraire* de ce que ce dernier a déclaré publiquement. En 1934, il a atteint l'âge de 14 ans ; c'est un garçon dont l'enthousiasme est celui d'un boy-scout. Que les nazis aient su canaliser et détourner l'enthousiasme des adolescents d'alors, personne ne le conteste. Mais qu'E. Faye prétende nous faire croire que ce témoignage de Hermann Heidegger puisse être retenu pour accabler père et mère, voilà qui rappelle les pressions qu'exerçaient le Guépéou (ou la Gestapo) sur les enfants pour piéger leurs parents.

Ce que dit au contraire sans la moindre équivoque possible Hermann Heidegger, c'est que ses parents le mettaient en garde contre l'emballement juvénile des « pionniers » nazis ; et il ajoute même que c'est grâce à ces mises en garde qu'*il a refusé plus tard d'entrer au parti nazi*. Voilà qui devient, chez E. Faye : Hermann Heidegger était, « selon son propre témoignage, bien plus national-socialiste encore que ses parents durant les années 1930 ». Je le répète : cet exemple n'est nullement le seul où l'on voit notre auteur tout simplement déraper.

Il faut ajouter que Hermann Heidegger a une formation d'historien et qu'il a fait sa thèse de doctorat sous la direction de Gerhard Ritter. Ce dernier apparaît à la p. 326 du livre, dans le cadre du « cercle de Fribourg », dont il est précisé – serait-ce un lapsus ? – que « dans le contexte de l'époque, les membres du cercle de Fribourg composent indiscutablement un noyau de résistance à Hitler ». Or c'est en mettant en œuvre la rigueur des méthodes critiques de ce type d'historiens que Hermann Heidegger s'acquitte de la tâche que lui a confiée son père.

Nous avons ainsi passé en revue quelques cas où, dans le livre que nous examinons, la rectitude de ces méthodes critiques est au contraire manifestement bafouée. Ce n'est donc pas avec un soupçon *de principe* que nous abordons l'examen des procédés utilisés dans un livre qui prétend faire le procès de Heidegger. Ainsi a pris consistance un *doute raisonnable*, lequel autorise à formuler la *thèse* : ce livre présente constamment sous les couleurs les plus noires tous ceux qui entourent Heidegger. Il ne reste maintenant plus qu'à vérifier à propos de Heidegger lui-même si l'image qu'en donne E. Faye n'est pas elle aussi tendancieuse, partiale et caricaturalement négative.

*

Comment aborder maintenant la présentation de Heidegger ? Est-ce que ce sera possible en partant de l'élan qui l'anime ? Il se comprend, nous l'avons déjà souligné, à partir de l'idée d'un combat sans merci à mener contre le nazisme. Or la « grande » originalité d'E. Faye, c'est de croire dur comme fer avoir découvert le principe de la virulence criminelle du nazisme. Ce principe serait le même que celui qui animerait la pensée de Heidegger.

Tout mon effort depuis quarante ans, tout mon travail à partir de la pensée de Heidegger, me fait obligation de notifier qu'une « thèse » de ce genre est un monstrueux non-sens. À mes yeux en effet, la pensée de Heidegger est l'une des voies les plus directes pour résister à tout ce qui meurtrit la dignité humaine en lui opposant non pas de quoi en tarir la récurrence – car l'idée d'éradiquer le mal relève ou bien d'une conception magique, ou bien d'une conception totalitaire du réel –, mais ce qui seul peut en contrecarrer la nocivité, à savoir l'appel à la plus haute intelligence. Comme l'écrivait George Orwell en 1949 : « *Je ne peux décidément pas suivre ceux qui en arrivent à déclarer qu'on ne peut combattre le communisme, le fascisme et je ne sais quoi encore, qu'en faisant preuve du même fanatisme qu'eux. J'ai le sentiment que pour l'emporter sur les fanatiques il faut précisément ne pas être soi-même fanatique, et faire au contraire usage de son intelligence.* » La pensée de Heidegger, comme j'ai la conviction de pouvoir le montrer à quiconque veut bien prendre la peine d'examiner des *raisons* au lieu de se laisser piéger par des *réflexes conditionnés*, demande au premier chef, pour être

appréhendée dans sa véritable portée, une vigilance de tous les instants, qui commence par la vigilance que nous devons exercer constamment, et d'abord envers nous-mêmes.

Est-ce qu'E. Faye observe à l'égard de son propre travail une telle vigilance ? Nous avons déjà vu, mais pas encore en ce qui concerne proprement Heidegger, que ce n'était pas le cas. Sa passion l'entraîne dans une dérive qu'il ne contrôle bientôt plus du tout : il se laisse aller à porter des accusations injustifiables, à déformer les faits, à triturer les textes – tout cela pour renforcer une dénonciation qu'il agite en se prenant pour un nouveau Samson brandissant sa mâchoire d'âne.

Voyons cela d'abord à la manière dont il présente (pp. 537-559) sa copieuse bibliographie. Elle se divise en cinq sections : I) *Ouvrages cités de Heidegger* ; II) *Ouvrages d'autres auteurs nationaux-socialistes et* völkisch ; III) *Études apologétiques et révisionnistes* ; IV) *Ouvrages critiques sur Heidegger*; V) *Autres ouvrages*.

Nous avons là une répartition sans nuances. Elle préfigure ce à quoi pourrait aboutir le dessein explicite d'E. Faye (p. 513, p. 516) : exclure les écrits de Heidegger des bibliothèques de philosophie, et si possible arrêter leur diffusion.

Les trois premières sections ressuscitent une sorte d'*Index des livres prohibés* : les ouvrages qu'elles contiennent sont tous implicitement définis comme infectés de nazisme. Seuls désormais pourront être publiquement consultés et lus les livres des deux dernières sections, celles où l'aversion à l'égard de Heidegger est ou bien déclarée, ou bien sous-jacente. E. Faye ne masque pas même son déni d'objectivité ; il le revendique et plastronne avec les Terroristes de la Grande Révolution : « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ».

Ce ton exalte encore nombre de nos contemporains. Il les fortifie dans la croyance au bien-fondé de ce qu'ils affichent dès lors comme leur *mission* : nettoyer la planète des germes impurs du Mal. Une telle exaltation est à mes yeux plutôt un symptôme de cette peur ressentie chaque fois que se devine une menace où ne peut être décelé ni d'où elle vient ni ce qu'elle est en réalité. De fait, il y a bien aujourd'hui un sentiment de menace qui plane sur le monde : de lourdes questions se

posent à mesure que le phénomène opaque de la *planétarisation* paraît s'imposer partout de manière irrésistible. Mais tenter de répondre à cette inquiétude par des exorcismes, c'est une réaction typiquement obscurantiste. Comme dans toute réaction de ce genre, ce qui se perd en premier, c'est la capacité de saisir les véritables enjeux et de formuler des diagnostics pertinents.

Une section comme la section II de la bibliographie, par exemple, est censée rassembler les « Ouvrages d'autres auteurs nationaux-socialistes et *völkisch* ». Comment un lecteur non familier de l'histoire complexe de l'Allemagne contemporaine pourrait-il se retrouver dans ce fourre-tout ? Je ne vais pas ici développer une nouvelle fois au sujet du terme *völkisch* une argumentation publiée depuis 40 ans[5] – et à laquelle déjà le père d'E. Faye n'a rien trouvé de convaincant à objecter.

Ce que doivent savoir les lecteurs d'aujourd'hui, c'est que ce mot *völkisch*, dérivant du substantif *das Volk*, le peuple, démarque exactement notre mot « populaire ». Ils doivent également savoir que ce mot a effectivement été recruté et utilisé, à partir de la fin du XIX^{e} siècle, par la mouvance politique de droite pour servir d'équivalent allemand à notre mot « national »; en particulier les groupes antisémites d'Allemagne, cherchant à asseoir leur conception du peuple sur l'origine ethnique, ont utilisé préférentiellement le terme *völkisch* pour désigner ce qui est *national*, par opposition à ce qui est *étranger*. D'où la connotation sournoisement antisémite que s'est mis à véhiculer ce terme, de sorte que l'adjectif *völkisch* est un vocable dont l'usage, dans l'Allemagne d'aujourd'hui, est quasiment proscrit. À l'époque de la République de Weimar, au contraire, c'était encore un mot qu'utilisaient toutes sortes de mouvances très diverses ; il faut le souligner si l'on ne veut pas amalgamer à tort et à travers. Ces mouvances vont du parti nazi à des groupes dont la sensibilité ne peut en aucune manière être assimilée à l'antisémitisme. La nomenclature d'E. Faye entend au contraire ici explicitement ramener tout au seul et unique étalon du nazisme.

Comme l'hitlérisme tendait soit à éliminer de l'espace public tout ce qui n'était pas nazi soit à l'absorber, ce mot a fini par s'identifier avec le nazisme lui-même. Mais il n'est pas licite d'extrapoler à partir de là une « thèse » proprement abusive, celle que résume Leo Strauss dans la

formule : « *reductio ad Hitlerum* » – ramener tout à Hitler, c'est-à-dire considérer comme « hitlérien » tout ce qui ne s'est pas trouvé en situation d'opposition totale à Hitler[6].

Dans cette section II de la bibliographie d'E. Faye on trouve ainsi répertoriés des auteurs comme Ernst Bertram, Engelbert Krebs ou Hans Zehrer. Le moins qu'on puisse dire, c'est que les critères de sélection d'E. Faye ressemblent ici à ceux des procureurs des procès de Moscou, pour lesquels l'accusation d'*hitléro-trotzkisme* n'était pas, déjà en elle-même, insensée. Pour ne prendre que le cas de Hans Zehrer : il s'agit de la figure marquante du périodique *Die Tat* (Iéna), dont les réflexions tournaient autour de la notion politique de « troisième voie ». L'assimiler de but en blanc au national-socialisme est simplement malhonnête. Après la guerre, en 1948, Hans Zehrer participera à la fondation du journal *Die Welt* de Hambourg – qui ne peut passer pour une publication néo-nazie qu'aux yeux d'un débile en politique.

Ce n'est cependant pas un hasard si Hans Zehrer se trouve rangé dans la section II. Placer cet auteur (avec tant d'autres) dans le casier où sont rangés Hitler, ses ministres et ses idéologues, c'est faire d'une pierre deux coups : on rend ainsi automatiquement suspects certains auteurs, et l'on induit le lecteur à soupçonner tous ceux qui se sont trouvés simplement en contact avec lui d'avoir été à leur tour *contaminés*.

On comprendra que je n'ai ni le temps ni la place de rectifier cas par cas ces façons de faire dignes des amalgames que fabriquaient à l'emporte-pièce les procureurs staliniens. Il me faut donc user d'un autre moyen. Pour cela, je vais citer le passage d'un texte qu'E. Faye lui-même a rangé dans la cinquième section de sa bibliographie, celle des « Autres ouvrages » (une section qui *ne* contient donc *pas* de livres mis à l'index). Il s'agit de *Die Macht des Denkens* (*Puissance de la pensée*). Son auteur s'appelle Georg Picht. Il était étudiant à l'université de Fribourg-en-Brisgau à l'époque où Heidegger en était le recteur élu. Voici le passage :

> *Comment Heidegger se figurait la Révolution, c'est ce qui est devenu clair pour moi dans une circonstance particulièrement mémorable. Il avait été prescrit que soit organisée chaque mois, en vue de l'éducation politique, une conférence à laquelle tous les étudiants seraient astreints d'assister. Aucune salle de l'université n'étant*

assez grande, c'est la Salle Saint-Paul qui fut louée à cet effet. Pour prononcer la première conférence, Heidegger, qui était à l'époque recteur, invita le beau-frère de ma mère, Viktor von Weizsäcker. Tout le monde était perplexe ; chacun savait pertinemment que Weizsäcker n'était pas un nazi. Mais la décision de Heidegger avait alors force de loi. L'étudiant qu'il avait désigné comme chef du département de philosophie se sentit obligé d'ouvrir la cérémonie par un discours programmatique sur la révolution national-socialiste. Heidegger ne tarda guère à donner des signes d'impatience, puis il s'écria d'une voix forte, que l'irritation fit se casser : « Nous n'écouterons pas un mot de plus de ce verbiage ! » Complètement effondré, l'étudiant disparut de l'estrade, et plus tard il dut résigner sa charge. Quant à Viktor von Weizsäcker, il prononça une conférence impeccable sur sa philosophie de la médecine, dans laquelle il ne fut pas une seule fois question de national-socialisme, mais bien plutôt de Sigmund Freud.

Ce témoignage d'un auteur qui ne peut pas être suspecté (E. Faye lui-même *ne* l'a *pas* catalogué dans la section des « Études apologétiques et révisionnistes » – où se trouvent mes propres textes), permet de se faire une idée bien plus juste de l'atmosphère qui régnait à l'université de Fribourg-en-Brisgau pendant les mois où Heidegger en était le recteur. C'est pourquoi j'en fais état au moment où nous allons plonger dans la construction où il est question de Heidegger lui-même. Gardons en mémoire le témoignage de Georg Picht, car il nous donne une image toute différente de Heidegger, et sans doute bien plus vraie que celle que voudrait imposer E. Faye.

*

Sautons au centre du dispositif. Il s'agit du texte d'un séminaire de Heidegger, tenu pendant le semestre d'hiver 1933-1934 et portant sur *la nature, l'histoire et l'État*. C'est ce séminaire-là qu'E. Faye introduit comme suit (p. 187) :

> Nous abordons maintenant le texte central : celui où se voit le plus directement la totale identification de l'enseignement de Heidegger au principe même de l'hitlérisme, à savoir la vénération du *Führer* et l'apologie de la relation de domination radicale instituée par le nazisme entre le *Führer* et son peuple dans l'État hitlérien ou *Führerstaat*.

Voilà qui est sans équivoque : l'hitlérisme de Heidegger devrait désormais apparaître sans qu'il soit possible de le dissimuler. Nous allons

donc examiner les textes que cite E. Faye lui-même, pour voir si un tel hitlérisme y est aussi présent qu'il le dit.

Premier texte de Heidegger, cité p. 191[7]:

> *Dans un premier temps, nous avons établi d'un point de vue formel, que le peuple est l'étant qui déploie son être dans la modalité de l'État ; en d'autres termes <c'est> l'étant qui est État, ou bien possède la possibilité d'être État. En restant au niveau formel, nous avons questionné plus avant : quelle marque typique, quelle figure le peuple se donne-t-il au sein de l'État, <quelle figure> l'État <donne-t-il> au peuple ? […] Celle de l'ordre ? Sous cette forme, c'est bien trop général, car je puis mettre n'importe quoi en ordre, des pierres, des livres, etc. Mais où l'on atteint ce dont il s'agit là, c'est quand on parle d'un ordre au sens où c'est une souveraineté qui s'exerce (Herrschaft), <au sein de laquelle se distingue> le rang, <le fait de> diriger (Führung) et <celui> de suivre des directives (Gefolgschaft).*

Il se trouve que j'ai rédigé les protocoles de plusieurs séances de séminaires tenus par Heidegger dans les années 1960-1970. Je puis donc effectivement attester que nous avons bien là un texte dont le style correspond au genre de travail qui se faisait lors de séminaires. Voyons le commentaire d'E. Faye :

> La terminologie de Heidegger est identique à celle de son discours de la même époque sur « l'étudiant allemand comme travailleur »: la *Prägung* est un terme dont nous avons montré qu'il est également au centre de la doctrine raciale de Clauß et de Rothacker ; la forme ou figure (*Gestalt*) et la domination (*Herrschaft*) rappellent évidemment le sous-titre du *Travailleur* de Jünger (…). Quant à ce qui est visé sous le nom d'État, c'est le *Führerprinzip* de l'hitlérisme, à savoir la relation *Führung-Gefolgschaft*…

Ce commentaire est tellement représentatif de la dérive dans laquelle est pris E. Faye, qu'il suffit d'en exposer la dynamique pour saisir comment il est presque nécessairement conduit à ses conclusions erronées.

La première partie de la première phrase énonce une simple vérité de fait : le vocabulaire de Heidegger n'est jamais flottant. On peut même ajouter que ce vocabulaire est fidèle à ce qu'a toujours été la manière de travailler d'un philosophe guidé par le souci de mettre au jour les

phénomènes qu'il s'agit de décrire. Ainsi s'explique le recours qui est fait ici à la notion de « formalisation »: chaque fois qu'une exhibition directe n'est pas encore possible – comme c'est souvent le cas au début d'un travail – il est commode de s'aider d'un *index formel*, autrement dit : d'indiquer formellement la direction dans laquelle il convient de regarder pour apercevoir ce dont il s'agit. Ici, l'*index formel* consiste, afin de comprendre ce que sont le peuple et l'État, à les prendre tous deux au sein de la relation mutuelle qu'ils peuvent entretenir l'un avec l'autre.

Mais à peine arrivé au mot *Prägung*, E. Faye commence déjà à déraper. Pour quelle raison probante faudrait-il que le sens de ce mot soit éclairé par une référence à « Clauß et Rothacker » ? Sont-ils les créateurs du vocable ? Il est plus qu'évident que ce n'est pas le cas ! Lui auraient-ils donné une acception si nouvelle qu'après eux, personne ne puisse plus l'employer dans le sens qu'il présente de lui-même sans la moindre ambiguïté ? Voilà qui est de nouveau plus que douteux.

Aussi ai-je traduit *Prägung* par la locution de « marque typique » ; mais on pourrait tout aussi bien le rendre par notre mot de « caractère » – sauf que ce serait une préciosité gratuite, dans la mesure où le mot grec *kharaktêr* désigne uniquement dans son acception première une « marque distinctive ».

E. Faye estime que Heidegger ne saurait employer les termes de son vocabulaire et de sa pensée sans les avoir puisés chez d'autres auteurs, ni surtout sans leur garder, dans sa propre pensée, l'acception qu'ils ont chez les autres. Autrement dit, il nie que Heidegger soit lui-même un auteur original.

Ce qui est en cause ici, ce n'est rien de moins que la question absolument centrale portant sur ce qu'est une interprétation en général et sur la méthode à mettre en œuvre lorsqu'il s'agit d'interpréter un texte : est-il licite, d'abord, est-il fécond, ensuite, de chercher systématiquement les « sources » d'un texte chez d'autres auteurs ? Et surtout, en quoi le fait que le mot *Prägung* puisse se trouver chez d'autres auteurs devrait-il nous forcer à admettre que c'est le sens dans lequel l'emploient ces autres auteurs qui deviendrait déterminant pour notre compréhension de Heidegger ? Et d'abord, quels auteurs ? Pourquoi « Clauß et Rothaker »,

et pourquoi pas plutôt Viktor von Weizsäcker, par exemple ? Pourquoi, sinon parce que la référence aux deux premiers permet apparemment d'établir un lien entre Heidegger et deux auteurs présentés comme nazis[8].

Or le mot *Prägung* a chez Heidegger son acception originale : précisément celle qui me semble correctement rendue par l'expression « marque typique ». La *marque typique* est ce qui donne à quoi que ce soit cet aspect qui le distingue de toute autre chose, et le rend ainsi impossible à confondre avec n'importe quoi d'autre. Ici, ce que cherche à dégager Heidegger, c'est ce qui permet de faire en toute clarté la distinction entre un peuple constitué en un État et un peuple non encore constitué en un État – et du même coup ce qui permet de caractériser un État en tant que tel.

Poursuivons : que les deux mots *Gestalt* et *Herrschaft* soient effectivement le sous-titre du livre *Le Travailleur* d'Ernst Jünger n'est pas non plus une *preuve* qui nous obligerait à penser que Heidegger se réfère ici à ce livre pour parvenir à cerner la nature de l'État. Pas plus que nous ne devrions avoir recours à la « psychologie de la forme » (*Gestaltpsychologie*), sinon même au concept de *Gestalt* chez Christian von Ehrenfels, pour enfin comprendre ce que veut dire Jünger, dans *Le Travailleur*, avec son concept de *Gestalt*. Le défaut majeur de ces références extrinsèques, c'est bien de toujours chercher à comprendre une chose à partir d'autre chose que ce qu'elle est elle-même.

Nous voyons donc en acte la façon dont E. Faye, commentant Heidegger, adopte pour le lire et le comprendre la démarche qui consiste à ne pas chercher le sens du texte dans ce que dit le texte, mais à partir de références externes. Cette méthode est-elle pertinente en général ? Est-elle acceptable dans ce cas particulier ? À aucun moment de son long pamphlet, E. Faye ne semble se douter qu'il y a là une question d'une importance capitale – et qui touche, comme dit Marcel Proust, « à de très importants problèmes intellectuels, peut-être au plus grand de tous ».

Mais c'est avec la dernière phrase du commentaire que le dérapage prend sa véritable figure, celle de la carambouille. E. Faye y déclare en effet : « Quant à ce qui est visé sous le nom d'État, c'est le *Führerprinzip* de l'hitlérisme, à savoir la relation *Führung-Gefolgschaft*… » Autrement

dit, sans plus se soucier de ce qu'a pu dire en réalité Heidegger, il le rabat sur le pur et simple « hitlérisme ».

Comment se fait la manœuvre ? En laissant entendre que les mots *Führung* et *Gefolgschaft* auraient ici le sens qu'ils ont dans la phraséologie nazie – et non dans l'acception que Heidegger a pris soin de leur donner. Pour cela, il faut passer sous silence ce que Heidegger a déclaré en toutes lettres. Nous voyons maintenant, dans le cas de Heidegger lui-même, comment E. Faye pratique la citation : il censure les textes qui invalident sa « thèse », pour mieux pouvoir « lire » dans un sens infamant un texte traduit sur mesure pour horrifier un lecteur bel et bien abusé, dans la mesure où il n'a pas les moyens d'aller vérifier par lui-même si ce qu'il a sous les yeux a vraiment été écrit par Heidegger.

On cherchera donc vainement dans les 529 pages de ce livre la mention de ce texte pourtant décisif – à supposer toutefois que l'intention du commentateur soit bien de montrer ce que Heidegger a véritablement dit et pensé.

Ce texte se trouve dans le *Discours de rectorat* (p. 190 de mon édition des *Écrits politiques* de Heidegger, Gallimard, 1995). Je le cite :

> *Diriger implique en tout état de cause que ne soit jamais refusé à ceux qui suivent le libre usage de leur force. Or suivre comporte en soi la résistance. Cet antagonisme essentiel entre diriger et suivre, il n'est permis ni de l'atténuer, ni surtout de l'éteindre.*

Les mots que j'ai traduits par les verbes « diriger » et « suivre », ce sont les substantifs *Führung* et *Gefolgschaft*, qu'E. Faye rend ici par « conduite » et « soumission » (ailleurs, il rend *Gefolgschaft* par « allégeance »).

Si l'on veut bien (le temps de la soumettre à un examen sérieux) admettre comme recevable et non attentatoire l'hypothèse selon laquelle Heidegger, au moment même de son engagement politique, n'est pas « contaminé » par la phraséologie nazie, on pourra peut-être entendre ce que dit en toute clarté la phrase : « Or suivre comporte en soi la résistance. » (« *Jedes Folgen trägt aber in sich den Widerstand.* ») Je

demande donc à chaque lecteur d'envisager avec soin ma traduction pour voir si elle est correcte (ou bien si elle est « révisionniste » !). Cette phrase, telle que je la comprends et que je la traduis, signifie sans ambages que, dans le cadre précis que dessine Heidegger avec ce qu'il nomme *Führung* et *Gefolgschaft*, il ne peut s'agir de « soumission », c'est-à-dire de ce qu'E. Faye veut à tout prix faire passer pour preuve d'un ralliement inconditionnel[9] au *Führerprinzip* hitlérien.

Ce « principe », chez les hitlériens, trouvera sa formulation achevée dans le slogan tout à fait caractéristique de l'État nazi, une fois que ce dernier sera définitivement consolidé (ce qui n'est pas encore le cas, notons-le bien, pendant l'hiver 1933-1934) : « *Führer befiehl, wir folgen* ! » – « Chef, contente-toi d'ordonner, nous suivrons ! » Ce slogan exprime la demande perverse de recevoir, d'une « autorité » d'emblée reconnue comme infaillible, les directives auxquelles il s'agira d'obéir aveuglément.

Heidegger énonce au contraire sans la moindre possibilité d'équivoque : pour ceux qui sont dirigés au sein d'un État digne de ce nom, suivre des directives implique toujours d'emblée non pas une soumission aveugle, mais bien… *la résistance*. Pas de place, ici, pour quelque flottement sémantique que ce soit : le mot allemand *Widerstand* ne peut tout simplement pas être entendu autrement que comme *résistance* (non pas « Résistance », au sens qu'a pris ce mot durant la Seconde Guerre mondiale, où viennent s'ajouter les nuances héroïques d'une lutte menée contre la barbarie – mais la résistance entendue comme la très saine attitude élémentaire de tout être qui refuse d'obéir chaque fois qu'on chercherait à le lui imposer de force).

Par conséquent, Heidegger dit en toutes lettres, dès mai 1933 (ce propos se trouve dans le *Discours de rectorat*), que la relation entre dirigés et dirigeants n'est pas du tout celle de la soumission, encore moins de la soumission aveugle. Voilà qui est en opposition pure et simple avec la « thèse » que page après page E. Faye ne cesse de répéter pour qu'elle s'incruste dans un esprit hypnotisé.

Ce point étant d'une importance capitale, il faut s'y arrêter un moment. Lorsqu'il a recours au vocabulaire dont les nazis font de leur côté usage (mais beaucoup d'autres que les nazis en font usage – y compris au sein

de sensibilités politiques situées aux antipodes des nazis), Heidegger prend soin de définir l'acception précise dans laquelle il entend que soit pris ce qu'il dit. Dès que l'on fait attention à ce qu'il dit explicitement, plus possible de se ranger à l'opinion selon laquelle Heidegger s'alignerait sur la phraséologie des nazis. E. Faye tout au long de son livre ne cesse de faire fi des règles élémentaires qui président à la compréhension loyale d'un texte. Sa pratique de lecture consiste à ne pas tenir compte de tout ce qui devrait lui interdire d'imputer à Heidegger ce dont il veut le charger – et qu'il répète sans se lasser, à savoir que Heidegger serait de fond en comble nazi. C'est pourquoi j'en reviens au texte de Heidegger – ce texte qu'E. Faye lui-même présente comme le document qui devrait accabler définitivement son auteur. Voici le commentaire que j'en propose :

> Le thème du séminaire lui-même est la liaison qu'entretiennent entre eux les concepts de *nature*, d'*histoire* et d'*État*. Dans un premier temps, pour avoir accès à l'idée d'État, ce qui a été pris en vue c'est la notion de peuple, entendu comme : ce qui trouve sa forme achevée dans la figure de l'État. Or la relation entre peuple et État est une relation singulière, en ce sens qu'il n'y a pas encore de véritable peuple s'il n'y a pas d'État – et inversement : pas véritablement d'État s'il n'y a pas de peuple. Ce qui permet d'articuler la question : comment le peuple parvient-il à l'unité au sein de l'État – et comment l'État peut-il amener le peuple à être enfin ce qu'il est ? Il est clair que ce principe d'unité ne peut être l'ordre, au sens élémentaire du simple rangement. Mais en un autre sens de l'ordre, c'est-à-dire là où ordre s'entend au sens hiérarchique[10], on approche enfin de quoi il retourne. Comment donc entendre la hiérarchie ? C'est là que sont évoqués les termes de « souveraineté » (*Herrschaft*), de « rang » (c'est-à-dire d'ordre hiérarchique), qui eux-mêmes sont éclairés par la relation entre le fait de donner des directives (*Führung*) et celui de les suivre (*Gefolgschaft*).

Comme je ne dispose pas du texte original de ce séminaire, mais seulement des extraits qu'en cite E. Faye, je ne sais pas si, dans la séance correspondante, il y a eu des développements concernant cette relation, telle que Heidegger la comprend. Mais ce qui vient d'être indiqué devrait déjà suffire à rendre plus circonspect un traducteur scrupuleux, et l'empêcher de fournir à ses lecteurs une version qui va manifestement à contresens de ce qu'expose Heidegger.

C'est ce que nous allons voir en continuant l'étude des fragments que donne du séminaire ce traducteur particulièrement acrimonieux qu'est E. Faye.

Je saute la seconde citation (p. 192), car elle ne consiste qu'en peu de mots (la malveillance y cède le pas à la maladresse, car Heidegger demande : « *Wer regiert, wer darf regieren ?* » – ce que ne rend pas l'unique question d'E. Faye : « Qui doit diriger ? », mais signifie exactement : « Qui gouverne ? À qui est-il permis de gouverner ? »).

Vers la fin de cette même page 192, E. Faye cite un autre passage, où il s'agit de ce qui caractérise le fait d'être homme :

> *Être homme, cela implique : soutenir en soi la possibilité et la nécessité, au sein d'une communauté, de donner figure et de porter à son achèvement son propre être et celui de la communauté.*

Commentaire d'E. Faye :

> Ce qui fascine Heidegger, c'est le rapport de l'homme à la *Gemeinschaft*, sa capacité de façonner (*gestalten*) une communauté et de créer une *polis*, un État.

Où y a-t-il dans ce texte le moindre signe de *fascination* ? *Fascination* est un terme qui apparaît souvent dans ce livre ; il surgit presque automatiquement chaque fois qu'E. Faye ne comprend pas bien ce qu'il lit. E. Faye écrit alors que s'exerce sur Heidegger une « fascination ». Pour ma part, j'ai toujours tenu à insister sur le fait que Heidegger est à mon sens le moins *fasciné* de tous les auteurs que je pratique, et partant (cela dit le plus sérieusement du monde) le moins *fascinant*. Heidegger se veut au contraire, par la vertu de son travail et le souci de son existence, toujours accordé au ton très particulier de la sobriété.

Voyons-le en commentant ce qu'il dit ici même :

> Pour chaque être humain, le métier de vivre implique, en même temps que d'être soi-même, le fait de ne pouvoir l'être qu'en étant partie prenante d'une communauté. Être soi-même et faire partie d'une communauté ne sont nullement la même chose, et

pourtant ces deux exigences sont liées entre elles comme le sont les deux extrêmes d'une seule obligation. Parvenir à être soi-même ne peut avoir lieu qu'au sein d'une communauté, de telle sorte que donner figure à son propre être, c'est nécessairement – d'une manière ou d'une autre – contribuer à *donner une figure* à la communauté entière. Voilà ce que donne à entendre ce « *gestalten* » qu'E. Faye rend par « façonnement », c'est-à-dire interprète d'une manière bien trop extérieure. Notons aussi qu'au point où nous en sommes il n'est pas encore question de πόλις, laquelle est une figure tout à fait particulière de communauté. Aussi bien, ce que Heidegger note ici vaut universellement pour toute humanité, et nullement pour telle ou telle humanité singulière.

Je dois demander à mes lecteurs de tenir compte du fait que, travaillant sur les extraits de textes choisis par E. Faye, et ne disposant pas du texte intégral de ce séminaire, je ne puis donner l'articulation complète que ce texte doit sans aucun doute développer. Que le lecteur ne me reproche donc pas *à moi* l'aspect un peu désordonné du commentaire que je puis présenter.

À la page 193, est cité un plus long passage du séminaire :

*Cette évolution a débuté à la Renaissance, quand a été élevé à titre de but ultime de tout être l'homme individuel en tant que personne – le grand homme, dans le double idéal aussi bien de l'*homo universalis *que du* spécialiste. *Cette volonté nouvelle que s'épanouisse la personnalité, voilà qui a provoqué cette mutation complète suivant laquelle, désormais, tout ne devait plus être là que pour servir la grande individualité. Tout, et par conséquent aussi bien la politique, est déplacé au sein d'une sphère où l'être humain peut enfin trouver à déployer entièrement sa propre vie et où il en a la volonté. C'est ainsi que la politique, l'activité artistique, la science et tout le reste s'effondrent jusqu'à ne plus être que des domaines où se déploient des volontés individuelles de performance – et cela d'autant plus explicitement qu'elles se voient élargies et du même coup spécialisées grâce à de prestigieuses créations. Dans les temps qui suivirent, on n'a plus fait que laisser tous ces domaines culturels se diversifier et s'accroître, sans plus pouvoir les embrasser d'un regard synoptique, jusqu'à aujourd'hui, où le côté périlleux de cette compulsivité s'est manifesté d'une manière particulièrement lisible avec la ruine de notre État. C'est pourquoi nous avons reconnu comme tâche impérieuse de notre temps l'urgence de faire face à ce péril, en cherchant à rendre à la politique le rang qui lui revient, et en enseignant à la voir de nouveau comme caractère fondamental de l'être humain qui philosophe au sein de l'histoire, à la voir à titre d'être, en lequel l'État se déploie, et de telle sorte que la politique puisse véritablement être nommée la manière d'être d'un peuple.*

E. Faye termine son commentaire (où se retrouvent les mêmes confusions que précédemment) par ces mots :

> … la politique n’est plus considérée par Heidegger comme une activité parmi d’autres, mais comme le « caractère fondamental de l’homme philosophant dans l’histoire ».

Selon E. Faye, donc, la politique, l’activité artistique, la science (pour ne pas parler de la philosophie) sont des « activités comme les autres ». On croirait entendre Joseph Prudhomme. Et soutenir, comme le fait Heidegger, que ces activités sont autre chose que des activités humaines parmi d’autres – qu’elles sont donc des activités où l’être humain se trouve plus profondément et plus directement confronté à ce qui le constitue comme être humain –, ce serait trahir des dispositions pour ce que le nazisme a de plus trouble. Sans commentaire.

En 1934, un vrai connaisseur, celui-là, disait élogieusement d’Henri Matisse qu’il avait eu « la hardiesse de couper le premier tous les ponts avec la Renaissance ». Ce que pense Heidegger du changement intervenu avec la Renaissance doit être compris dans cette optique. La Renaissance en effet, qui passe pour cette résurgence de l’esprit antique grâce à laquelle a pu prendre essor le « véritable humanisme », c’est-à-dire celui des Temps modernes, a fini en réalité par donner naissance à un humanisme si étroitement limité à la dimension anthropologique qu’il en devient un humanisme unidimensionnel, autrement dit un humanisme qui n’a même plus un vrai visage humain[11]. Voilà ce qu’explique Heidegger dans ce passage du séminaire que nous venons de lire.

Voici en tout cas mon commentaire de ce passage :

> À la Renaissance, comme à toute grande époque de l’histoire, ce dont il s’agit fondamentalement, c’est d’une entente de l’être. Que signifie *être*, pour l’homme de la Renaissance ? Être n’y est plus que l’horizon ultime de l’Individu sans pareil. Or en pensant ainsi, la Renaissance n’est pas ce qu’elle croyait être, à savoir le renouveau d’une Antiquité exemplaire. Ce qui se passe avec elle, c’est une mutation de la conception que se fait de lui-même l’être humain. Cette mutation met au premier plan l’être humain exceptionnel (cet être exceptionnel qui deviendra, avec le Romantisme, le « génie »), dont le « spécialiste » est la figure symétrique inverse. Tout s’orientant

désormais sur ces deux figures emblématiques, l'humanité de l'homme ne laisse littéralement plus de place au *peuple* que sous la figure elle-même exceptionnelle des simples « masses ». Entre l'élite et les masses, la politique n'est plus que rapport de forces. D'où l'urgence de s'interroger à neuf sur ce que doit être la *politique*. Car la conception de cette dernière comme « démocratie représentative » n'est que l'accommodement plus ou moins viable d'une gestion des collectivités dans le cadre de la conception de l'homme issue de la Renaissance.

Je n'insiste pas sur le contresens phénoménal que commet E. Faye quand il voit là « un rejet de toute considération de la valeur individuelle de l'homme ». Passons à la suite du texte qu'il cite. Il y est de nouveau question de la mise au point du concept d'État. On se souvient que le séminaire cherchait à cerner l'acception dans laquelle il convient de prendre ce terme. Nous pouvons lire (p. 195 *sq*.) :

On en est plus près [de l'acception propre dans laquelle il faut entendre le terme de « peuple »] *quand on parle de la « santé du peuple », où s'ajoute bien quelque chose, mais où n'est encore intuitivement ressenti que le lien qu'est l'unité du sang et de la lignée, l'unité de la race. Mais nous parvenons enfin à employer le terme de « peuple » dans son acception la plus large quand nous parlons par exemple du « peuple en armes », où nous n'entendons pas du tout seulement ceux qui reçoivent leur convocation pour le service militaire, mais aussi quelque chose d'autre que la simple somme des citoyens de l'État, et pour tout dire quelque chose qui lie plus fortement encore que la communauté d'origine et la race : à savoir la nation, ce qui veut dire une modalité d'être qui s'est formée à partir d'un destin commun et qui a trouvé sa pleine configuration au sein d'un État* unifié.

Ce texte, E. Faye commence par le scinder, en séparant la première phrase, qu'il traduit à contresens. Il rend en effet cette phrase par :

Mais étroitement apparenté à cela est un mot comme « santé du peuple », dans lequel de surcroît n'est plus ressenti que le lien avec l'unité du sang et de la souche, avec la race.

Le contresens porte sur l'élément de phrase allemand : « *worin hinzukommend mitempfunden wird nur noch das Band des Blutes*… »

Hinzukommend, participe présent du verbe *hinzukommen* (venir s'ajouter), indique que lorsqu'on parle de la « santé du peuple », on ajoute bien quelque chose à l'acception dans laquelle on prend ce mot de « peuple ». Et le verbe « *mitempfunden wird* » vient exposer la modalité « intuitive » sous laquelle vient s'ajouter ce complément (ce qui vient s'ajouter est « ressenti intuitivement » alors même que cela s'ajoute). Caractéristiquement, cette modalité est précisée par les deux adverbes dont la fonction est clairement négative, puisque ce sont des adverbes d'atténuation : « *nur noch* » [littéralement : « encore seulement »]. Le sens de la phrase de Heidegger est donc : « avec ce lien qu'est l'unité du sang et de la lignée, l'unité de la race », on n'a *encore* qu'un élément *seulement*, lequel vient s'ajouter intuitivement à l'idée de peuple – sans qu'on ait encore atteint ce qui définit vraiment le peuple en tant que tel.

E. Faye entend l'adverbe « seulement » à contresens, et le traduit par « de surcroît »[12]; le résultat de ce contresens est le commentaire suivant. Chacun pourra apprécier si ce que j'appelle « dérive » et « dérapage » est une qualification excessive :

> Le propos, cette fois, est tout à fait explicite. L'unité du peuple est d'abord une unité de sang et de « souche », rapportée à la race. Tel est le concept *völkisch* du peuple que Heidegger fait explicitement sien. Que cette notion *völkisch* soit chez lui comme chez tous les auteurs de l'époque qui l'emploient un concept racial est désormais indiscutable, quelles que soient les discussions sur la manière la plus appropriée de traduire ce terme.

Exagérer la certitude de ce qu'on tient à imposer à tout prix, surtout quand la fragilité de ce qu'on avance se met à filtrer, ce trait symptomatique éclate ici de manière particulièrement patente. Il est « tout à fait explicite » (dit E. Faye) que Heidegger ferait ici étalage d'une doctrine raciste. Son concept du peuple (affirme E. Faye) serait un concept *völkisch* – au sens qu'a ce mot chez les idéologues racistes – de sorte que la traduction de ce mot, chaque fois qu'il apparaît dans un texte de cette époque chez Heidegger, ne pose aucun problème : cette signification serait incontestablement « raciste » !

Nous prenons ici sur le fait le procureur du faux procès : l'accusation est portée à l'aide de *mots* soigneusement répertoriés, et affectés d'avance d'un très lourd coefficient délictueux. C'est d'ailleurs la *fonction* de ces mots : peser ce qui va entraîner à coup sûr condamnation sans autre forme de procès.

Comment ne pas voir que telle était bien la fonction, par exemple, du mot « aristocrate » pendant la Terreur, ou bien du mot « juif » à l'époque détestable où l'antisémitisme avait pignon sur rue. Il suffisait alors d'*un seul mot* pour susciter autour d'un être une atmosphère de suspicion, et motiver séance tenante la mise en train de sa condamnation. E. Faye se rend-il compte que c'est *en procédant d'une manière analogue à celle des nazis* qu'il prétend faire passer Heidegger pour nazi ?

Je préfère quant à moi profiter de l'occasion que m'offre la publication du texte de ce séminaire pour affiner ce que j'ai dit plus haut à propos du mot *völkisch* : il suffit pour cela d'éliminer le contresens d'un traducteur pris à son propre piège. Voici la rectification :

> Étant donné que Heidegger énonce en toutes lettres : l'unité du sang, l'unité des lignées et l'unité de la race ne constituent pas encore la véritable unité d'un peuple, il s'ensuit que chaque fois que nous trouvons dans un texte de Heidegger datant de cette époque le terme *völkisch*, il y a particulièrement lieu de se montrer circonspect et de *ne pas* assimiler mécaniquement sa signification chez Heidegger à la signification qu'a ce terme dans la phraséologie nazie. Comment alors le traduire pour lui garder le sens qu'il a chez Heidegger ? Tout simplement en lui gardant son acception première, à savoir *national*, ou mieux encore : *populaire*.

En lisant Heidegger dans cette perspective, on peut commenter le texte cité par E. Faye sans l'envisager selon l'idée préconçue qu'il s'agit d'un texte nazi :

> Quand on parle d'un peuple « en bonne santé », on approche, en un certain sens, de ce qu'est en réalité le peuple ; mais on n'y est pas encore vraiment, vu que l'unité du peuple y est entendue *seulement* à partir de ce qui n'est *encore* que l'unité du sang et des lignées, l'unité de la race.
>
> Souvenons-nous du texte que j'ai cité de Georg Picht : à l'époque, on entendait à tous les coins de rue parler de cette unité du sang et de la race. Heidegger, dans ce séminaire, prend soin d'expliquer que cette unité-là n'est pas capable encore de fonder

> la véritable unité d'un peuple. Or ce qu'est, dans sa réalité pleine et entière, un peuple, on l'atteint enfin avec une locution comme le « peuple en armes » – qu'il faut cependant se garder d'entendre en une acception extérieure (purement administrative, ou de recensement). Car l'unité d'un peuple, c'est ce qui le lie – en tant que peuple *humain* – « plus fortement encore que la communauté d'origine et la race » (précise Heidegger). Ce lien plus fort, lisons-nous dans ce texte, c'est : *la nation*. Heidegger, que les anti-heideggeriens patentés présentent comme volontiers animé d'une sorte d'aversion fanatique pour tout ce qui ressemblerait peu ou prou à la Révolution de 1789 (ai-je besoin de souligner que cette image de Heidegger est tout aussi fantasmatique que les autres ?), le voilà qui recourt au vocable de « nation » (en allemand « *die Nation* ») pour nommer cette unité du peuple plus forte et plus réelle que toute communauté seulement naturelle. C'est qu'il entend la nation au sens *politique* – c'est-à-dire fondamental – et non « naturaliste ». Et il précise encore : « la nation, ce qui veut dire une modalité d'être qui s'est formée avec le temps (*eine gewordene Seinsart*), à partir d'un destin commun, et qui a trouvé sa pleine configuration au sein d'un État *unifié* ».

Le commentaire d'E. Faye qui suit sa propre traduction mérite d'être rapporté *in extenso*. Chacun doit voir l'extravagante embardée que l'excès d'animosité lui fait faire :

> Si le mode d'être de la nation, dans l'unité d'un État, constitue un lien encore plus fort que le seul [*ici réapparaît la valeur de l'adverbe « nur », traduit plus haut par « de surcroît » !*] lien du sang et de la race, il est clair que, pour Heidegger, ce mode d'être continue d'englober l'unité supposée du sang et de la race et de prendre appui sur elle. À la lecture de ce séminaire, il n'est donc plus possible d'affirmer que Heidegger n'aurait pas été raciste.

Que peut bien vouloir dire l'expression « englober une unité en prenant appui sur elle » ? Là où E. Faye écrit « il est clair », je vois pour ma part plutôt se profiler ce nuage d'encre que les petits céphalopodes émettent autour d'eux quand ils ne se sentent plus tout à fait en sécurité. Car la phrase que je viens de citer, et qui se trouve page 196 *sq*. du pensum d'E. Faye, témoigne à mes yeux plutôt d'une singulière confusion. Il semble en effet que, dans l'esprit d'E. Faye, « clarté » ne vaille que pour ce plus petit dénominateur commun possible, pour l'idée la plus rudimentaire, pour la réduction la plus simpliste, qu'il martèle dès lors comme un slogan destiné à être repris en chœur par des abrutis dûment fanatisés : « Heidegger est nazi » – « Heidegger est nazi ». C'est

bien ainsi que s'entretiennent les réflexes conditionnés. Mais pour cela, il faut avoir abandonné toute espérance de bon sens.

Aussi, à la fin de cette section consacrée aux cinquième et sixième séances du séminaire, E. Faye – comme un cheval fourbu qui retrouve tout seul le chemin de l'écurie – cite-t-il, bouquet du feu d'artifice, un passage du *Mein Kampf* d'Hitler, dont je n'ai pas besoin de préciser qu'il ne présente aucun rapport avec ce qu'on vient de lire chez Heidegger.

*

Le lecteur aura compris que je quitte ici l'exposé de la pseudo-« méthode » du livre. « Il m'ennuie déjà d'en tant écrire » – disait Descartes, après qu'il eut expliqué à ses lecteurs le principe simple permettant de poursuivre sans difficulté le genre de démonstration dont il venait d'exhiber quelques échantillons. Il me reste toutefois plusieurs choses à dire, qui ont aussi rapport à la longue histoire des faux procès.

À la page 510 du livre, on peut lire la phrase : « dans les dizaines de milliers de pages laissées par Heidegger, l'on ne trouve à peu près aucune référence à Socrate ». Voilà bien d'abord une pure et simple contrevérité de fait. En consultant seulement les livres publiés du vivant de Heidegger, on peut constater qu'il y a déjà de nombreuses références à la figure de Socrate. On voit donc encore une fois affleurer l'allure du faux procès, où il s'agit cette fois de laisser entendre, de la part de Heidegger, une indifférence (voire une nuance de mépris) à l'égard de Socrate.

Si mes lecteurs ont suivi ce que j'ai déjà longuement exposé, ils ne seront guère surpris d'apprendre qu'ici comme ailleurs la réalité est exactement l'inverse de ce qu'on cherche à leur inculquer. Quand Heidegger parle de Socrate, on est tout à fait ailleurs que dans « l'à peu près ». Ainsi, dès la seconde heure du Cours de 1951-1952, publié sous le titre *Was heißt Denken ?* (traduit un peu trop approximativement par *Qu'appelle-t-on penser ?* – vu qu'il donne à entendre la question autrement urgente : « Qu'est-ce qui appelle à penser ? »), Heidegger en arrive à parler de Socrate. À quelle occasion ? Alors qu'il vient d'indiquer ce qui appelle l'être humain à penser. En quels termes parle-t-il de Socrate ? Il suffit de citer le texte :

> *Socrate, tout le temps de sa vie, jusqu'à en mourir, n'a jamais rien fait d'autre, face au souffle de cette aspiration, que de s'y exposer et de s'y maintenir sans plier. Voilà pourquoi il est en Occident le penseur à l'état pur.*

Der reinste Denker – un genre d'exemplarité sans pareille, celle du seul penseur, dans toute notre histoire, qui n'ait jamais rien fait d'autre que… penser (sans écrire une ligne, comme Heidegger le souligne aussitôt après ces deux phrases). L'aspiration dont il est ici question cherche à dire ce glissement de jusant, ou plutôt l'avalement du maelström dans lequel ce qui nous concerne au premier chef finit toujours par s'échapper.

Chez le commentateur aveugle et sourd, cela donne la glose : « à peu près aucune référence à Socrate ».

De nouveau, ce n'est qu'un seul exemple. Mais je le répète : un seul exemple devrait suffire – lorsqu'il s'agit de la tâche de disculper quelqu'un qu'on aimerait pouvoir condamner rien qu'avec des soupçons et des rumeurs.

Reste une dernière question : comment se fait-il que même des professeurs de philosophie ayant quelque renom se soient trouvés au côté d'E. Faye pour le soutenir ? L'un d'eux a révélé, à l'occasion d'une émission de radio, le 9 mai 2005, consacrée au pamphlet en question, que Jacques Derrida l'avait mis en garde, dès la parution en 1987 du livre de Farias, contre une lecture « trop unilatérale », autrement dit : trop négative de Heidegger. Cette révélation, le discret professeur s'est bien gardé pendant près de vingt ans d'en souffler mot à son public. Pourquoi ces cachotteries ? Est-ce que cela pourrait avoir quelque rapport avec l'activité de ce professeur pendant tout ce temps, qui a consisté essentiellement, en ce qui concerne Heidegger, à diffuser dans le monde quelques notions archi-funambulesques – en y gagnant, ce qui n'est pas négligeable, une certaine réputation de « spécialiste de Heidegger »? Si je mentionne ce fait, ce n'est pas par souci de « démystifier », mais parce qu'un tel comportement nous éclaire sur ce qui se passe avec ce type d'entraînement où, très vite, il devient impossible de faire marche-arrière. Quand on a commencé à dénigrer imprudemment, il devient difficile de

reconnaître que le dénigrement n'était pas fondé, et l'on se voit ainsi forcé d'emprunter l'allure de plus en plus ruineuse du *quitte ou double*.

Le prix de cette surenchère devient vite exorbitant : il faut passer sous silence tout ce qui parle en faveur de Heidegger, et en particulier *tous* les témoignages de gens incontestablement insoupçonnables. Non seulement les passer sous silence, mais verrouiller si possible toute possibilité qu'ils soient diffusés. Or voilà qui est désormais impossible[13]. Le faux procès intenté à Heidegger est donc voué, tôt ou tard, à éclater au grand jour comme ce qu'il est insidieusement depuis toujours, à savoir une imposture – scandale d'autant plus retentissant que les artisans de l'imposture se seront évertués à se faire passer pour ceux qui en notre temps perpétuent le nécessaire travail des Lumières.

Le vrai travail des Lumières est-il compatible avec quelque laxisme que ce soit ? Fermer les yeux sur de graves manquements à l'esprit d'équité, cela peut-il passer longtemps pour contribuer à la propagation de l'intelligence et de la raison ? S'il est incontestable que le sommeil de la raison engendre des monstres, il ne faut pas se cacher qu'inversement une certaine manière d'exhiber la monstruosité produit comme un engourdissement de la raison. Ainsi voit le jour une « logique » hypnotique, qui paralyse vite beaucoup trop de gens. Dans ce demi-sommeil, ceux qui en sont les victimes ne peuvent plus distinguer rêve (ou plutôt : mauvais rêve) et réalité. Cet état n'est guère propice à la philosophie, et en tout cas il n'est pas licite pour ceux qui font profession de philosopher. Car ils se trouvent dans l'alternative soit de ne pouvoir se déclarer hostiles à Heidegger que pour de bien faibles raisons, soit de simplement se conformer à l'engouement – en l'occurrence à la détestation du moment. Dans les deux cas, ce qui fait diablement défaut, c'est une étude sérieuse de cette pensée.

Voilà où en sont en réalité les anti-heideggeriens.

Mais qu'est-ce qu'un anti-heideggerien ? La façon la plus simple et la plus directe de faire entendre ce que j'ai à dire ici, c'est de proposer à la réflexion et à l'examen de tout être soucieux de se faire lui-même juge de la question l'analogie suivante : un anti-heideggerien est un adversaire frénétique de Heidegger, selon le même enchaînement que celui par lequel un antisémite est un ennemi frénétique de ce qu'il tient absolument

à faire passer pour l'« esprit », la « nature », le « caractère » (détestables, évidemment, « par principe »[14] des êtres qu'il regroupe sous le vocable de « Juifs ».

La première remarque que j'ajoute aussitôt, c'est que cette analogie n'implique aucune égalité de fait : à la *réelle* persécution dont les Juifs ont été victimes, ne correspond évidemment rien de comparable du côté de Heidegger et de ceux qui, la plupart du temps, ont les plus grands scrupules à se laisser désigner (hors des périodes de tumultes anti-heideggeriens) comme des « heideggeriens ».

Heidegger n'a pas été persécuté ; les « heideggeriens » ne sont pas pourchassés. Rien que vouloir rapprocher du traitement auquel Heidegger et quelques autres sont périodiquement soumis la souffrance des persécutés et des assassinés serait inconvenant.

L'analogie ne porte donc pas sur ce qui, dans cette histoire, est réel – mais bien sur ce qu'elle recèle d'irréalité.

En effet, de même que le « sémitisme », sur lequel l'antisémite cherche à cristalliser toutes ses pulsions haineuses, n'est qu'une fiction, une sorte de portrait-robot permettant à l'antisémite de se construire lui-même fantasmatiquement à titre d'ennemi juré des « Juifs », de même le « Heidegger » des anti-heideggeriens est une construction fétichiste qui n'a de rapport qu'homonymique avec le grand philosophe, dont par ailleurs la courte erreur politique n'est niée par aucun « heideggerien » véritable – en tout cas pas par moi. Car ce que je soutiens, c'est qu'il n'est pas permis d'amplifier, ni surtout de changer (grâce à tout un arsenal d'artifices ou d'omissions) cette erreur politique en ce qu'elle n'a jamais été, à savoir : un crime.

Tant que l'on prétendra, philosophant à l'estomac, que cette erreur revient à un crime, je persisterai à montrer que cette maximalisation n'est possible qu'en accumulant les contrevérités. Tant que l'on reprochera à Heidegger d'avoir été criminel, je répliquerai que ce reproche est irrecevable, et qu'en ce sens absolument précis, Heidegger est irréprochable. C'est bien pourquoi j'ai fait figurer comme épigraphe de mon texte *L'irréprochable* ce vers du trouvère Jean de Condé : « *S'ils se taisent, je me tairai*. » Il faudra bien que les adversaires irréductibles de

Heidegger se fassent à l'idée que l'on ne les laissera jamais impunément passer les bornes.

Il est certes fort possible d'ignorer que l'on ne dit pas la vérité. C'est même hélas beaucoup plus souvent le cas qu'on ne l'imagine. Avec E. Faye et tous ceux qui lui ont emboîté le pas, je crois même volontiers qu'ils sont persuadés, dans ce qui leur tient lieu de for intérieur, de mener un juste combat. Mais dans ce cas, quelle est la contrepartie de leur entêtement ? La réponse est terrible : pour s'acharner de la sorte, il faut qu'ils se soient privés eux-mêmes d'une partie au moins de leur intelligence, celle grâce à laquelle seulement l'être humain peut faire face à ce qui est – l'intelligence qui ne peut jamais faire bon ménage avec la tendance à prendre des vessies pour des lanternes.

Les anti-heideggeriens – groupuscule dérisoire, malgré le battage qu'il réussit à susciter de temps à autre – s'amputent eux-mêmes des ressources de l'intelligence, et y trouvent même leur compte. Cette *faiblesse de la cervelle* n'est pas visible pendant le temps que dure le tumulte. On comprend pourquoi l'agitation leur est nécessaire : dans le calme retrouvé, il n'est plus possible de masquer ce qui motive cette étrange automutilation par laquelle les anti-heideggeriens croient pouvoir échapper à ce qu'ils auront pourtant toujours devant eux.

Ce que nous avons tous devant nous, précisément, n'apparaît pas la plupart du temps. Et quand cela fait irruption au milieu de ce qui nous entoure, ceux qui se règlent sur les habitudes du quotidien réagissent en cherchant à le rejeter, non sans éprouver à son contact une certaine dose de panique. Il n'est donc pas surprenant que, partout où l'on ne fait que rôder autour de Heidegger, les traits caractéristiques de la panique fusent aussitôt malgré tout ce qui est censé les masquer. Le misérable essai dont il m'a fallu traiter, mais tout aussi bien l'effet d'entraînement qui lui a jusqu'ici fait suite, ressortissent en fait à ce syndrome de panique qui saisit l'être humain dès qu'il ne peut plus se caler au moyen de certitudes qui le rassurent.

Heidegger nous rappelle à tous que l'existence ne prend figure humaine qu'à partir de cela à quoi il est impossible d'échapper. La finitude de l'existence, la finitude de l'être, même – chaque fois qu'elles affleurent, ne serait-ce que de manière fugace –, voilà qui a de quoi jeter

dans une insécurité foncière n'importe quel être humain dont le regard ne se hasarde guère à quitter cette mesure fausse mais rassurante que lui donnent les activités passant d'emblée pour être toutes équivalentes, les unes comme les autres.

Or il se trouve que nous sommes bel et bien à présent en temps de trouble. C'est maintenant, où la mesure a cessé d'être perceptible, et où Heidegger ne cesse de revenir avec insistance sur le fait que chacun de nous a pour obligation primordiale de trouver sa posture à lui – celle où il peut découvrir, au prix d'une ascèse de son intelligence, comment, par quelle loyauté, l'insoutenable, incessamment, peut devenir la vraie mesure de l'humain. C'est maintenant qu'il faut, prenant le contre-pied de ce que voudraient ses détracteurs, se mettre à lire sérieusement Heidegger.

1 Ce titre éveille, chez ceux qui ont atteint un certain âge, le souvenir d'un autre titre de la même farine, dans le même *Nouvel Observateur*, mais en date du 26 octobre 1966 : « Hannah Arendt est-elle nazie ? » En 1966, à ma grande honte, il n'a pas été possible de faire entendre la verte protestation qui s'imposait. Aujourd'hui, une vigoureuse réplique s'impose tout autant – sans que soit dissimulé ce qui sépare *vraiment* ces deux accusations honteuses, à savoir que dans le cas de Hannah Arendt, absolument rien ne pouvait la justifier, alors que dans celui de Martin Heidegger, une incontestable faute politique (impossible à rame-

ner toutefois *sans mensonge* à quelque compromission criminelle que ce soit) peut chez certains esprits trop fragiles faire perdre le sens des réalités, au point qu'ils iront soupçonner, chez Hannah Arendt par exemple, et contre la plus élémentaire des vraisemblances, une prétendue « indulgence » à l'égard de Heidegger – évidemment motivée par le romanesque « aveuglement de la passion ».

2 Rappelons que le terme de « révisionnisme » a fait apparition au moment de l'Affaire Dreyfus, une fois que les doutes quant à la culpabilité du capitaine injustement condamné eurent pris suffisamment de consistance pour rendre inévitable la *révision* du procès. Aujourd'hui, ce terme désigne en France ceux qui prétendent « réviser » l'histoire de l'assassinat des Juifs d'Europe par les nazis, en vue d'en minimiser la portée ; le négationnisme, quant à lui, veut carrément nier qu'un tel assassinat en masse ait jamais eu lieu. En m'accusant d'être « révisionniste » – ce que je ne suis absolument pas – E. Faye veut par avance disqualifier globalement mon travail aux yeux de ceux qui ne m'ont pas lu.

3 On ne manquera pas de noter la commodité de la procédure : si c'est désormais E. Faye qui fixe, selon les besoins du moment, le sens des mots, il peut donner libre cours à ses pulsions de justicier et accuser *ad libitum* n'importe qui de n'importe quoi.

4 C'est dans le n° 22 (23 mai 2001) du périodique *Die Zeit* (Hambourg) qu'a paru pour la première fois une présentation véritablement scandaleuse de cette allocution de Heidegger. J'ai fait parvenir au périodique une mise au point. Elle n'a pas été publiée, au prétexte qu'elle venait trop tard. Je la joins donc aux annexes. Elle porte le titre *Fumée sans feu* (voir, plus bas :Annexe II).

Tant que l'on n'aura pas répondu à l'argumentation rationnelle que je présente au libre examen de chacun, je continuerai de tenir une phrase comme : « un discours où tout l'eugénisme du

nazisme est justifié » pour une pure et simple pétition de principe d'allure calomnieuse. Et j'invite tout lecteur de bonne foi à ajourner sa prise de position tant qu'il n'aura pas lui-même examiné le texte. Entre-temps, donc, *mettons en doute provisoirement* les allégations précipitées d'E. Faye quant au caractère « effroyable » de ces textes.

5 On peut consulter ce texte, que je reproduis comme Annexe I: *Une lecture dénoncée*.

6 Pour qui examine l'histoire sans œillères, il ne se trouve en fait à peu près personne (pas plus dans le « camp » des démocraties que dans celui du communisme bolchevique) qui, à un moment donné, n'ait cru pouvoir passer accord avec Hitler. Or passer accord avec Hitler, même si c'était dans l'intention de berner le dictateur, constituait une faute politique plus ou moins naïve, mais qui ne suffit pas à transformer le prétendu habile en *complice* d'Hitler. C'est pourquoi il faut se libérer de la rigidité des positions idéologiques, et admettre ceci : on n'est pas « hitlérien » pour n'avoir pas voué toute sa vie à l'unique mission de combattre le nazisme. Souvenons-nous du mot de Romain Gary – il est, comme on voit, toujours d'actualité : «À force de crier "Le fascisme ne passera pas", on finit par laisser passer tout le reste. »

7 Je ne donne pas la traduction d'E. Faye qui est lourde et peu claire ; elle part en effet de son présupposé monolithique : Heidegger ne peut tenir que des propos où se trahit son « nazisme foncier ». Mais que le lecteur se rassure, je vais chaque fois que cela sera nécessaire présenter à son examen l'option d'E. Faye, et la raison pour laquelle elle n'est pas recevable.

8 Est-il simplement sérieux de présenter Erich Rothacker (je me limite ici à ce seul nom) comme un « auteur nazi » ? Le simple fait qu'au début des années 1950 Jürgen Habermas l'ait choisi comme directeur de thèse me ferait sur ce point adopter une attitude bien plus circonspecte. À moins bien sûr que, pour E. Faye, J. Habermas ne soit lui aussi (par contamination, bien entendu) à ranger dans la liste des auteurs suspects.

9 Pour saisir à quel point l'idée d'une soumission inconditionnelle à la volonté de quiconque est – rien qu'en elle-même – déjà contradictoire avec ce que n'a cessé de penser Heidegger, il suffit d'ouvrir *Être et temps* à la page 307 *sq*., où il est question de la certitude de la décision :

« *La certitude de la décision signifie :* se maintenir libre *pour la possibilité qui, à tout instant, risque de s'avérer effectivement nécessaire de s'en* dégager. »

On ne saurait dire plus explicitement que tout *engagement vrai* implique au départ la possibilité de pouvoir à tout moment être repris par un désengagement correspondant – si la nécessité s'en impose. C'est très exactement ce qui s'est passé avec Heidegger, moins d'un an après qu'il eut accepté la charge du rectorat.

10 C'est moi (F. F.) qui introduis ici l'idée de « hiérarchie ». Aussi dois-je préciser que c'est à titre d'*index formel* ! Autrement dit : le mot « hiérarchie » doit s'entendre uniquement comme l'indication que dans cet ordre-là, il y a des rapports complexes entre des dirigeants et des dirigés – sans nullement que ces rapports soient figés (comme dans le système des castes) ni surtout figés *à sens unique*.

11 Rappelons le mot terrible d'Ossip Mandelstam : « *Je ne savais pas que nous vivions dans les griffes des humanistes*. » Chez nous, Robert Marteau notera : « *Par l'humanisme, l'humain fut nié*. »

12 Dans tout le livre pourraient se relever bien d'autres culbutes de ce genre. Je n'en mentionne qu'une autre, mais tellement caractéristique qu'elle parle pour toutes. À la page 495, E. Faye écrit : « Hermann Heidegger a prétendu que son père n'aurait pas su que Celan était juif. Pourtant le mot de Martin Heidegger :"je sais tout de lui" prouve le contraire. »

Ce que Heidegger a dit, c'est : « *Ich kenne alles von ihm*. » L'ennui, pour E. Faye, c'est que « *ich kenne alles von ihm* » n'a pas la nuance policière qu'il lui attribue. Si notre limier avait une sûre pratique de l'allemand, il n'aurait pas confondu (suivant quelle *pente* ?) « *ich kenne alles von ihm* » et « *ich weiβ alles über ihn* »! « *Ich kenne alles von ihm* », cela veut dire en effet : « je connais tout ce qui vient de lui », c'est-à-dire : « je connais tout ce qu'il a publié ».

On peut aisément conjecturer à quels résultats *fantasmatiques* peut conduire une telle ignorance de l'allemand, lorsqu'elle se couple avec une hargne de principe à l'égard de Heidegger.

13 L'ouverture sur le réseau Internet d'un site comme celui du clairvoyant Stéphane Zagdanski (http://parolesdesjours.free.fr/scandale.htm), rend caduque toute tentative de verrouillage de l'information. Sur ce site, tout le monde peut consulter à loisir l'ensemble des textes et des lettres dont la publication a été censurée par les divers médias qui se sont faits les promoteurs du pamphlet d'E. Faye.

14 Ne pas oublier l'ignoble propos où se résume toute la *déraison* des antisémites : « Que Dreyfus soit coupable, je le déduis de par sa race. »

ANNEXES

I

Dans le numéro 242, juillet 1967, de la revue *Critique*, j'ai publié un article en réponse à une attaque de Jean-Pierre Faye. Le lecteur d'aujourd'hui pourra vérifier, en lisant ce texte, à quel point la *situation herméneutique* n'a pas changé entre 1967 et 2005, c'est-à-dire à quel point la surdité est chevillée dans le système de compréhension de ceux qui *ne veulent pas* entendre ce que dit Heidegger. J'ai modifié en de rares endroits la lettre de mon texte. Ceux-ci sont signalés par la mention entre crochets du texte original.

UNE LECTURE DÉNONCÉE

Si je me propose aujourd'hui d'examiner la *lecture* de J.-P. Faye, c'est qu'elle semble s'être précisée avec ce nouveau texte. Pour effectuer cet examen, je vais suivre l'injonction même de Faye : « lire vraiment les textes […] avec une particulière attention ».

Ces textes en effet, que Faye a *traduits* dans le numéro 3 de la revue *Médiations*, ce sont bien les « énoncés » dont il parle, « énoncés » qu'il s'agit de lire – et à propos desquels il m'accuse de *falsification* (p. 290 : « les petites falsifications des apologètes »). Cette accusation manifeste la bonne foi de mon contradicteur : moi, qui ne mets pas en doute son *honnêteté*, mais ses traductions, comment pourrait-il me voir autre que malhonnête, à moins de douter de sa propre lecture ? Or douter de sa lecture signifierait accepter l'idée qu'elle déforme l'*énoncé*.

Je suis donc contraint à la tâche apparemment polémique de montrer que la traduction de Faye n'est pas fidèle au texte de Heidegger. Je dis bien : *apparemment polémique*, car signaler certaines faiblesses de traduction peut donner l'illusion que je vise J.-P. Faye personnellement.

En réalité, je vais tenter de mettre au jour une difficulté proprement herméneutique de l'accès à Heidegger, surtout dans le cas de ces textes « politiques » – où la difficulté devient *presque* inextricable. Je ne me cache pas qu'un travail complet sur cette question devrait proposer en conclusion une lecture enfin acceptable des textes. La limitation inhérente à mon propos d'aujourd'hui ne me permettra que d'esquisser la méthode de cette lecture.

Dans le numéro 5 (été 1962) de *Médiations*, Faye répond à de judicieuses remarques d'Aimé Patri concernant la traduction de *völkisch* par « raciste ». Pour justifier sa traduction, il cite un passage du dictionnaire Brockhaus ; on trouve, écrit-il, « à *völkisch* : germanisation du mot "national", émergée à partir de 1875 environ, et lancée surtout par la Ligue pangermaniste, dans le sens d'un nationalisme fondé sur la doctrine de la race, et par conséquent résolument antisémite ». Nous sommes significativement aux prises avec un double problème de traduction – car *völkisch*, à croire le Brockhaus, est la « traduction en allemand » du mot « national ». Or dans cette traduction, ce qui a lieu, c'est un glissement de sens : *völkisch*, en effet, ne veut pas dire étymologiquement « national » et a été compris dès le XV^e^ siècle comme l'équivalent allemand de *popularis.*

Faye cite d'ailleurs une édition plus récente du même dictionnaire (Brockhaus, 1957), où c'est cette complexité de sens qui vient au premier plan. On peut lire : « en soi, *völkisch* est un mot du vieil allemand ». Puis, ce qui devient intéressant : « *Es konnte sich aber, ebenso wie volklich, in allgem. Bedeutung nicht durchsetzen.* » Ce qui signifie : « Mais il n'a pas pu, pas plus que *volklich*, s'imposer dans la signification générale. »

Cette addition commente intelligemment le texte des éditions antérieures. Elle précise : 1° que *völkisch* avait une signification *générale* (exactement : la signification de *popularis* – attestée aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, et encore chez Fichte) ; 2° que cette signification générale a cédé le pas devant le sens particulier qu'a pris ce mot depuis le début de notre siècle ; 3° que le sens général n'a pas pu s'imposer à cause du sens particulier (le verbe *sich durchsetzen* dit la lutte menée pour passer à travers, pour s'imposer).

Faye traduit cette phrase du dictionnaire : « Mais il ne pourrait, pas plus que *volklich*, être transposé dans la signification commune. » Pourquoi confond-il *es konnte* (« il n'a pas pu » : indicatif prétérit) avec *es könnte* (« il ne pourrait pas » : forme du conditionnel présent) ? Pourquoi entend-il *sich durchsetzen* (réfléchi) comme le passif d'un autre verbe ?

Tout traducteur (j'en fais, hélas ! presque quotidiennement l'expérience) commet des contresens. Mais tout contresens a sa raison. Larbaud, lorsqu'il parle des « traducteurs que trop de confiance en eux-mêmes précipite en des interprétations audacieuses », énonce une véritable loi. Tout contresens vient d'une idée préconçue – exactement : de la précipitation à anticiper le sens de ce qu'on traduit.

Quelle est ici l'idée préconçue ? Elle s'exprime tout naturellement dans le commentaire que Faye ajoute à sa traduction : « Autrement dit : le mot (*völkisch*) est désormais trop profondément marqué par sa valeur idéologique pour pouvoir retrouver sa virginité paléo-germanique et un usage innocent, équivalent à "populaire"… »

Désormais ? Que veut dire ce mot ? Renvoie-t-il à notre présent, comme si Faye voulait interdire qu'on emploie à nouveau *völkisch ?* Ou bien fait-il référence à 1933 ? Car – entrons dans le vif du sujet – pourquoi toute cette querelle, sinon parce que le mot *völkisch* se trouve dans quelques textes de Heidegger en 1933 ! Tout se passe comme si cette dernière phrase de Faye, prévoyant d'avance une objection, *prenait les devants* : chez qui, en effet, le mot pourrait-il retrouver sa virginité paléo-germanique et un usage innocent, sinon chez ce coutumier de l'usage strict et littéral des mots qu'est… Heidegger ? En conséquence, Faye tente par avance de bloquer l'objection. *Mais ce faisant, il s'est bloqué à lui-même l'accès du texte.* Écoutons à nouveau l'addition de 1957 : « Mais *völkisch* n'a pas pu, pas plus que *volklich,* s'imposer dans la signification générale. » Il y a là le constat d'un échec : l'échec de la signification générale (non raciste) à prendre l'avantage sur le sens raciste. En toute rigueur, il fallait conclure : le mot *völkisch* a été l'enjeu d'une lutte entre deux significations.

Cette conclusion non seulement autorise, mais oblige à considérer l'emploi par Heidegger de ce mot avec plus de *nuance.* Rendus plus

prudents, passons donc maintenant aux *textes* eux-mêmes, et voyons concrètement où et comment Heidegger emploie ce mot. Pour ne pas paraître éviter ou esquiver la difficulté, je prendrai le texte qui, sans doute, constitue l'écart maximum dans l'embardée politique de Heidegger – texte que Faye a d'ailleurs placé en tête de ses traductions. Il s'agit de l'*Appel aux étudiants* (3 novembre 1933). À peu près au milieu, on peut lire, dans la traduction de Faye :

> Préservez-le (il s'agit du *savoir* acquis par les étudiants) comme une possession originelle et nécessaire de l'homme qui conduit, dans la vocation raciste (*völkischer*) de l'État.

Ce texte est accablant. Parler en effet d'une « vocation raciste » de l'État, autrement dit de la *vocation* pour un État de mettre en pratique le racisme – voilà qui disqualifie à jamais son auteur, et cela quelle que soit l'année où il a pu proférer cette ignominie. Or, l'auteur, c'est Heidegger… mais, en sommes-nous bien sûrs ? Avant de prononcer, *voyons le texte.*

Commençons par le texte de la traduction. Faye met entre parenthèses, après l'adjectif « raciste », le mot allemand *völkisch.* Il fait ainsi discrètement allusion à sa propre remarque, selon laquelle *völkisch* « remplit tout l'intervalle entre le "national" et le "raciste" proprement dit ». Cette addition (encore une fois, Faye prend les devants ; il dit à son lecteur : on peut refuser l'assimilation brutale de *völkisch* à « raciste », mais il faut savoir que ce mot parle dans une région sémantique suspecte), cette addition joue le rôle d'un indice d'exactitude. Mais pourquoi Faye introduit-il une inexactitude dans la transcription du mot ? L'original allemand, c'est en effet : *völkischen* (un datif masculin pluriel) – et Faye transcrit : *völkischer* (datif féminin singulier).

Texte allemand :

> *Verwahrt es als den notwendigen Urbesitz des führerischen Menschen in den völkischen Berufen des Staates.*

Le substantif, c'est *in den Berufen* (datif *masculin* pluriel) que Faye traduit par le féminin singulier : « dans la vocation ». Au moment d'ajouter entre parenthèses le mot original allemand, Faye accorde ce mot *au substantif français.* Ainsi, il ne traduit pas seulement de l'allemand en français, mais il *récrit l'allemand à partir du français.* Décidément, toute cette affaire a lieu sous le signe de la double traduction. Aussi allons-nous désormais apporter à notre lecture une attention redoublée.

In den Berufen, cela ne signifie pas « dans la vocation ». Assurément, *au singulier,* cette signification n'est-elle pas impossible, bien que depuis Luther ce mot recouvre de plus en plus nettement l'idée de « métier », de « profession ». *In den Berufen,* cela veut dire, sans aucune équivoque possible : « dans les professions ».

Pourquoi Faye n'a-t-il pas vu cela ? C'est que ces professions, dans le texte de Heidegger, sont qualifiées par l'adjectif *völkisch.* Or Faye, sur la base de ses travaux sociologiques, entend « raciste » lorsqu'il lit *völkisch.* Rencontrant l'expression : *in den völkischen Berufen,* il devrait donc traduire : « dans les professions racistes » – ce qui ne présente pas de sens ! Au lieu de suspendre son jugement sur *völkisch* et sa signification dans les textes de Heidegger, au lieu d'admettre, ne serait-ce que le temps d'une hypothèse, que ce mot pourrait avoir ici même un autre sens (éventuellement un sens *général,* comme y invite le Brockhaus), il va plutôt mettre en doute la signification du pluriel *in den Berufen* – et chercher comment traduire ce pluriel de façon à pouvoir conserver au mot *völkisch* le sens qu'il connaît d'avance.

C'est pourquoi il change le pluriel en *singulier* (conjecturant : *in dem Beruf*) [C'est pourquoi il passe au singulier (*in dem Beruf*)] qui peut, à la rigueur, mais alors avec une très nette nuance d'archaïsme, vouloir dire « dans la vocation ». Toutefois, *Beruf* aura toujours, ainsi entendu, un sens religieux – alors que l'expression française « dans la vocation raciste de l'État » entend « vocation » dans un sens tout à fait spécial, comme lorsqu'on dit : la vocation industrielle de la vallée du Rhône. Ce sens-là, *impossible* de le dire en allemand par le mot *Beruf.*

Nous venons de voir que, pour traduire cette phrase, il n'a pas fallu moins de *deux* glissements sémantiques, l'un en allemand et l'autre en

français. Mais le résultat est là :

> Préservez-le comme une possession originelle et nécessaire de l'homme qui conduit, dans la vocation raciste de l'État.

Cette phrase aurait pu être prononcée par n'importe quel nazi. Mais ce n'est ni le texte, ni la pensée de Heidegger[1].

Réfléchissons sur cet exemple particulièrement instructif. Toute lecture implique un horizon de sens à l'intérieur duquel seulement le texte devient *lisible.* Mais qu'est-ce qui détermine cet horizon lui-même, sinon la lecture, de telle sorte que la condition de la lisibilité implique déjà un saut préalable jusqu'au texte ! Ce premier saut est le risque premier de toute lecture : c'est en cela que tout texte nous met en question, nous forçant, pour accéder au sens, à prendre le risque d'une décisive anticipation.

Ce risque premier comporte le danger d'une fixation arbitraire à l'intérieur d'une région de sens inadéquate. Aussi faut-il assumer ce risque comme tel – c'est-à-dire être toujours capable de remettre en question les résultats de la lecture. J.-P. Faye procède suivant une méthode qui suppose que le sens du texte doit venir d'ailleurs que du texte ; il aborde les textes *de l'extérieur*, déterminant le sens des *mots* à partir d'une lexicographie statistique chargée de donner le sens.

C'est un fait que l'extrême droite allemande d'entre les deux guerres use de mots qu'elle a si fortement marqués qu'ils ne sont maintenant plus utilisables. C'est un fait que Heidegger, pendant dix mois, a parlé en utilisant certains de ces mots. Mais la conclusion qu'en tire Faye, à savoir la contamination de la pensée de Heidegger par des thèmes nazis, ne me paraît pas convaincante (j'y reviendrai). La conséquence de cette conclusion, en tout cas, est fondamentale pour le travail de Faye : elle rend possible une certaine compréhension de Heidegger comme *contaminable ;* et s'il est contaminable, on ne s'étonne plus qu'il ait pu être contaminé, et parler de « vocation raciste de l'État ».

Au contraire, aller directement aux textes, en prenant comme hypothèse de travail qu'ils doivent être dans un certain rapport avec

l’œuvre de Heidegger – où, de l’aveu même de J.-P. Faye, il n’y a pas de place pour le racisme –, me permet non pas de composer un profil psychologique, mais de poser des *questions* : que signifie ce langage, et particulièrement son caractère éphémère ? Et surtout : quel rôle joue l’engagement politique dans l’œuvre de Heidegger ? Ces questions ont l’avantage de laisser ouverte la dimension de l’interprétation, ce qui permet d’éviter les erreurs où tombe nécessairement celui qui passe trop vite de l’anticipation du sens à la lecture, et ne revient pas de la lecture à son présupposé.

*

Voyons donc sur les textes les conséquences des présupposés implicites à l’interprétation de Faye. Dans son récent texte, il me met opportunément au défi de traduire quelques phrases qui doivent, je le suppose, lui paraître [qui doivent donc lui paraître] spécialement accablantes pour Heidegger.

Ainsi, p. 293, et dans sa traduction :

> ne pas se fermer à la terreur de ce qui se déchaîne et au trouble de l’obscurité.

Le texte dit :

> *sich nicht verschliessen dem Schrecken des Ungebändigten und der Wirrnis des Dunkels.*

Faye comprend et traduit cette phrase à partir du mot *Schrecken* pour lequel Sachs-Villatte donne : effroi, frayeur, épouvante, terreur. Sachant que le texte dont est tirée cette phrase date de novembre 1933, et suivant l’habitude qui consiste à replacer les textes dans leur contexte historique (il parle, p. 291, d’« adhérences à l’histoire »), Faye n’a pas de peine à *comprendre* le mot *Schrecken* en relation avec la terreur que déchaînaient à l’époque les nazis contre leurs adversaires. Heidegger dira donc *terreur,* et du même coup déjà le déchaînement de la terreur. Lisons Faye : « ne pas se fermer à la terreur de ce qui se déchaîne… »

Mais le texte ne dit pas cela ! *Das Ungebändigte* n'a jamais voulu dire « ce qui se déchaîne ». Ce mot dit même l'inverse, dans la mesure où le « déchaînement » implique un enchaînement préalable. Or *das Ungebändigte*, c'est ce qui n'est pas enchaîné, ce qui n'est pas dompté, ce qui n'est pas maîtrisé – *l'indompté*. Il se pourrait bien que Heidegger ne parle pas de ce que croit Faye. En effet, *Schrecken*, ce n'est pas non plus la terreur (la crainte violente qui fait trembler) ; *Schrecken* (vha. *scricken* : « sauter »), c'est la peur, ou frayeur qui fait sursauter, c'est-à-dire se dresser, et maintient ainsi debout en suspens. *Schrecken*, il faut donc ici le comprendre en relation avec ce que *Was ist Metaphysik ?* nommait *Angst* (l'angoisse) – l'angoisse devant le Rien. Ce qui par essence est immaîtrisé (par opposition à l'étant), c'est *l'être-néant* dont la conférence de 1929 avait décrit l'*accès* à travers l'angoisse. *Schrecken* nomme le *sursaut* du *Dasein* devant l'être.

Nous sommes bien loin de ce que lit Faye dans le texte et nous comprenons à nouveau comment il s'est laissé abuser par ce qu'il s'attendait à lire. Mais, pourrait-on m'objecter, est-ce que cette nouvelle lecture n'est pas tout aussi hasardeuse que celle de Faye ? Ne présuppose-t-elle pas à son tour et en sens inverse quelque chose qui vient donner de l'extérieur un sens au texte ? Dans ce cas précis, il y a heureusement une preuve de la lecture : le contexte. Lu à partir des deux phrases qui précèdent, le texte dit :

> Mettre en question, pour nous, ce n'est pas le jeu gratuit de la curiosité. Mettre en question, pour nous, ce n'est pas non plus l'insistance obstinée dans le doute à tout prix. Mettre en question, pour nous, cela signifie : s'exposer à la grandeur des choses et de leurs lois, cela signifie : ne pas se clore au sursaut devant l'indompté et au chaos de l'obscur.

Mettre ce texte en rapport avec un prétendu « pôle jüngerien » me paraît être une sollicitation violente du texte, possible seulement à travers une lecture qui s'est d'avance éloignée du texte – en direction d'autre chose où la lecture cherche à repérer le sens [où la lecture puise son sens]. En bref : si Faye peut voir ici un écho à Jünger, c'est qu'il n'arrive pas à entendre ce que dit Heidegger.

Autre exemple. Il s'agit cette fois du *Discours de rectorat.* On y voit, écrit Faye, le nouveau recteur, en mai 1933, se féliciter de voir « chassée de l'Université la liberté universitaire tant vantée ; car cette liberté était inauthentique parce que négative ». Et Faye donne en note le texte allemand ; où l'on peut constater que l'expression traduite par liberté universitaire est entre guillemets : *Die vielbesungene « akademische Freiheit »*…

Pourquoi les guillemets ont-ils disparu dans la traduction de Faye ? Serait-ce qu'il n'en a pas saisi le sens ? *Akademische Freiheit*, c'était dans l'esprit du fondateur Humboldt la caractéristique libérale des études supérieures. Mais, après plus d'un siècle, c'est devenu la caractéristique d'une manière nouvelle de comprendre ces études : le « style estudiantin », cher aux corporations d'étudiants où se perpétue la « tradition » aristocratico-bourgeoise de passer sa jeunesse en beuveries et en duels. Qui connaît les universités allemandes, connaît les chansons d'étudiants qui célèbrent cette « liberté académique ». Les guillemets de Heidegger signifient donc que dans les simples chansons ne reste plus grand-chose de ce que Humboldt visait en exigeant la *liberté académique.* Faye, lui, entend la phrase comme un *satisfecit* à la liquidation de la liberté *universitaire* (par la mainmise, par exemple, du parti nazi sur l'éducation). Replaçons la phrase dans le contexte, et écoutons ce que dit Heidegger :

> Se donner soi-même sa propre loi, telle est la liberté la plus haute. La « liberté académique », tant chantée, est exclue de l'Université allemande ; car cette liberté était inauthentique, parce que seulement négatrice. Elle signifiait surtout insouciance, arbitraire des options et penchants, absence de lien dans ce qu'il faut faire ou ne pas faire.

Devant un tel texte, il me semble impossible de conclure que Heidegger se félicite d'une mainmise du parti nazi sur l'Université. Il s'agit de tout autre chose : d'une tentative pour redéfinir dans la société contemporaine (dans l'Allemagne de la crise économique) le sens et le rôle de l'Université. Que ce souci se manifeste mal à propos en mai 1933,

j’en conviendrais volontiers – mais à la condition qu’on veuille véritablement s’en faire une question.

Encore une fois, nous nous apercevons (et sur des exemples qu’il propose lui-même) que Faye entend non le texte, mais ce qu’il croit (l’ayant induit de ses travaux sur l’extrême droite allemande) que le texte *doit* dire, s’il provient bien d’un représentant de cette extrême droite. C'est cette dernière hypothèse qui est à l’arrière-plan de *toutes* les traductions de Heidegger par Faye. C'est elle qui rend possible ces fréquentes infractions aux lois de la philologie, dont la conséquence est un cercle rien moins qu’herméneutique, où le présupposé vient inextricablement se mêler à la traduction elle-même. Devant de tels résultats, il me semble qu’il vaudrait mieux abandonner une bonne fois cette hypothèse[2].

*

Mais jusqu’à présent, je n’ai pas encore répondu à l’argument central que m’oppose J.-P. Faye (aussi bien d’ailleurs que M. Minder[3], à savoir l’argument de l’identité de langage chez Heidegger et chez les nazis. Faye prend comme exemple, dans le *Discours de rectorat*, l’expression de *erd- und bluthaften Kräfte.* Concentrons notre attention sur cette expression, ce qui nous permettra de quitter les remarques de contexte (car ici, je pourrais encore contester la manière dont Faye présente le texte ; il ne s’agit en effet pas de « forces spirituelles », mais de « monde spirituel » ; et ce monde spirituel n’est pas identifié à la « conservation » de quoi que ce soit, mais bien à la *Bewahrung*, c’est-à-dire à la « garde », si l’on entend dans « garde » le *wahr* de *bewahren*).

Erd - und bluthaften Kräfte, ce sont les forces qui tiennent à la terre et au sang. On sait que l’un des thèmes les plus ressassés et les plus odieux du nazisme est celui du *Blut und Boden* (sang et sol). Voilà donc bien un cas où Heidegger dit quelque chose de pratiquement identique (*Erde* au lieu de *Boden*) à la lettre du thème nazi. Faut-il en conclure qu’il se range ici parmi les intellectuels ayant démissionné devant la barbarie ? Avant d’en décider, lisons le texte suivant :

> […] l'origine généalogique (*Abstammung*), cela ne signifie pas simplement le lien de dépendance par rapport au passé : c'est quelque chose qui est en dépôt en nous, quelque chose qui ne nous délaisse à aucun moment de notre vie, qui détermine chaque note, chaque couleur dans notre vie, dans ce que nous faisons et dans ce qui arrive en nous : le sang est la plus profonde couche de puissance de l'âme (*das Blut ist die tiefste Machtschicht der Seele*).

Est-ce le texte d'un fanatique nazi ? Aucunement. C'est le grand philosophe Martin Buber qui parle, et dans un livre intitulé *Trois discours sur le judaïsme* (Prague, 1911). Cette citation, je la tire d'un autre livre : *Entscheidungsjahr 1932* (*1932, Année critique*), publié à Tubingue en 1965-1966 sous les auspices de l'Institut Leo Baeck de Londres. Dans cet ouvrage collectif, l'auteur de l'étude où se trouve la citation de Martin Buber remarque en effet chez des auteurs qui n'ont rien de nazi l'apparition de thèmes exactement *homonymes*. Il écrit (*op. cit.*, p. 384) :

> *Blut und Boden* – Sang et sol. Bien sûr une parenté extérieure de l'expression ! Mais d'un côté il y a le travailleur et penseur juif, influencé par Tolstoï, nourri des plus profondes et des plus nobles sources humaines, et rempli d'un sentiment religieux – alors que de l'autre, c'est le conquérant atteint de folie des grandeurs, celui qui transforme en action sanguinaire une théorie de l'« espace vital » pour un peuple prétendu racialement supérieur.

Un tel texte *doit* faire réfléchir. Il remet en question l'argument de l'identité de vocabulaire. *Car les nazis ne sont justement pas les seuls à employer un certain vocabulaire.* Là, comme en beaucoup d'autres choses – car le nazisme n'est en aucune façon un mouvement créateur – ils n'ont fait que piller. Si, une fois au pouvoir, ils ont éliminé tous les autres utilisateurs du même vocabulaire, on comprend que nous soyons facilement sujets à une erreur d'appréciation. Et quand aujourd'hui nous lisons un texte comme celui de Martin Buber, si nous ne pouvons nous empêcher d'avoir un réflexe de méfiance, ce réflexe n'est tout de même pas la *preuve* que Martin Buber pense comme un nazi.

Or que se passe-t-il dans le cas de Martin Heidegger ? Notre méfiance et nos soupçons trouvent un aliment de choix dans une phrase précise,

l’avant-dernière de l’*Appel aux étudiants* :

> Le Führer lui-même et lui seul *est* l’effectivité de l’Allemagne d’aujourd’hui et de demain, et sa loi.

Faye (p. 290) a beau jeu de feindre que Heidegger, disant cela, pense *aussi* au Hitler « théoricien » de la *Rassenhygiene.* Mais ce faisant, il dévoile son propre présupposé de compréhension. S'il est clair que Heidegger se trompe lourdement et tragiquement, pensant en 1933 qu’Hitler soit un authentique « dirigeant », il est non moins clair à mon sens que Faye se trompe lorsqu’il croit que Heidegger vise dans cette phrase le Hitler réel, tel que nous le connaissons entièrement aujourd’hui. Car enfin, que Heidegger n’ait pas vu dès 1933 qui était Hitler, *c’est précisément là son erreur* !

Cette phrase (comprise elle-même à partir des connaissances historiques dont nous disposons aujourd’hui), Faye en fait le principe herméneutique, celui qui donne le sens général de l’entente pour tous les textes de Heidegger – ce qui l’amène immanquablement à choisir chaque fois la *lectio pessima*, l’option la plus défavorable. Je pense au contraire que cette phrase est, elle aussi, à interpréter ; en particulier qu’il faut l’entendre en accord avec tous les autres textes, où il n’y a pas (si on ne les interprète pas à partir de *cette* phrase) la moindre contamination par l’idéologie nazie. Alors seulement on peut se poser la véritable question : pourquoi ce soutien à Hitler, si Heidegger n’est pas hitlérien[4]?

Car il faudrait une bonne fois s’entendre sur ce qu’est un *hitlérien*, ou un nazi. Je crois qu’un signe non trompeur de l’hitlérisme est la croyance en une supériorité raciale, d’où se tire un prétendu droit de conquête, d’asservissement, d’anéantissement. Nous avons déjà vu quelle a été l’immédiate réaction de Heidegger dès qu’est devenue effective dans les lois la politique raciale d’Hitler (cf. note 1, p. 72). Cette réaction ne fait que concrétiser sa pensée la plus profonde, à savoir que l’homme, en tant que *Dasein*, est irréductible à toute simplification ontique – en particulier ici, à cette caricature de biologie qu’est le racisme. Dire, comme Faye, que le racisme n’a pas sa place dans la pensée de Heidegger, ce n’est pas

assez dire. Dans la pensée de Heidegger, le racisme est exactement anéanti. Comme l'écrivait Antonio Machado en mars 1938 à Barcelone (encore une fois, c'est un poète qui voit juste, et avec quelle *avance* sur nous !) :

> L'homme heideggerien est l'antipode de l'Allemand d'Hitler.

Quelle est alors la signification de la phrase du *Discours de rectorat* où apparaissent ces « forces qui tiennent à la terre et au sang » ?

Écoutons parler une autre voix :

> Toute vraie culture s'appuie sur la race et sur le sang.

C'est Antonin Artaud qui parle, en 1936, et au moment même où il vient de souscrire des deux mains à la condamnation de la « chiennerie fasciste ».

Serait-il, lui aussi, contaminé par l'*idéologie nazie* ? Apprenons à ne pas déduire d'une apparente identité de *mots* une identité de *pensée*.

Je n'en donne qu'un seul exemple, parce qu'il ne s'agit pas ici de jeux. Héraclite dit (Fgt 53) : « Le combat est père de toutes choses. » Hitler écrit (cité *in* W. Hofer, *Der Nationalsozialismus, Dokumente 1933-1945*, p. 17) : « *Der Kampf ist Vater aller Dinge* » – ce qui est *mot pour mot* la traduction de la parole d'Héraclite. Faut-il conclure qu'Hitler est héraclitéen ? ou bien que Héraclite est un précurseur de l'hitlérisme ? Ni l'un ni l'autre : l'identité des mots ne fait pas encore une *même* pensée.

En 1936, Antonin Artaud, confronté à sa tâche de poète, écrit :

> Une civilisation où seuls participent à la culture les gens qu'on appelle cultivés, et qui possède de la culture une idée soi-disant réservée, mais que n'importe qui d'autre part peut bousculer pour peu qu'il s'initie dans les livres, est une civilisation qui a rompu avec ses sources primitives d'inspiration. Car elle reconnaît une dualité de la culture, un dualisme dans la réalité. Une civilisation pour qui il y a le corps d'un côté et l'esprit de l'autre risque de voir à bref délai se détacher les liens qui unissent ces deux réalités dissemblables.

En 1933, confronté à la tâche de penser, Heidegger avait dit : «... le monde spirituel d'un peuple n'est pas la superstructure d'une culture, ce n'est pas non plus l'arsenal de connaissances et de valeurs utilisables – c'est la puissance de la sauvegarde, au plus profond, des forces de sa terre et de son sang, en tant que puissance de la stimulation la plus intime, du plus vaste ébranlement de son existence. » Cette expression, chez Heidegger, est un hapax. Nulle part ailleurs, à ma connaissance, ne se retrouve cette formulation. Faut-il conclure à la contamination, en mai 1933, de Heidegger par les slogans nazis ? Cet argument ne tient pas devant une analyse sérieuse. Remémorons-nous les événements :

- En mars 1933, alors que Heidegger n'est pas encore recteur, une pétition circule parmi les universitaires allemands pour soutenir le parti nazi aux élections du 5 mars. Elle recueille 300 signatures – mais non celle de Heidegger.
- En mai 1933 : Heidegger, ayant accepté d'être candidat, est élu recteur *par ses collègues* ; cela signifie assumer une écrasante [lourde] responsabilité dans un moment difficile. Il définit le sens d'une action possible pour l'Université. C'est le *Discours de rectorat.*
- Automne 1933 : référendum pour ou contre Hitler, après qu'il a quitté la SDN. Une campagne d'une ampleur inédite a lieu en Allemagne. Le thème en est : la survie de l'Allemagne comme nation libre. Heidegger s'engage à fond ; son action dépasse pendant *huit jours* le cadre de l'université de Fribourg ; il publie les trois manifestes (*Aux étudiants, Aux Allemands, Aux professeurs* – 3, 10 et 11 novembre 1933)[5]. C'est le moment où Heidegger déploie une activité politique au sens restreint du terme. Ensuite, jusqu'à fin février 1934, il

revient exclusivement aux affaires de l'Université, continuant à tenter de faire passer dans les faits le programme esquissé en mai. Mais alors lui devient clair que ceux qui s'opposent le plus à ses efforts, ce sont les fonctionnaires nazis. Épreuve de force, puis démission. Heidegger cesse toute activité publique, avant de devenir un opposant déclaré.

On voit que l’engagement de Heidegger suit une courbe, dont le sommet se situe vers octobre-novembre 1933. Maintenant, raisonnons : la phrase de Heidegger où Faye croit déceler l’influence nazie se trouve dans le *Discours de rectorat* (27 mai 1933). Si Faye avait raison, si donc elle était le signe d’une contamination, il serait au moins vraisemblable que cette contamination aille en s’accentuant jusqu’au moment culminant de l’engagement (novembre 1933). Or dans aucun des textes où il consomme son erreur, Heidegger ne fait plus la moindre allusion à ce thème. Je crois pouvoir raisonnablement conclure qu’il n’y a pas influence du nazisme, donc que l’interprétation de cette phrase ressortit au seul contexte heideggerien, et qu’assimiler cette phrase à la *Blut- und Bodenliteratur* interdit qu’on en comprenne le *sens.*

*

L'examen de la lecture de Faye ne peut s’achever sans la mention des conséquences de cette lecture. Nous avons vu déjà qu’elle aboutit chaque fois, pour les textes immédiatement en question, au choix de la *lectio pessima.* Ce qui n’aurait en soi aucune conséquence grave, si ne se créait par là un *système* de traduction rejaillissant sur la lecture de toute l’œuvre heideggerienne.

Dans le récent texte de Faye s’amorce en effet une interprétation de l’œuvre à partir du concept de « seconde philosophie de Heidegger ». La clef de cette « seconde philosophie » est cherchée précisément dans l’engagement politique – et trouvée dans la personnalité *absurde* du recteur Krieck. Faye écrit : « Ce qui a fasciné le plus… dans la seconde philosophie de Heidegger […] provient en droite ligne du recteur Krieck. » Tel est l’aboutissement d’une lecture qui n’hésitait pas à expliquer l’engagement de Heidegger par « la contagieuse envie de hurler avec les loups ».

On est bien devant un système cohérent. Mais ce système permet-il d’atteindre Heidegger ? La question cesse d’être oiseuse quand on mesure l’urgence d’entrer en dialogue avec cette pensée. L'engagement politique de Heidegger a son importance dans le développement de sa méditation. C'est pourquoi il importe de l’atteindre dans sa réalité – et non dans un mirage.

Alors seulement on peut voir clairement quelle fut l'erreur de Heidegger, en sa triple articulation de faute philosophique : faute, d'abord, de n'avoir pas immédiatement mesuré la gravité de ce qui s'installait en Allemagne ; faute, ensuite, de n'avoir pas mesuré l'impuissance de la pensée face à ce qui s'installait ; faute, enfin, de nourrir l'illusion chez d'autres que la pensée pourrait modifier l'événement.

Autre chose est de *dire* cette faute, autre chose est de la *mesurer* exactement.

Ce n'est pas le lieu, ici, ni le moment, d'entreprendre cette mesure. Il importait de montrer quels sont et où mènent les présupposés de J.-P. Faye. Quant à moi, je veux bien qu'on appelle « apologie » mon travail. Mais alors je prie le lecteur de prendre ce mot dans le sens qu'il a chez Socrate, quand, repoussant les mensonges, il demande à ses auditeurs :

> de prendre en vue ce dont il s'agit et uniquement cela [la chose même], c'est-à-dire de s'attacher à vérifier [savoir] si ce que je dis est juste, ou non » (*Apologie*, 18 a).

II

FUMÉE SANS FEU ?

Je me rappelle l'air songeur de Jean Beaufret racontant une soirée, vers 1934, où il avait entendu le fils du capitaine Dreyfus faire, à une question certes embarrassante (le conseiller Prince, qui avait eu à connaître de l'affaire Stavisky, s'était-il suicidé ou bien avait-il été assassiné ?), la surprenante réponse : « Il n'y a pas de fumée sans feu. » Le fils d'un homme qui est devenu le symbole de l'innocent injustement condamné à cause de l'acharnement mis par un groupe de faussaires et calomniateurs à répandre partout des rideaux de fumée – ce fils qui aurait dû avoir appris pour le restant de ses jours qu'il est très facile de travestir la vérité quand on veut tromper, Jean Beaufret ne l'avait pas oublié, et il s'est étonné jusqu'à la fin de sa vie de cette prodigieuse inconséquence.

Pour le vingt-cinquième anniversaire de la mort de Martin Heidegger, l'hebdomadaire *Die Zeit*, de Hambourg, n'a pas hésité à publier, dans son numéro 22 du 23 mai 2001, un article qui répand de telles fumées (qui n'ont pas manqué d'être reprises *et amplifiées* dans plusieurs organes de presse européens – *Libération*, puis *Le Monde*, à Paris, le *Corriere della Sera*, à Milan).

L'auteur de l'article entend montrer que Heidegger, pendant qu'il était recteur, se serait prononcé sans équivoque en faveur du racisme nazi.

Première « preuve », une lettre, ainsi présentée (je traduis le texte de l'article) :

> Encore en avril 1934, il [Heidegger] écrit à Karlsruhe, en sa qualité de recteur de l'université de Fribourg, à « Monsieur le ministre du Culte, de l'Éducation et de la Justice » que « depuis des mois » il cherche pour « l'enseignement de l'hygiène raciale » une « personnalité compétente », « dans le but de proposer au ministère [une fois cette personnalité recrutée] la création d'une chaire pour un chargé de cours en science des races et en génétique ».

Dans *cette* présentation, la lettre peut en effet être interprétée dans le sens où l'on veut qu'elle soit lue. Mais, avant même de demander si cette présentation est honnête, il me faut, pour être parfaitement clair, demander si, aujourd'hui, on a encore le droit de se poser une autre question, préalable à celle-ci, à savoir : s'agissant de Heidegger, est-ce un fait établi, ou au contraire n'est-ce toujours qu'une rumeur sans cesse reprise et chaque fois démentie par l'examen scrupuleux des faits, que cet homme se soit irrémédiablement compromis avec le nazisme ? Cette question, je ne me lasserai pas, comme disait Voltaire, de la répéter jusqu'à ce que soit compris tout ce qu'elle implique.

Revenons à la « preuve ». L'auteur de l'article a « omis » de faire référence au début de la lettre. Qu'y apprenons-nous ? Que Heidegger écrit au ministre pour demander que ne soit pas prorogée, pour le professeur Nissle, la charge que ce dernier avait assumée provisoirement d'enseigner l'hygiène raciale.

Pourquoi ne pas citer ce début de lettre ? La réponse est simple : ce début obligerait à se poser quelques questions. Or c'est justement *cela*

qu’il s’agit d’interdire par avance. L'information qui doit « passer », c’est que Heidegger est démasqué. Il n’y a rien d’autre à voir. Circulez !

Qui était le professeur Nissle ? Un hygiéniste et bactériologue, spécialiste des processus pathogéniques, auquel avait été attribué en outre l’enseignement de l’*hygiène raciale*. Cette dénomination, aujourd’hui encore, désigne en Allemagne ce qui, depuis le Congrès fondateur réuni à Londres en 1912, porte le nom de « science eugénique » (en domaine anglo-saxon *eugenics*). Le professeur Nissle, n’étant pas spécialiste en eugénique, avait demandé à ne plus être chargé de cet enseignement, ce qui lui avait été accordé.

Les « intellectuels » nazis donnaient à l’eugénique une importance idéologique décisive, puisque c’est elle qui devait fournir l’assise « scientifique » de la politique raciale du parti. Dans l’Allemagne d’Hitler, par conséquent, la science eugénique, devenue « eugénisme » proprement dit, jouait le même rôle d’endoctrinement qu’en URSS le « Diamat » – c’est-à-dire le marxisme revu et corrigé par Staline en « matérialisme-dialectique ».

Or l’université de Fribourg, au moment où Heidegger, le 13 avril 1934, s’adresse au ministère de Karlsruhe, *ne dispensait plus* de cours d’eugénique. Ce que demande Heidegger au début de cette lettre, c’est que le professeur Nissle continue à *ne plus enseigner* l’eugénique. Il faut comprendre que Heidegger, du seul fait qu’il demandait que l’on pérennise cette situation de non-enseignement, se plaçait déjà en position délicate face aux autorités nazies. C'est pourquoi il écrit la phrase sur laquelle l’auteur de l’article pointe un index accusateur : « Depuis des mois, je cherche une personnalité capable d’assurer un enseignement dans ce domaine, dans le but, alors, de proposer au ministère la création d’une chaire pour un chargé de cours en science des races et en génétique. » Cette phrase peut être lue comme si Heidegger y révélait un réel souci de promouvoir cet enseignement. J’ajouterai même qu’au moment où elle était écrite, il fallait qu’elle soit lue ainsi. Ce que le lecteur d’aujourd’hui ne doit pourtant pas perdre de vue, c’est que s’il la lit ainsi, il l’interprète exactement comme Heidegger voulait qu’elle fût comprise *par les fonctionnaires nazis*, c’est-à-dire comme un engagement pour l’eugénisme et la science des races.

La réalité est exactement inverse. À mon tour d'en apporter une *preuve* : la demande, au ministère, de créer une chaire, même pour un simple professeur chargé de cours, est une procédure qui (à l'époque comme aujourd'hui) demande du temps. Loin de favoriser le recyclage de son université par introduction d'enseignements nouveaux, le recteur Heidegger engage une procédure dont il y a tout lieu de croire qu'elle n'aboutira pas avant au moins des mois. Si l'on ajoute enfin que cette procédure implique en tout état de cause que c'est le recteur Heidegger qui entend juger la compétence de la personnalité à choisir, il n'est plus possible de lire cette lettre comme l'auteur de l'article veut qu'elle soit lue.

Passons à la seconde « preuve ». Je ne m'y attarderai pas autant, vu qu'elle procède de la même incapacité à prendre le recul nécessaire pour comprendre ce qui est dit ; de sorte que je risque d'ennuyer les lecteurs en redisant, mais dans un autre contexte, ce qui a été largement exposé au sujet de la première « preuve ».

L'article de *Die Zeit* cite quelques phrases soigneusement détachées de leur contexte (c'est le moment de rappeler la fameuse déclaration d'Andreï Vychinski, l'accusateur public des procès de Moscou : « Donnez-moi dix lignes de n'importe qui, et je le fais fusiller »).

Le texte incriminé, qui occupe un peu plus de deux pages (pp. 150-152) dans le tome 16 de l'*Édition intégrale*, reproduit une allocution prononcée au début d'août 1933 par Heidegger à l'occasion du cinquantenaire de l'Institut d'anatomie pathologique de l'université de Fribourg. De quoi s'agit-il ? Heidegger expose devant ses collègues médecins ce que signifie pour leur science de prendre place au sein d'une époque. Heidegger distingue ainsi trois époques : celle de l'Antiquité grecque, celle du Moyen Âge chrétien, celle du monde bourgeois – et il s'interroge sur la possibilité d'une nouvelle époque à venir.

L'auteur de l'article présente Heidegger se référant à l'histoire de la médecine dans le but d'y chercher la justification d'une conduite criminelle à venir. Il ne recule en effet pas devant l'énormité – alors que rien de tel n'est même évoqué dans l'allocution – qui consiste à qualifier d'*euthanatologique (sic !)* le propos de Heidegger. Là encore la réalité est tout autre : Heidegger expose dans son texte ce qui a été nommé trente

ans plus tard un « changement de paradigme » – phénomène dont aucun médecin, aujourd'hui, ne peut manquer de noter qu'il a d'immenses répercussions jusque dans sa pratique quotidienne.

Il est indéniable que s'imaginer, à l'été 1933, Hitler en homme politique capable de promouvoir une véritable révolution, c'est se tromper gravement. Mais passer sous silence que Heidegger est relativement vite revenu de son erreur, pour pouvoir supposer à cette erreur des motifs abjects, c'est non plus seulement se tromper, mais tromper l'opinion publique. La *reductio ad Hitlerum* dont parle si pertinemment Leo Strauss est bien la posture d'un accusateur public. Mais cette posture vire rapidement à l'imposture. Il suffit pour cela que l'accusateur parle de ce qu'il ne connaît pas. Car ainsi que le note Montaigne : « Le vrai champ et sujet de l'imposture sont les choses inconnues. »

Mai-juin 2001

N.B. : J'ai envoyé ce texte, traduit en allemand par Ivo De Gennaro, à l'hebdomadaire *Die Zeit*, qui m'a fait savoir que le délai de réponse était dépassé, et que sa publication était donc hors de saison.

1 Que dit *en fait* Heidegger ? Je retraduis la phrase : ce savoir acquis, « prenez-en garde comme de la possession première nécessaire au futur dirigeant dans les professions populaires de l'État ». *Völkisch*, ici comme partout dans les rares textes où ce mot apparaît chez Heidegger, ne signifie *jamais* « raciste » ou « racial ». Sa traduction par « populaire » est possible, à condition d'entendre dans *populaire* : « ce qui concerne le peuple en tant que peuple ».

Exemple, ici : *les professions populaires*, ce sont celles dans lesquelles des hommes (les étudiants auxquels s'adresse Heidegger, les futurs dirigeants du pays), par leur activité d'homme d'État, d'enseignant, de médecin, d'architecte, etc., exercent une responsabilité par rapport au peuple en tant que tel et dans son ensemble – très précisément : la responsabilité de lui donner la forme sociale dans laquelle il se trouvera lui-même et réalisera sa possibilité historique.

C'est cette même pensée, absolument exempte de contamination raciste, qui fera dire à Heidegger, deux ans plus tard :

« Races et ethnies, c'est seulement dans l'unité d'un peuple qu'elles déploient ensemble leur poussée, dès lors qu'elles se saisissent de la tâche à remplir et s'ouvrent ainsi à l'avenir qui leur revient en propre » (conférence « L'origine de l'œuvre d'art », 13 novembre 1935).

Si l'on se souvient que cette conférence publique est prononcée deux mois après la publication (le 15 septembre 1935) des lois de Nuremberg, dont toute la finalité était de *séparer* les races pour « purifier » le peuple, il faut se rendre à l'évidence que Heidegger ne s'est pas, après sa démission en février 1934, « réfugié dans un silence prudent » puisque c'est *trois ans* AVANT l'honorable archevêque Gröber que Heidegger parle du haut de sa chaire de professeur contre le racisme et ses perversions.

2 Si l’on substitue la coupe synchronique à l’examen diachronique, c’est la même incertitude de traduction qui apparaît. Voyons ce que donne la méthode de Faye dans le cas d’un seul et même texte. Je prends encore l’*Appel aux étudiants* (dans la traduction *Médiations*, n° 3, p. 139) :

l. 5 : *Bereiten* (ceux qui sont prêts) est traduit : « ceux qui préparent ».

l. 9 : *Euch verlangt* (il vous tarde) est traduit : « on vous demande ».

l. 16 : *in den völkischen Berufen* (dans les professions populaires) est traduit : « dans la vocation raciste ».

l. 19 : *Bewähren* (faire la preuve) est traduit : « préserver ».

l. 20 : *Bevorzugung* (l’avantage) est traduit : « les privilèges ».

l. 21 : *Das geschieht* (cela a lieu) est traduit : « cela est possible ».

l. 23 : *festige sich* (l’optatif : que s’affermisse) est traduit : « s’affermit ».

l. 23 : *Gefolgschaftswille* (la volonté de suivre les directives) est traduit : « volonté d’allégeance ».

l. 25 : *wachse* (l’optatif : que croisse) est traduit : « croît ».

l. 31 : *Lernet immer tiefer zu wissen* (apprenez à savoir toujours plus profondément) est traduit : « apprenez toujours plus profondément à savoir ».

Ce texte comporte en tout 33 lignes.

Tous les textes parus dans le même numéro de *Médiations* auraient permis les mêmes remarques. Or ce sont ces textes qui informent l’opinion du lecteur français sur l’engagement politique de Heidegger. C'est pourquoi j’écrivais : « Une véritable traduction de ces textes, en particulier de l’admirable *Discours de rectorat*, reste donc à faire. » Le sous-entendu, c’était bien sûr que cette véritable traduction débarrasserait les textes des relents de nazisme que le système de traduction adopté par Faye leur injecte nécessairement.

3 De M. Minder, je n’examinerai qu’un seul argument. Il écrit à propos de Heidegger : « Sa responsabilité est double : pour ce qu’il a dit en 1933 et pour ce qu’il s’est abstenu de dire en 1945. »

En ce qui concerne la responsabilité de 1933, je n’ai pas la moindre chose à objecter à M. Minder. Mais je ne suis pas d’accord du tout avec la suite. À quelle condition en effet la suite présente-t-elle une cohérence logique ? Seulement si Heidegger, entre 1934 et 1945, n’a plus rien dit. M. Minder écrit en effet : « Heidegger... se réfugia dans un silence prudent. » À supposer que Heidegger se fût tu entre 1934 et 1945, on pourrait en effet concevoir à la rigueur qu’une fois le danger passé, il eût été *moral* qu’il prît la parole pour racheter son erreur. Mais

s’il avait lu mon article jusqu’au bout, M. Minder aurait noté qu’après 1934 Heidegger n’a pas du tout gardé un *silence prudent*. Pour lui éviter de reprendre ce texte, je vais citer un morceau d’une autre lettre, plus récente celle-là, puisque datée de décembre 1966 :

« J’ai été à Fribourg d’avril 1942 à juillet-août 1945. Heidegger était l’un des très rares professeurs à ne jamais commencer ses cours par le “salut allemand” (*Heil Hitler*), pourtant administrativement obligatoire. Ses cours... faisaient partie des très rares où étaient risquées des remarques contre le national-socialisme. Des conversations qui en ces temps-là pouvaient vous coûter la tête, j’en ai mené des séries avec Heidegger. Il est absolument hors de doute qu’il était un adversaire déclaré du régime. »

Ce nouveau témoignage est signé cette fois de la main du professeur Walter Biemel. Je laisse au lecteur le soin de juger le reproche fait à Heidegger de s'être tu pendant le danger – et les raisons pour lesquelles il ne s'est pas senti obligé de parler *après* 1945.

4 Je ne signalerai qu'en passant la commodité *polémique* d'une telle phrase, qui effectivement nous fait bondir, pour peu que nous ayons des réflexes sains. Il s'agit de savoir si, dans le cas précis, la lumière viendra des réflexes – ou bien d'une réflexion.

5 Pour comprendre quelque chose à l'atmosphère de l'époque – en particulier pour étalonner le vocabulaire à la signification qu'il avait en 1933 – il convient de citer l'*appel* qu'à l'occasion du même référendum publie l'Union des anciens combattants juifs d'Allemagne (le *Reichsbund jüdischer Frontsoldaten*) – ceux qui allaient être parmi les plus pitoyables victimes du génocide. En voici le texte ; il date du 23 octobre 1933 :

« Camarades ! Il y va de l'honneur et de l'espace vital de l'Allemagne. Alors, un seul sentiment domine tous les autres. Dans notre ancienne discipline de soldats, nous faisons corps avec notre patrie allemande jusqu'à la dernière extrémité. »

Ce texte, si l'on ne se bouche pas les yeux, permet de comprendre bien des choses. En particulier qu'en 1933 l'expression d'« espace vital » n'a pas automatiquement le sens agressif que nous lui donnons spontanément aujourd'hui – mais au contraire qu'il peut signifier la revendication désespérée d'un peuple qui se croit menacé de toutes parts. Comprendre cela, c'est peut-être déjà être mieux apte à lire ce qu'écrit Heidegger *dans la même occasion*.

MASSIMO AMATO

Un cas de « désinterprétation » Comment, et pourquoi ?

> Nous savons aujourd'hui que le nazisme a été un avatar entièrement criminel du nihilisme. Mais le nihilisme, dont le nazisme reste le premier achèvement historique, n'est pas en soi criminel. Il n'est pas non plus *neutre*, mais, en tant que phénomène historique, porteur – à égalité – de possibilités positives tout comme de possibilités négatives[1].
> *François Fédier, 1993*

> Concernant l'avenir, il est permis d'espérer que le débat puisse porter des fruits capables, dans leur caractère inespérable, de nous délivrer d'habitudes de pensée dont la rigidité est trop souvent prise pour de la solidité[2].
> *Massimo Amato, 1998*

> […] François Fédier a fait sien le révisionnisme de Nolte, au point de participer en 1995 à un volume apologétique en faveur de ce dernier. Dans sa contribution, il soutient que « le nihilisme, dont le nazisme reste le premier achèvement historique, n'est pas en soi criminel. Il n'est pas non plus *neutre*, mais, en tant que phénomène historique, porteur – à égalité – de possibilités positives tout comme de possibilités négatives ». Ces affirmations reviennent à dire qu'il y aurait autant de « possibilités positives » que de « possibilités négatives » au fondement du nazisme. Si leur auteur ne va pas aussi loin que Nolte dans le révisionnisme historique explicite, il s'engage plus loin encore dans la réhabilitation partielle des fondements mêmes du nazisme. En outre, l'intrication entre le révisionnisme de Nolte et la postérité directe de Heidegger va si loin que, dans la présentation de conférences prononcées par Nolte en Italie, son éditeur italien, Massimo Amato, s'appuie sur le passage que nous avons cité du texte de François Fédier, pour conforter les thèses de l'historien révisionniste[3].
> *Emmanuel Faye, 2005*

Quand j'ai appris que j'étais impliqué par la énième tentative de rallumer la polémique autour de Heidegger – polémique dont on devrait

désormais avoir le courage et l'honnêteté de déclarer qu'elle est dès le début dénuée de tout sens et de toute intention *avouables* –, je reconnais avoir pensé qu'il suffirait de ne pas répondre. J'ai en effet estimé qu'une lecture sans préjugés du texte dont j'ai tiré ma citation du propos de F. Fédier pouvait à elle seule suffire à montrer quelles étaient mes véritables intentions herméneutiques. Qui n'étaient nullement d'utiliser quelque discours sur le nihilisme afin de dédouaner un historien qui serait hautement suspect, ni surtout d'apporter de l'eau au moulin du révisionnisme, mais simplement d'inviter à poursuivre, par-delà toute démarche comparatiste, la mise au clair du lieu à partir duquel l'unicité du crime nazi peut non pas être à son tour utilisée, mais enfin proprement devenir l'objectif d'un *savoir*.

Je dois toutefois quelque chose à certains amis, et j'ai aussi une dette envers l'orientation de pensée dont ces amis me sont toujours apparus être des interprètes sérieux et honnêtes. Puisse la présente défense de mon travail – qui n'est pas d'un philosophe, mais d'un historien et d'un scientifique – être aussi reçue comme la reconnaissance de ma dette envers leur propre travail, et aussi comme une invitation à reconnaître une possibilité dont il reste à s'aviser pleinement de la portée : la possibilité que l'*instance* qu'est la phénoménologie *renouvelle* notre *rapport* à ce que la tradition occidentale connaît sous le nom de *savoir*.

Car c'est *aussi* contre cette possibilité qu'est menée tête baissée l'opération de police académico-gestionnaire qui prend « aujourd'hui » – à vrai dire le temps fugace d'un « round médiatique » – la forme du livre d'E. Faye. C'est donc à partir de ce que j'estime être maintenant mon savoir que j'entends offrir à ceux qui voudront bien me lire l'occasion de comprendre autrement que de façon retorse le contexte dans lequel et les raisons pour lesquelles j'ai cité le propos de F. Fédier.

Ce que je ferai en deux parties.

I

COMMENT ?

Quand on a fini d'écrire, dit Péguy, c'est *à juste titre* que l'on confie aux autres ce qu'on a écrit ; et c'est le public des lecteurs qui, dès ce moment-là, a la *responsabilité morale* de continuer à le faire être. Même si ce doit être – et d'un certain point de vue cela doit l'être avant tout – à travers la critique. Côté auteur, ce n'est qu'en exposant son texte au péril d'être perdu qu'il peut le garder comme sien. Quant au lecteur, sa dignité d'interprète réside, je crois, tout entière en ceci : dans le respect pour l'ordre d'une filiation. Et d'un côté comme de l'autre, il s'agit de promouvoir un *augere* de ce Même qui se tient, *indisponible*, entre celui qui écrit et celui qui lit.

Reste le fait que ce dont j'ai pris congé et ce qui m'en revient *via* l'interprétation d'E. Faye – une interprétation que je me promets de qualifier rigoureusement à la fin de ces brèves notes – ne sont pas du tout le *même texte*. Aussi me faut-il reprendre quelques points de mon argumentation, qui me semblaient pourtant suffisamment compréhensibles dans leur première formulation – qui ont en tout cas été jugés tels par beaucoup de lecteurs non prévenus, – mais qu'E. Faye n'a manifestement pas su trouver assez clairs.

Dans le texte qui m'a valu d'être par lui rejeté dans les limbes des révisionnistes[4], je cite F. Fédier pour pouvoir m'appuyer sur ses observations très précises concernant la question de l'*Einzigartigkeit*, et pour attirer l'attention sur le fait que l'« unicité », et à vrai dire l'incomparabilité, du crime nazi n'a rien à voir avec une évaluation aseptique de prestations criminelles ou quelque « championnat du monde du meurtre », mais tout avec l'*accomplissement* d'un trait qui reste d'une certaine manière inaccompli dans le bolchevisme. L'unicité criminelle du nazisme ne réside pas *au premier chef* dans ses prestations criminelles telles qu'elles peuvent être « évaluées » par l'historien, mais dans le fait qu'avec le nazisme nous assistons au premier crime complètement nihiliste.

Mais ce jugement-là implique – tout simplement pour qu'il ait un sens – que, dans le contexte du propos de Fédier, nihilisme et nazisme *ne* coïncident *pas*. En ce sens, l'hypothèse interprétative avancée par Fédier, et à laquelle je souscris toujours très volontiers, est que le nihilisme n'est pas en soi quelque chose de criminel et donc qu'il recèle en soi des

possibilités positives comme des possibilités négatives. La plus positive étant, pour le dire rapidement, la possibilité que le nihilisme contribue lui-même à engendrer dans l'humanité un besoin véritablement inédit : le besoin d'en sortir dignement. Et pour le dire un peu moins vite : le besoin d'*entrer* enfin en rapport avec ce dont le nihilisme ne veut rien savoir, *i. e.* le *rien* lui-même en son *indisponibilité* ainsi qu'en sa capacité de donner lieu et d'abriter l'instance d'un Tiers qu'on ne ferait pas immédiatement et totalitairement coïncider avec un étant fantasmé.

Le rapport entre nihilisme et nazisme *n'est nullement* un rapport de fondement à conséquence. Reconnaître des possibilités positives au nihilisme n'implique donc nulle réhabilitation du nazisme. Le nazisme n'est *proprement rien d'autre que* ce refus nihiliste érigé en système d'admettre l'urgence *politique* de mettre en œuvre un rapport au fondement ainsi qu'au principe de Raison. Voilà ce qui pourrait apparaître clairement si le rapport au rien était expressément pris en considération dans la construction d'un Tiers non autoritaire[5].

Ce n'est donc que si cette distinction est fermement maintenue que l'accomplissement nazi peut être saisi dans son incomparabilité. Et surtout, ce n'est qu'ainsi qu'on peut sortir humainement de la tentative comparatiste. Humainement : en aiguisant *dans la comparaison* le sens de ce qui est véritablement incomparable (le *Même*) – avec ce résultat, qu'on pourrait, me semble-t-il, qualifier d'heureux, de ne pas se laisser aller à la tentation de conclure que tout est au fond toujours « la même chose[6] ».

Tel était précisément le sens de ma présentation du travail de Nolte, et même, si l'on veut, mon « message » tant au lecteur qu'à cet auteur : mon éloge de son effort de comparaison historique s'accompagnait justement de l'indication, très claire à mes yeux, de notre obligation morale à ne pas nous contenter de n'importe quelle espèce d'« équiparation » – comment comparer, en effet, si ce n'est pas à partir d'un incomparable constamment recherché [7] ?

Que dire dès lors de ce déplacement qui rapporte au nazisme ce qui, dans le propos de Fédier, était *univoquement* rapporté au nihilisme ? J'aurais donc tenté de soutenir – et qui plus est fait dire à d'autres que moi – que dans le nazisme tout ne serait donc pas à rejeter ? Non.

Cela dit, il faut aussitôt ajouter qu'avec le nazisme il ne suffit *même pas* de le rejeter *en bloc*. Avant de le rejeter, il faut en effet tenter de le penser. Ce qui implique d'apprendre à *savoir entièrement* quel est le rapport du nazisme à la possibilité même du choix. Ce que je soutenais alors – d'une manière qui me paraissait déjà suffisamment claire – à propos de l'*Einzigartigkeit* peut *aussi* être redit comme suit : c'est précisément par son incapacité structurelle d'instituer *politiquement* une distinction entre ce qui doit être rejeté et ce qui ne doit pas l'être, que le nazisme est complètement criminel. C'est pourquoi il coïncide, « en positif », avec la volonté de ne pas se priver de quelque possibilité que ce soit. Voilà donc pourquoi la volonté au sens nazi est une volonté *fanatique*, et en même temps fétichiste, c'est-à-dire capable en même temps de voir ce qui n'est pas et de ne pas voir ce qui est, selon la seule « loi » de son « plaisir ».

Si la conception nazie n'est que la perversion du rapport à ce qui est différent, c'est-à-dire au dissemblable, c'est parce qu'elle est *au premier chef* la perversion du rapport avec le semblable. Et c'est précisément en ce sens que le nazisme est une pratique *délirante* de la filiation. Et c'est toujours pour cette raison qu'il est *déjà* criminel *un instant avant* tout acte effectivement criminel, avant toute « liquidation »: il l'est par le seul fait de considérer celle-ci comme une option à laquelle il n'est jamais possible d'opposer aucune référence à quelque critère institué de distinction.

Je n'ai rien à ajouter, sinon renvoyer à la lecture intégrale du texte de ma présentation. Sur la base de quoi l'on pourra aussi comprendre à quel point, et à quel prix, le sens du propos de Fédier a pu être défiguré. Je *confie* donc une nouvelle fois à chaque lecteur et à sa propre capacité de discernement la responsabilité de décider quelle lecture du propos de Fédier peut être tenue pour digne de foi : si c'est la mienne ou celle d'E. Faye.

En tout état de cause, pareille décision n'est possible que si l'on reconnaît au préalable que ces deux lectures s'excluent l'une l'autre à tel point que, pour tout dire, l'*une* des deux ne peut que se révéler délirante. N'en déplaise à ceux qui, fussent-ils de bonne foi (ce qui n'est de loin pas la règle), aiment à se présenter en médiateurs : les choses étant ce

qu’elles sont, *il n’y a aucun espace pour des positions intermédiaires*. Mais précisément, cette impossibilité d’occuper indûment l’espace de la médiation commence *enfin* à faire voir cet espace comme étant *constitutivement vide*, *i. e.* tel qu’il appelle *ouvertement* à des décisions. Ce qui est, je crois, un effet à tous égards positif. Positif parce qu’il nous oblige à éprouver de façon nouvelle le besoin d’une instance tierce. À une telle instance, chacun peut s’adresser selon la seule bonne et due forme qui soit : en pensant et en prenant la chose en main, apprenant ainsi à se fier à ce qu’il pressent par intuition sans s’attendre à des « démonstrations incontestables » sur lesquelles régler sa propre conduite.

Maintenant, n’ayant pas pris, moi, l’initiative d’attaquer, et étant affecté par des accusations qu’il n’est pas excessif de qualifier de déshonorantes – et pas seulement pour moi –, c’est de plein droit que je pose une autre question : *pourquoi* cette attaque ? d’où vient-elle ? d’où vient la forme qu’elle a prise ? par quelle conception de l’interprétation une telle attaque se soutient-elle ?

II

POURQUOI ?

Le nazisme est une conception délirante de la filiation, ou mieux, selon la formule si pertinente de Pierre Legendre : une « conception *bouchère* [8] ». Non pas parce qu’il serait pure et simple boucherie, mais parce qu’il empêche justement de *savoir* celle-ci en tant que telle. Dans cette conception, nulle limite ne peut être respectée : surtout cette limite dont le respect *préalable* permet de parvenir à *une* interprétation, de la soumettre à l’épreuve de sa vérité – et surtout de ne pas *tuer la vérité*[9] si elle ne résulte pas fonctionnellement de l’interprétation et du plaisir qui s’y rattache.

Mais, à mon avis, il y a aussi – déjà maintes fois incarnée par maints intellectuels à vocation de censeurs – une conception sinon bouchère, du moins post-hitlérienne de l’interprétation. Elle n’est évidemment pas… la même chose que le nazisme en tant que crime, mais elle est tout aussi

évidemment une figure de la *même provenance*. Et quoi qu'il en soit, elle implique une conception de la lecture qu'Hitler a explicitement « théorisée » :

> Hitler affirme avoir « beaucoup lu, et de manière approfondie » durant son séjour viennois. Mais quelques pages plus loin seulement, il écrit, dans *Mein Kampf* : « En vérité, quand je dis "lire", je pense à quelque chose d'autre que ce que pourrait y entendre un représentant moyen de notre prétendue intelligentzia […] Je connais des personnes qui lisent sans cesse et que je ne saurais pourtant qualifier de "cultivées" […]. Elles ne sont pas capables de distinguer dans un livre les choses utiles et celles qui sont inutiles, de manière à assimiler les premières et, si possible, sauter les secondes, ou les éliminer du tout comme on fait avec le lest. […] Chaque petit morceau de connaissance ainsi acquis est traité comme s'il était un fragment à encastrer dans une mosaïque, de telle manière qu'il trouve sa place parmi tous les autres morceaux qui concourent à former dans l'esprit du lecteur une *Weltanschauung* accomplie. » Ce qui explique la difficulté d'identifier les livres lus par Hitler. Il n'avait […] aucun intérêt pour les livres comme tels, les considérant uniquement comme une source à partir de laquelle il pouvait tirer par extrapolation des arguments susceptibles d'avaliser des opinions préconçues[10].

On ne se sert que de ce qui peut servir. Mais pas seulement. Dans une conception bouchère de l'interprétation, l'espace est amplement dégagé pour ce qu'on connaît communément sous le nom d'« hallucination négative ». Ainsi est-ce précisément dans un texte où le nihilisme est soigneusement distingué du nazisme, et cela à seule *fin* de mieux voir le crime nihiliste en lequel consiste le nazisme en sa radicale incomparabilité, qu'au mépris de toute loi on peut se mettre à les superposer avec pour seul *effet, parfaitement pervers*, leur confusion… et adieu la vérité !

« Je crains que nous ne nous libérerons pas de Dieu tant que nous croirons encore à la grammaire […]. » Ainsi parlait Nietzsche avant le déluge. Pourtant, après le déluge, et pour notre propre santé, il s'agit d'apprendre à distinguer. S'autoriser unilatéralement de sa liberté par rapport à tout ce qui garantit nos discours, ne garantit nullement de s'être libéré du Dieu moral – *i. e.* du garant absolu d'une vérité absolue. Il se pourrait même que cela contribue à renforcer l'aspiration à un système de la « vérité » qui, sans même en requérir la *révélation*, n'en autorise pas moins le monopole inquisitorial, et stimule le missionnariat, le

militantisme, et finalement la condamnation des inclassables à l'*Index librorum prohibitorum*.

Vu positivement : renoncer au Dieu moral ainsi qu'à la volonté de se faire accréditer comme grand prêtre du vrai et du juste, voilà en revanche une noble tâche. Mais qui ne requiert nullement le renoncement au principe de raison. Au contraire, elle implique que, pour la première fois, le rapport à ce principe, et aux principes en général, doive *entièrement* traverser l'existence de ceux qui se décident à les « suivre ». Cette façon de suivre est peut-être la seule allégeance dont chacun peut être fier, la seule vraiment digne. Et il se peut que l'avenance du principe de raison mis en œuvre soit précisément cette *corroboration* de l'intuition que j'évoquais plus haut : tout autre chose que la foi aveugle en ce qu'on peut déduire de ce qu'on a posé d'avance.

Il s'agit de ne pas avoir peur de soumettre sa propre pensée à la loi de la limite. Puisque c'est justement le surmontement de cette peur qui sépare une conception humaine d'une conception bouchère de l'interprétation.

Milan, 29 mai-12 juin 2005

1 F. Fédier, *Critique et soupçon*, dans *Regarder voir*, Paris, Gallimard, 1995, p. 287. Paru en traduction allemande dans le volume d'hommage à Ernst Nolte, *Weltbürgerkrieg der Ideologien*, Berlin, Propyläen, 1993, et en traduction italienne dans F. Fédier, *Heidegger e la politica*, Milano, Egea, 1993. Cité par M. Amato dans sa « Présentation de E. Nolte », *Les fondements historiques du national-socialisme*, Monaco, Éditions du Rocher, 2002, pp. 16-17 (éd. italienne : *I presupposti storici del nazionalsocialismo*, Milano, Christian Marinotti Editore, 1998, p. 12).

2 M. Amato, commentaire final du propos de Fédier, *ibid.*, pp. 16-17. J'ai corrigé une faute d'impression dans le texte français (où figurait « inséparable » au lieu d'« inespérable »).

3 E. Faye, *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 505. Le texte de Fédier pour le volume d'*hommage* à Nolte ne date pas de 1995, mais de 1993. Le passage auquel on se réfère ici ne commence en effet qu'*après* le « mais » de la deuxième phrase du propos cité par M. Amato. Cela dit pour son information.

4 Et qui sait si on ne m'accordera pas bientôt un visa pour l'enfer des négationnistes ! Quel intolérable fardeau que la bureaucratie, ce mélange bizarre de cléricalisme et de mentalité de commis, dont la classe académique – et j'en parle par expérience – n'est certainement pas exempte.

5 Voir ma Présentation, *op. cit.*, p. 16, lignes 8-14.

6 *Ibid.*, p. 12, en particulier le dernier alinéa.

7 Voir plus haut, et aussi *ibid.*, p. 11.

8 P. Legendre, *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père*, Paris, Fayard, 1991, p. 19.

9 Voilà la tuerie proprement nihiliste : ce « meurtre de la référence, attentat inouï qui prétend frapper, à travers les victimes sacrifiées, la source même des lois, le principe dont elles procèdent » (*ibid.*, p. 18).

10 A. Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives*, Londres, HarperCollins, 1991. Éd. italienne : *Hitler e Stalin. Vite parallele*, Milan, Garzanti, 1995, p. 43. J'ai traduit ce passage en français sur la base du texte italien. Bullock cite Hitler de l'édition anglaise de *Mein Kampf*, Londres, 1939, p. 42. On peut se référer aussi à A. Bullock, *Hitler (ou les mécanismes de la tyrannie)*, trad. du texte original anglais (*Hitler, a Study in Tyranny*, 1952) par Gérard Colson, Éditions Gérard & C., coll. « Marabout Université », 1963, (1952 pour la 1re éd. française), vol. 1, *L'ascension*, pp. 36-37 : « ... on ne trouve nulle part la moindre référence aux œuvres qu'il a lues. Nietzsche, Houston Stewart Chamberlain, Schopenhauer, Wagner, Gobineau ? Peut-être. Mais les commentaires personnels d'Hitler à propos de la lecture en général sont révélateurs. *Pour moi, lire n'avait pas le même sens que pour la moyenne de nos prétendus intellectuels. Je connais des gens qui lisent interminablement livre sur livre, une lettre après l'autre [...] Ils possèdent un amas énorme de connaissance, mais [...] il leur manque l'art de distinguer dans un livre les valeurs à se mettre pour toujours dans la tête et les passages sans intérêt – à ne pas lire si possible, ou tout au moins à ne pas traîner comme un lest inutile [...] Lire n'est pas un but [...] mais le moyen pour chacun de remplir le cadre que lui tracent ses dons et ses aptitudes [...] Celui qui sait lire discerne instantanément dans un livre, un journal ou une brochure, ce qui mérite d'être conservé soit en vue de ses besoins personnels, soit comme matériau d'intérêt général*. C'est là l'image d'un homme à l'esprit peu ouvert, qui lit uniquement pour confirmer une opinion préalable et ignore tout ce qui n'entre pas dans un système préconçu. Hitler dit : *Sinon il se forme un mélange de notions désordonné et sans grande valeur [...] Jamais un tel cerveau ne réussira à extraire du fatras de ses connaissances celle qui pourra servir à un moment donné ; car ce lest intellectuel n'a pas été classé en vue des besoins de la vie.* »

ALEXANDRE SCHILD

« Métaphysiquement nécessaire », croit-on comprendre…

Quand on prétend repérer un « crime d'idée » dans la thèse de Heidegger qui affirme que la sélection raciale était « métaphysiquement nécessaire », c'est qu'on croit que, pour Heidegger, la sélection raciale était une bonne chose et qu'il fallait *donc* qu'elle s'opère. Mais ce faisant, on atteste seulement qu'on croit que, pour Heidegger, le mot « métaphysique » désigne une bonne chose – et puis aussi, mais peu importe dans l'immédiat, qu'on ne comprend strictement rien à la « nécessité » (*Notwendigkeit*) dont il s'agit là. Or, ce dont Heidegger a périlleusement et, pourtant, inlassablement tenté de nous avertir dès le début des années 1930, c'est précisément – et il ne faut pas voir ailleurs le sens de son propos sur la sélection raciale, entre autres – la mesure dans laquelle, sans être pour autant une mauvaise chose en soi, la métaphysique pouvait être porteuse des plus criminelles possibilités d'être.

Pour le dire autrement, croire qu'aux yeux de Heidegger penser que quelque chose est « métaphysiquement nécessaire » équivaut à un jugement positif sur la chose, c'est confondre une description phénoménologique, dont on ne veut rien savoir, avec une position dogmatique (au sens kantien – c'est-à-dire pas nécessairement péjoratif – du terme) dont on est soi-même captif. Et je me permets de signaler à ceux qui se laisseraient aller à cette confusion qu'ils ont du pain sur la planche. Car de leur « point de vue », si l'on peut dire, il devrait leur apparaître que Heidegger est le zélé propagandiste, quand ce ne serait pas l'inspirateur, non seulement d'Hitler, mais aussi, et tout autant… de Staline. Pour peu du moins qu'ils condescendent à lire ne serait-ce que le § 61, intitulé *Puissance et crime*, de *L'histoire-destinée de l'estre* (*Die Geschichte des Seyns*), volume 69 de l'*Édition intégrale*. Où ils trouveront en effet ceci, que Heidegger a écrit entre 1938 et 1940 (qui

sait si ce ne serait pas dans les jours qui ont suivi la signature du pacte germano-soviétique ?) :

> Là où, au titre d'être-même de l'être, la puissance devient [elle-même] histoire-destinée, toute moralité et toute justice se voient bannies, et à vrai dire de façon inconditionnelle. La puissance n'est ni morale ni immorale, puissance elle est hors de la moralité, du droit et des mœurs. […]
>
> C'est pourquoi, au sein de l'époque où le ton est donné par tout ce qui se déploie inconditionnellement en puissance, il y a place pour des criminels en chef [*Hauptverbrecher*] […].
>
> Les criminels en chef planétaires sont, de par leur être, ensuite de leur inconditionnelle soumission à l'inconditionnelle montée en puissance de la puissance, complètement équivalents. Les différences qui découlent des conditions historiques et qui s'étalent au premier plan ne servent qu'à déguiser l'empire du crime en quelque chose d'inoffensif et même, qui plus est, à présenter son accomplissement comme « moralement » nécessaire dans l'« intérêt » de l'humanité.
>
> Les criminels en chef planétaires de la plus récente modernité, où seulement ils deviennent possibles et *nécessaires* [je souligne], on peut en établir le chiffre exact en comptant sur les doigts d'une seule main.

Mais qui pourrait s'y tromper ? Qui peut voir là – où il ne s'agit plus de seulement croire, mais bien de voir – un appel de Heidegger à obéir à ces criminels en chef dont il indique clairement que ce sont eux, les plus inconditionnellement obéissants, qui sous couvert de morale et d'intérêt général de l'humanité – prêchant en l'occurrence, et *mutatis mutandis* : l'écrasement du « bolchevisme » ou celui du « fascisme » – lancent ce genre d'appels.

Les auditeurs des cours de Heidegger dans les années 1930 et 1940, en tout cas, ne se sont pas trompés sur ce qui leur était dit là. Comment se fait-il qu'on puisse ne pas le comprendre trois quarts de siècle plus tard ? Alors qu'il suffit – comme Heidegger nous y engage au tout début d'*Être et temps* – de prendre les choses à la lettre : « métaphysiquement nécessaire » ne veut pas du tout dire : positivement nécessaire – et encore moins : absolument nécessaire, ni non plus : fatalement nécessaire, et surtout pas : impérativement nécessaire. Et comment se peut-il que, ces jours-ci, d'aucuns aillent jusqu'à réclamer l'interdiction d'enseigner la pensée de Heidegger ? Et que d'autres entendent limiter leur

démonstration de l'inanité du livre qui lance cet appel à ce qui y vise « le » Heidegger d'avant 1930 – l'idée étant là de soustraire au non moins diffamatoire qu'inquisitorial Index de ce livre un *Être et temps* et quelques écrits antérieurs dont ils estiment qu'il peut être fait bon usage pour peu que cela mène sans détour… « au-delà » ?

Serait-ce qu'on voudrait tellement que la métaphysique puisse poursuivre son chemin sans plus d'examen critique de crimes dont la pensée de Heidegger aura été la première à permettre de s'aviser – ce qui n'aurait pas été possible sans elle ? Et donc sans plus d'examen critique non plus de cette extrême nécessité de la métaphysique que, depuis la fin des années 1940, Heidegger a entrepris de penser, sous le nom de *Gestell*, comme cet appareillage d'ensemble de la sommation dont le déchaînement est ce qui désormais donne le ton ! Articulation que je risque en sachant d'avance l'utilisation que d'aucuns ne manqueraient pas d'en faire s'il se trouvait que ce que je viens d'écrire pouvait avoir la moindre importance pour eux…

MATTHIEU GALLOU

Tu quoque… *ou la dictature du « on »* (Lettre à la rédaction de *Télérama*)

Xavier Lacavalerie propose dans votre n° 2891 un « signe du temps » très instructif, intitulé « Heidegger est déterré ». Le prétexte en est l'entrée de certaines œuvres de Martin Heidegger au programme de l'écrit de l'agrégation de philosophie, pour la session 2006. Rappelons pour commencer que si c'est la première fois que Heidegger apparaît *à l'écrit* du concours, il a plusieurs fois figuré *à l'oral* de l'agrégation (1995, par exemple) sans que cela entraîne le genre de réactions épidermiques dont se fait l'écho, presque par avance, X. Lacavalerie.

De même que ce n'est pas la première fois que Heidegger est au programme de l'agrégation, ce n'est pas non plus la première fois qu'« on » dit n'importe quoi à son sujet. Les relations de Heidegger avec le national-socialisme allemand sont certes une question importante, et un abîme de perplexité pour ceux que sa pensée intéresse. La vie et l'engagement politique, même très bref, de Heidegger doivent il est vrai faire question : que l'un des penseurs les plus importants du XX^{e} siècle ait son nom attaché à la barbarie nazie doit interpeller tous ceux que concerne de près ou de loin la philosophie. Mais cette question, cette interpellation permanente ne peuvent prendre place dans un contexte où de nombreux plumitifs cherchent à tout prix à réveiller le scandale des bien-pensants, ou des pas-pensants du tout. Alors « on » nous rappelle tous les dix ans, à coups de vieux documents souvent déjà connus, qu'on se remet à tordre en tous sens, que Heidegger a été recteur d'université dans l'Allemagne nazie de 1933-1934 (c'est un fait), qu'il n'a jamais rendu sa carte de membre du NSDAP (c'est un autre fait), et « on » en fait, comme X. Lacavalerie, un moyen d'avancer des allégations toujours plus douteuses ou farfelues. Ainsi votre chroniqueur affirme-t-il : « On

sait que Heidegger était, sinon l'auteur, du moins l'inspirateur direct de certains discours du Führer. » Le sait-on ? Moi, je l'ignore, et outre la malhonnêteté intellectuelle consistant dans ces mots « sinon l'auteur » (comme si l'idée que Heidegger ait pu rédiger personnellement des discours d'Hitler n'était pas complètement folle, ni dénuée du moindre fondement historique), je ne connais personne qui le sache, à part ce fameux « on » dont Heidegger décrivait dans un livre qu'« on » lit trop peu, *Être et temps* (§ 27), la dictature. La dictature du « on », liée à ce que Heidegger nomme la « publicité », consiste précisément à priver chaque homme de *son* existence, au nom de *leitmotive* et d'idées reçues toujours inaccessibles à l'examen critique, par leur confusion et leur absence de fondement. La dictature du « on » procède toujours par énoncés, les « on-dit », qui se réclament d'une prétendue « évidence » et ainsi ne laissent aucune place à la réflexion, livrant à l'anathème ou au scandale quiconque voudrait les remettre en question.

Or, que veut-« on » dire quand on parle d'« inspirateur direct de certains discours »? Au sens strict, rien, absolument rien. Hitler a-t-il lu *Être et temps* ou d'autres textes ? Rien ne permet de l'affirmer. Heidegger a-t-il jamais été en contact personnel avec le Führer ? Pas le moins du monde ! Au contraire, l'un des inspirateurs avérés d'Hitler, l'idéologue Rosenberg, n'a jamais eu la moindre affinité avec la pensée de Heidegger. Reste un climat délétère, celui des années 1930, et la « grande stupidité » (*dixit* Heidegger) de croire que le national-socialisme pouvait être infléchi dans le sens d'une renaissance, porteuse d'avenir, de la pensée et de la nation allemandes.

Bref, tout ce qu'« on sait » ici ne vaut rien. Au rythme où, depuis 1945, tel ou tel songe-creux, tel ou tel gagne-petit de l'édition, avance ce genre d'inepties, je crains que 2020 ou 2040 ne nous apporte de nouvelles « révélations », sous la plume d'un émule ou d'un descendant de Victor Farias ou d'Emmanuel Faye. Prenons un peu d'avance, avec un fait troublant : il se trouve que Heidegger et Hitler partagent au moins l'initiale et la terminaison de leurs noms, n'est-ce pas un signe évident, indubitable, de leur connivence ? Suis-je en train d'exagérer ? À peine, l'avenir le dira… En attendant, il convient, je crois, de rappeler que la question de l'implication politique d'un penseur aussi décisif dans un

régime aussi haïssable devrait donner lieu à un véritable débat, ce qui est possible et qui a lieu d'ailleurs, un peu partout, loin des projecteurs et de la publicité du *Monde des Livres* ou des « signes du temps » de *Télérama*, entre lecteurs attentifs de l'œuvre, entre historiens consciencieux, plus sensibles à leur devoir d'intelligence qu'à leur appétit de notoriété ou de scandale, bref entre hommes qui osent dire «je»!

Comment Heidegger a-t-il pu croire qu'il était possible d'œuvrer, dans le III^e^ Reich de 1933, à la renaissance de la pensée allemande ? Quel sens donner au discours d'inauguration de son rectorat ? Comment lire les cours des années 1934-1945 ? Comment Heidegger caractérise-t-il son « temps de détresse », qui si souvent ressemble au nôtre ? Voilà des questions auxquelles ne répond nulle évidence bornée, offertes, entre autres plus vastes (N. B. : les œuvres au programme sont antérieures à l'engagement de 1933-1934), aux candidats de l'agrégation, face à un jury dont le moins que l'on puisse dire est qu'il n'est pas constitué d'une cohorte d'heideggériens encartés.

Alors, qu'« on » ne nous dise pas que l'entrée de Heidegger au programme de l'écrit met en péril l'enseignement de la philosophie en terminale ! Ce qui le met en péril, parce que c'est précisément ce dont il est l'un des seuls contre-pouvoirs, c'est bien cette dictature du « on ». Parmi les autres contre-pouvoirs de cette dictature se trouve en principe la presse intelligente, c'est-à-dire celle qui aspire et invite à la réflexion, au questionnement critique. Reste à savoir si *Télérama* en fait partie ou bien si *tu quoque*, toi aussi, tu déposes les armes…

II

PHILIPPE ARJAKOVSKY

À propos d'Ernst Jünger ou l'intelligentsia française en lambeaux

Wir beklagen nicht […] das Ende <der Universität>, sondern die Tatsache, daβ man dieses Ende verschleiert…

Ce n'est pas […] la fin <de l'Université> que nous déplorons, mais le fait que l'on dissimule cette fin…
Martin Heidegger (GA 38, 75)

Dans la nouvelle campagne de diffamation contre Heidegger qui a ballotté l'intelligentsia française ce printemps 2005, la simple manipulation éditoriale a viré en quelques semaines en une véritable imposture intellectuelle – commençons donc par résumer sobrement les faits :

Premier temps : Fin mars 2005, Emmanuel Faye fait paraître aux éditions Albin Michel (dans une collection dirigée par Hélène Monsacré) un factum de presque 600 pages dont le titre porte à lui seul la complète démesure : *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Mais il n'y a là rien de plus normal : le « piège » préparé vingt et un ans plus tôt par son père, Jean-Pierre Faye (dont on rappellera qu'il est l'auteur un peu oublié de *La philosophie heideggerienne et le nazisme*, surtitré *Le piège*), s'est refermé d'un coup. La question que nous aimerions aujourd'hui poser est : *sur qui* ce piège s'est-il refermé ?

Précisons encore un point : pour justifier de sa qualité de maître de conférences de l'université de Paris, E. Faye présente son travail comme le fruit d'importantes recherches, tant philologiques qu'historiques et philosophiques – ce qui se traduit dans le « livre » par 22 pages de bibliographie, 2 annexes, 1 065 notes de bas de page, la restitution en allemand de la plupart des textes cités en traduction, et surtout par une référence permanente à une recherche d'archives curieusement intitulée :

« autour » des inédits de Heidegger. Bref, E. Faye et les éditions Albin Michel semblent avoir inventé un nouveau genre universitaire : la thèse d'État ressuscitée accessible à tous publics. En fait d'inédits, notre « chercheur » entretient en réalité une étrange confusion entre ce qui est vraiment inédit et ce qui n'est pas encore traduit en français (*étrange* en ceci qu'elle nous dévoile peut-être la nature de son rapport à la langue allemande, dont sa maîtrise, c'est le moins qu'on puisse dire, ne saute pas aux yeux) ; et si nous regardons de plus près, il n'y a dans cette « thèse » qu'un seul véritable texte *inédit*, à savoir quelques protocoles incomplets (qui ne sont donc pas de la main de Heidegger) du séminaire du semestre d'été 1933, dont notre « chercheur » intrépide avoue benoîtement avoir distrait la copie aux Archives littéraires allemandes de Marbach – bref, la recherche universitaire peut se lire aussi comme roman d'espionnage[1].

Deuxième temps : La publication du « livre » d'E. Faye a été escortée dans les médias français d'une remarquable campagne de publicité (au sens propre), d'autant plus visible qu'elle sera totalement à sens unique. Sous la plume de Roger-Pol Droit, *Le Monde* du 25 mars 2005 donne le *la* en titrant sur les « crimes d'idée » de Heidegger [2] – et nous allons retrouver la même scie dans tous les autres journaux et les magazines, en particulier *Libération*, *L'Humanité*, *Le Nouvel Observateur*, *Le Magazine littéraire*, *La Quinzaine littéraire*, France-Inter, France 2, etc. Mais la palme revient sans doute à la radio publique France-Culture, où, sans aucun recul critique, Jacques Munier consacre cinq émissions des « Chemins de la connaissance » à la promotion de ce factum ; et toujours sur la même radio, Alain Finkielkraut, dans son émission « Répliques », invite Marc de Launay à porter la contradiction à E. Faye ; mais en fait de réplique, M. de Launay expliquera que Heidegger fut incontestablement nazi, même si l'on peut sauver sa pensée en la noyant dans la gnose…

Tous les journalistes ou les publicistes français sont tombés d'accord avec le très efficace service de presse des éditions Albin Michel pour souligner l'incomparable sérieux du travail de notre auteur ; Robert Maggiori, dans *Libération*, malgré une interrogation sur la possibilité d'un contresens à la fin du volume, résume l'opinion générale en écrivant que « c'est un travail extrêmement sérieux, documenté, qui mêle

réflexion philosophique et investigation historique ». La boucle est bouclée : cette dernière phrase sera reprise par Albin Michel pour sa campagne publicitaire (au sens cette fois commercial du terme).

Mais au fond il n'y a rien là, non plus, d'anormal : le dispositif *unitaire* de la consommation (ce que Heidegger appelle *das Gestell*), tel qu'il mobilise notre époque vouée au déploiement de la technique, a sans cesse besoin de consommer davantage et va jusqu'à imaginer que la pensée pourrait être elle aussi consommable ; il ne peut donc que réclamer et favoriser ce genre de supercherie ou d'imposture littéraire (ici le fait qu'un pamphlet se présente comme un travail de recherche accessible à tous publics), tant il est vrai, à l'opposé, que la lecture véritable reste peut-être la seule chose qui puisse résister à la consommation, c'est-à-dire à la dévastation. Mais encore faut-il qu'on puisse y avoir accès…

Troisième temps : Car c'est précisément ici que la mécanique ordinaire du dispositif médiatique s'est emballée pour devenir véritable « machination » (non pas au sens classique d'une intrigue menée par des conjurés, mais au sens d'une *mécanisation* généralisée des esprits). Que la presse forme et déforme l'opinion, cela n'a rien de totalitaire – tant que subsiste dans l'espace public un accès à la possibilité d'une dimension critique du jugement, celle justement qui permet la lecture véritable et apprend à résister à la consommation. Cette dimension critique est assurée par l'enseignement, et donc, au premier chef, par l'Université. Or, il se trouve qu'entraînée par ce dispositif une fraction éminente de l'intelligentsia française se mobilisera à son tour en faveur de ce que nous pourrions appeler « la liberté de la censure ». Rappelons l'enchaînement des faits :

- Le pamphlet d'E. Faye, qui se termine en demandant solennellement que les livres de Heidegger soient retirés des bibliothèques et réservés aux seuls historiens du nazisme, est accueilli favorablement par la presse française unanime.
- Aucun des articles ni des lettres envoyés pour prendre la défense de Heidegger ne sont publiés dans les journaux.
- Stéphane Zagdanski prend l'initiative généreuse d'accueillir ces lettres sur son site Internet.

- Le jury de l’agrégation de philosophie publie le programme du concours 2006, où Heidegger figure parmi les auteurs de l’écrit.
- Une trentaine d’universitaires et d’intellectuels, dont certains noms prestigieux, lancent alors une pétition, relayée une fois de plus par *Le Monde*, en faveur du « Heidegger » d’E. Faye ! Ils s’élèvent contre le « discrédit » que « les heideggeriens radicaux » jettent sur l’ouvrage « par tous les moyens, y compris des attaques diffamatoires contre l’auteur diffusées sur Internet ». « Ce livre, écrivent-ils, revient sur l’engagement partisan du penseur dans la politique hitlérienne et met en lumière de manière précise, documentée et argumentée, le lien profond entre l’œuvre de Heidegger et la doctrine nazie, notamment dans les séminaires inédits de 1933-1935. » « Nous pensons, concluent-ils, que la recherche critique portant sur l’œuvre de Heidegger dans son rapport au nazisme doit se poursuivre et s’approfondir ; souhaitons que la plus large diffusion internationale soit donnée aux nouveaux éléments de la recherche scientifique apportés par ce livre et au débat de fond qui doit s'ensuivre[3]. »

Les courageux signataires de cette pétition sont pour la plupart des membres de l’Université, du Centre national de la recherche scientifique ou du Collège de France, ils sont rompus aux travaux de recherche, certains siègent plusieurs fois par an dans les jurys de thèse ; ils savent donc en principe ce qu’est « la recherche critique », « la recherche scientifique », « le débat de fond », bref tout ce qui peut mettre en lumière une thèse « de manière précise, documentée, et argumentée ».

Par conséquent, nous nous sommes proposé ici de les prendre simplement au mot – et d’étudier « de manière précise, documentée, et argumentée » la manière dont E. Faye entend et surtout pratique la recherche critique et scientifique. En effet, n’en déplaise à nos pétitionnaires, la thèse du pamphlet d’E. Faye n’apporte strictement rien de nouveau sur le fond de la question. Pour ne prendre qu’un seul exemple – mais ô combien célèbre –, Adorno, dans son *Jargon de l’authenticité*, écrivait en effet dès 1965 que « la philosophie de Heidegger est fasciste dans ses composantes les plus intimes » (Paris, Payot, 1989, p. 149). En revanche, il se pourrait bien que les méthodes de

recherche mises en pratique par E. Faye et plébiscitées par nos illustres pétitionnaires apportent un éclairage inattendu sur l'état de décomposition actuelle de l'intelligentsia française.

Pour que notre étude soit la plus rigoureuse possible, et évite toute dispersion[4], nous avons pris le parti de commenter intégralement et linéairement un seul chapitre (ou sous-chapitre) du « livre » d'E. Faye, celui qu'il consacre aux rapports entre Heidegger et Ernst Jünger.

*

Le passage consacré à Ernst Jünger, ou plus exactement à la lecture critique que Heidegger fait de l'œuvre d'Ernst Jünger, telle qu'elle se trouve rassemblée aujourd'hui dans le tome 90 de l'*Édition intégrale*, intitulé *Zu Ernst Jünger* (*À propos d'Ernst Jünger*), est en effet assez caractéristique de la méthode d'Emmanuel Faye, essentiellement fondée sur la méconnaissance de Heidegger et le caviardage des textes. Ce chapitre s'étend de la page 467 à la page 484 et s'intitule – excusez du peu : « *Sur Ernst Jünger*, ou la domination mondiale et dictatoriale de la race et de l'essence allemande ».

Le développement commence de la manière suivante (pp. 467 *sq.*) :

> L'ensemble des notes et des développements de Heidegger sur Ernst Jünger récemment parus constitue désormais un document de première importance pour qui cherche à comprendre l'histoire du développement du nazisme dans la pensée. Nous savions de longue date que Heidegger s'était inspiré des écrits de Jünger et tout particulièrement de *La mobilisation totale* et du *Travailleur*, mais son article d'hommage de l'après-guerre : « Sur la ligne » marquait surtout la distance qu'il entendait prendre sur la question du nihilisme, de la technique et de la métaphysique. La masse des textes aujourd'hui disponibles montre, de manière sensiblement différente, à quel point Heidegger, comme par ailleurs Carl Schmitt, s'est nourri de l'œuvre de Jünger à propos de concepts aussi importants que la « métaphysique », la « puissance », la « forme », la « totalité organique », le « travail », le « type » et « l'élémentaire », sans parler de la race. Il est au contraire fort peu question du nihilisme dans les textes sur Jünger antérieurs à la défaite nazie.

Deux remarques pour commencer :

1 À aucun moment, dans ce « livre » de près de 600 pages, il n'est donné de définition élaborée du *nazisme*, que ce soit d'un point

de vue philologique, historique ou philosophique ; c'est précisément cette omission qui rend possible le cercle de perversion totalitaire sur lequel est construit ce « livre » et qui apparaît dès la première page : l'essence du nazisme n'est rien d'autre que la pensée de Heidegger.

2 À aucun moment, dans ce chapitre de 17 pages, il n'est dit que le volume de l'*Édition intégrale* consacré à Ernst Jünger constitue en réalité une lecture *critique* explicite et surtout *distanciée* de l'œuvre de Jünger – lecture d'autant plus remarquable qu'elle est donc radicalement différente, quant au style de l'interprétation, des lectures que Heidegger fait dans ses cours des grands textes de la tradition métaphysique ou des poèmes de Hölderlin. Le fait mérite d'être souligné : dans aucun de ses cours, on ne trouvera par exemple un titre comme celui du chapitre 3 de la première partie du tome 90 : « L'aveuglement d'Ernst Jünger et sa limite essentielle du fait de l'enracinement métaphysique de Nietzsche ».

Cette lecture critique correspond à ce que Heidegger nomme parfois *Auseinandersetzung*, une « ex-plication », au sens de la position que nous devons prendre (*setzen*) l'un par rapport à l'autre (*einander*) pour nous dégager de l'autre (*aus*) et gagner notre propre position.

Aussi est-il complètement absurde – ne serait-ce que d'un point de vue historique (biographique) ou encore philologique – de dire que Heidegger se serait « inspiré des écrits de Jünger et tout particulièrement de *La mobilisation totale* et du *Travailleur* » – sans rien préciser d'autre : inspiré pour quoi[5]? Ce qui apparaît en revanche en toute clarté, pour qui sait lire l'allemand, c'est que si Heidegger s'est bien « nourri de l'œuvre de Jünger », ce n'est pas du tout pour s'en « inspirer », mais pour prendre appui, à l'inverse, sur des textes comme *La mobilisation totale* ou *Le travailleur* afin non pas seulement d'engager une *explication* avec Ernst Jünger, ou de poursuivre son explication avec Nietzsche (dont il dit qu'Ernst Jünger est le « seul véritable successeur », GA 90, 227), mais d'abord et surtout de donner *les premiers linéaments de son explication avec le national-socialisme*.

Autrement dit, c’est bien déjà la question du nihilisme (qui apparaît aussi à la même époque dans les cours sur Nietzsche), et bien sûr celle de la technique, par conséquent aussi la question de la métaphysique, qui sont explicitement exposées dans les textes épars qui constituent le tome 90 *À propos d’Ernst Jünger* – et c’est une absurdité que de vouloir séparer ces textes de l’écrit paru en 1955 dans le livre d’hommage à Ernst Jünger à l’occasion de ses soixante ans sous le titre *Über « die Linie »* (qui lui-même est une réponse à un écrit de Jünger intitulé *Die Linie*, *La ligne*). Il y a bien sûr une différence « matérielle » élémentaire entre des textes écrits pour soi-même dans les années 1930 et 1940 et un texte destiné à la publication écrit dans les années 1950 – mais, pour l’esprit, il s’agit toujours de la même explication critique.

Une dernière remarque : « La masse des textes aujourd’hui disponibles… », écrit E. Faye – voilà une étrange façon de parler (qui revient d’ailleurs très souvent dans son factum), comme si l’auteur avait été littéralement écrasé par le poids des livres… qu’il n’a finalement jamais lus. Il faut savoir que ce volume consacré à Jünger, si l’on retire l’annexe qui retranscrit les notes de Heidegger en marge des livres de Jünger, compte à peine 300 pages de texte, elles-mêmes présentées par l’éditeur de manière assez fluide, puisqu’il s’agit pour l’essentiel d’esquisses ou de simples notes.

L'auteur peut maintenant nous annoncer sa nouvelle thèse et le principe de sa méthode – suite du texte (p. 468) :

> Nous ne proposerons que quelques coups de sonde dans un sujet qui exigerait une étude bien plus complète, mais cela sera suffisant pour apporter des éléments nouveaux et décisifs quant à la conception heideggerienne de la domination planétaire et totale de la race allemande à laquelle, comme Jünger, il aspire ouvertement.

Nous voyons ici comment, en trois coups de cuillère à pot, se fabrique la mécanique délirante de la manipulation :

- Il est reconnu en effet que Heidegger est l’un des premiers penseurs de notre temps à avoir interrogé de manière critique, autrement dit, mis ouvertement en question, le principe d’une

domination planétaire totale (dont nous savons également qu'elle s'exerce politiquement sous la forme du totalitarisme).

- Depuis qu'il médite Hölderlin, il est en outre celui qui cherche à donner sens à ce qu'il appelle *das Deutsche*, la manière d'être ensemble des Allemands, telle que justement elle n'a pas encore eu lieu.
- Enfin, dans ses textes sur Ernst Jünger va apparaître plusieurs fois le mot de *race* (nous verrons dans quel contexte).

Le tout mélangé, cela donne le monstre suivant : Heidegger aspire ouvertement à la domination planétaire et totale de la race allemande. Et c'est ici que la méthode du « coup de sonde » est décisive. Car il faut entendre « coup de sonde » au sens des moteurs de recherche qui gouvernent la consommation de l'information dans le réseau informatique planétaire : il suffit de taper « domination », « race », « allemand » et « Heidegger » et de cliquer – il y a nécessairement toujours des « liens » qui apparaissent. E. Faye vient de nous l'avouer à demi : il n'a pas lu le livre… Mais son moteur de recherche (son mentor de recherche ?) lui a détecté des liens possibles. Il ne reste plus qu'à mettre en scène quelques citations, quitte à les caviarder, et l'affaire est dans le sac.

C'est ce mécanisme, tel qu'il se déploie de la page 468 à la page 476, que nous voulons ici proprement démonter. Nous ne nous contenterons pas de « coups de sonde » : nous lirons le passage intégralement.

C'est dans un texte intitulé « Ernst Jünger, Le travailleur 1932 / En vue d'une introduction 1939/40 », extrait d'une section elle-même intitulée *Aussprache über Ernst Jünger*, que notre moteur de recherche a trouvé un lien possible :

> Notons tout d'abord que l'éditeur du volume de la *Gesamtausgabe* intitulé *Sur Ernst Jünger*, Peter Trawny, précise que l'on y trouve le texte de « L'explication sur Ernst Jünger » (*Aussprache über Ernst Jünger*) prononcée en janvier 1940 devant un petit cercle de collègues de l'université de Fribourg. Il s'agit de ce fameux séminaire dont Heidegger soutenait en 1945 qu'il aurait été interdit. Pourtant, l'éditeur ne dit pas un mot de cette interdiction supposée : s'agirait-il, une fois de plus, de l'une de ces inventions dont Heidegger avait truffé son plaidoyer de 1945 pour tenter de se

> disculper ? Quoi qu'il en soit, il ne semble pas, comme on va le voir, que l'on puisse trouver dans ce texte de quoi inquiéter le pouvoir nazi. (p. 468)

La méthode est la même depuis le début de l'ouvrage : avant de manipuler les citations, il faut semer le trouble dans l'esprit du lecteur – d'abord en déformant les faits, ensuite en éludant ou en faussant complètement la question du contexte. Commençons donc par rétablir les faits dans leur exactitude.

Ce n'est pas en 1945 que Heidegger explique que le séminaire de janvier 1940 a été interdit. Le seul texte détaillé où Heidegger évoque ce travail sur Ernst Jünger (auquel fait sans doute allusion E. Faye, sans bien sûr le citer ni même y renvoyer son lecteur) date effectivement de 1945, mais n'a été rendu public que de manière posthume en 1983 ; il s'agit du texte intitulé « Le rectorat 1933-1934 / Faits et réflexions [1945] » (in *Écrits politiques*, présentation, traduction et notes par F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 220 ; GA 16, 375). Heidegger y écrit :

> Une simple indication pour signaler comment, à ce moment déjà, je voyais la situation historique : en 1930 avait paru l'essai d'Ernst Jünger sur *La mobilisation totale* ; dans cet essai s'annonçaient les grands traits du livre de 1932, *Le travailleur*. Dans un cercle restreint, avec mon assistant d'alors, Brock, j'ai mis à l'étude ces écrits et tenté de montrer comment en eux s'exprime une entente essentielle de la métaphysique de Nietzsche, en ceci que l'histoire et le présent de l'Occident sont vus et présagés dans l'horizon de cette métaphysique. Pensant à partir de ces écrits, et encore plus essentiellement à partir des fondements sur lesquels ils s'appuient, nous pensions ce qui était en train d'arriver, c'est-à-dire nous tentions de lui faire face en nous expliquant avec lui. Ces textes furent lus, à l'époque, par beaucoup d'autres gens encore ; mais avec nombre de choses intéressantes qu'on lisait aussi, ils furent mis de côté, et leur portée ne fut pas comprise. Pendant l'hiver 1939-1940 j'ai une nouvelle fois mis à l'étude avec quelques collègues certaines parties du livre *Le travailleur* ; j'ai pu alors constater combien ces pensées paraissaient à ce moment bizarres et déroutantes – jusqu'à ce qu'elles furent « vérifiées » dans les faits. Ce que pense Ernst Jünger dans les pensées de domination et de figure du travailleur, ce qu'il voit dans la lumière de cette pensée, c'est la domination universelle de la volonté de puissance dans le champ de l'histoire devenue visiblement planétaire. En cette effectivité se tient aujourd'hui tout, que cela s'appelle communisme, ou bien fascisme ou démocratie mondiale[6].

C'est dix ans plus tard, en 1955, à une époque où Heidegger exerce à nouveau comme professeur émérite à l'université de Fribourg, qu'il est de nouveau question de ce séminaire sur Ernst Jünger, dans un texte qui n'a évidemment rien d'un plaidoyer, puisqu'il s'agit de *Sur « la ligne »*, l'écrit qu'il compose pour le livre d'hommage à Ernst Jünger à l'occasion de son soixantième anniversaire (repris sans changement dans *Zur Seinsfrage* in *Wegmarken*, GA 9, 385-426, trad. française par Gérard Granel in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968). Nous pouvons y lire ceci :

> Durant l'hiver 1939-1940, j'expliquai *Le travailleur* devant un petit cercle de professeurs d'université. On s'étonna de ce qu'un livre si clairvoyant ait paru déjà depuis des années sans qu'on en ait encore compris la leçon, c'est-à-dire sans qu'on ait osé faire l'essai suivant : laisser le regard que l'on porte sur le présent se mouvoir librement dans l'optique du *Travailleur* et penser planétairement. On flairait que là encore les considérations historico-universelles (*universalhistorische*) étaient insuffisantes, appliquées à l'histoire du monde (*Weltgeschichte*). On lut alors avidement les *Falaises de marbre*, mais, à ce qu'il semble, cette lecture manquait d'un horizon suffisamment vaste, c'est-à-dire planétaire. Pourtant on ne fut pas non plus surpris de ce qu'une tentative d'explication du *Travailleur* ait été surveillée, et finalement interdite. Car il appartient à la volonté de puissance de ne pas laisser le réel (*Wirkliche*) sur lequel elle établit sa puissance apparaître dans cette réalité qu'elle est elle-même essentiellement. (GA 9, 390 ; trad. fr. p. 205)

Pour clore cette question, nous pouvons rappeler que c'est Heidegger lui-même qui a mis au point les principes sur lesquels devait s'établir la publication de l'*Édition intégrale* et qui a ainsi demandé qu'il s'agisse d'une édition « de dernière main », sans apparat critique – principes qu'a parfaitement respectés Peter Trawny, l'éditeur du tome 90, qui n'a donc rien dit, dans sa postface de quatre pages, de l'histoire de ce cercle d'étude de janvier 1940. Pour bien comprendre l'enjeu de cette question, il faut préciser qu'en Allemagne, peut-être le pays au monde où le travail philologique a été porté à sa perfection, on ne dispose toujours pas d'une édition critique complète des œuvres de Leibniz, de Hegel ou de Schelling.

Mais il ne s'agit pas de la seule erreur factuelle commise par notre « chercheur ». Comme on peut le remarquer, E. Faye, qui tient à faire croire qu'il a lu le tome 90, confond délibérément la partie et le tout,

autrement dit présente le premier texte (« Ernst Jünger, Le travailleur 1932 / En vue d'une introduction 1939/40 », pp. 213-222) comme s'il constituait toute la section (*Aussprache über Ernst Jünger*, pp. 213-266). Ce genre de manœuvre a pour but de faire croire à son lecteur qu'il maîtrise son sujet avec suffisamment de rigueur apparente pour que ce dernier ne ressente pas le besoin d'aller voir par lui-même les textes (c'est dans la même optique que tous les textes allemands sont cités en note, même si, comme nous allons le voir, les traductions sont parfois délirantes). Et une fois répandu ce rideau de fumée pseudo-philologique, il s'agit de marteler sans relâche la même thèse : comme la pensée de Heidegger est la quintessence du nazisme, on ne va pas « trouver dans ce texte de quoi inquiéter le pouvoir nazi ». Bref, tout est fait pour que le lecteur soit prévenu.

Après avoir brouillé les faits, il faut ensuite rendre incompréhensible le contexte (pp. 468 *sq*.) :

> Étant donné la date et d'autre part ce que nous avons vu des préoccupations de Heidegger lui-même dans son cours sur Nietzsche de la même année et aussi dans *Koinon*, on ne s'étonnera pas de noter que la guerre est au centre de son propos ; il souligne notamment que, dès les premiers écrits de Jünger, la « bataille de matériel » (*Materialschlacht*) apparaît comme une manifestation de la volonté de puissance (c'est en cela, sans doute, que la « motorisation de la Wehrmacht » devient aux yeux de Heidegger, après la défaite de la France, un « acte métaphysique », et que le « travail » en vient à prendre dans la guerre un « caractère animal » [note 165 : GA 90, 218]). Ce n'est donc nullement la question du « nihilisme » qui constitue le principal intérêt de Jünger pour Heidegger – comme les jeux de rôle des *Festschriften* et les leurres de l'après-guerre le feront croire à beaucoup –, mais bien la guerre mondiale et son enjeu : la domination planétaire d'un nouveau type ou d'une nouvelle race issue de ce que Heidegger nomme en conclusion « la force essentielle des Allemands » (*Wesenkraft der Deutschen* [note 166 : GA 90, 222]) et que Jünger lui-même, dans la conclusion du *Travailleur*, désigne comme le « sol maternel du peuple, porteur d'une nouvelle race » (*der Mutterboden des Volkes als der Träger einer neuen Rasse*).

L'esprit de E. Faye fonctionne comme une machine : il a *repéré* le mot « guerre », puis l'expression « force essentielle des Allemands »; il faut maintenant, comme sur un tableau, tracer une flèche entre les deux pour arriver à configurer de force l'idée monstrueuse d'une domination de la

race allemande. Essayons de démêler l'extraordinaire embrouillamini dans lequel veut nous plonger l'auteur :

Dès la première phrase du texte dont il est ici question (« Ernst Jünger, Le travailleur 1932 / En vue d'une introduction 1939/40 » – GA 90, 213-222), Heidegger dit explicitement que dans *Le travailleur* la position fondamentale de Jünger est « en bien des points insuffisante » et n'est pas fondée. Il y a un rapport évident, poursuit Heidegger, entre l'œuvre de Jünger et la position métaphysique fondamentale de Nietzsche – mais encore faut-il bien voir quelle est la nature de ce rapport. Heidegger insiste longuement (pp. 214 à 218, soit plus de la moitié du texte) pour nous faire comprendre qu'il ne s'agit absolument pas d'un rapport doctrinal, à une époque, précisément, dont la toile de fond est constituée par la volonté de « récupérer » dans tous les sens la pensée de Nietzsche et de mesurer sa prétendue « influence », qui en réalité se caractérise, écrit Heidegger (GA 90, 215), « par une immense chaîne de fausses interprétations erratiques et de pillages indus d'expressions et de doctrines prises hors contexte ».

Pourquoi E. Faye se garde-t-il bien de citer toute cette analyse extrêmement critique de Heidegger contre les récupérations de Nietzsche ? Tout simplement parce qu'elle culmine par une *dénonciation on ne peut plus explicite* du racisme. Parmi toutes les formes de récupération de Nietzsche, Heidegger prend en effet l'exemple des « raciologues » (les guillemets sont de Heidegger), qui dans cette optique « peuvent se considérer comme des admirateurs fervents de Nietzsche, celui de la doctrine de la volonté de puissance, sans avoir à tenir le moindre compte de ce que Nietzsche écrivait dans son carnet de notes dans les années précisément les plus fécondes de son travail sur la "volonté de puissance" (1886/7) : "Maxime : ne fréquenter aucun homme qui participe à cette fumisterie mensongère des races." – "Combien il faut se complaire dans le mensonger et le marécageux pour soulever la question des races dans l'actuel embrouillamini européen[7]" » (GA 90, 216 *sq.*).

Nous sommes en janvier 1940, et Heidegger, citant ici Nietzsche, appelle les choses par leur nom : l'idéologie raciale – une fumisterie mensongère et marécageuse. Voilà ce que pour sa part E. Faye appelle ne

pas « trouver dans ce texte de quoi inquiéter le pouvoir nazi ». Notons au passage qu'il s'agit de la seule mention du mot « race » dans le texte de Heidegger que notre « chercheur » a choisi pour être son « coup de sonde ».

Si la pensée d'Ernst Jünger trouve en Nietzsche ses racines les plus propres, ce n'est donc pas, explique Heidegger, en raison d'une filiation intellectuelle ou doctrinale, mais c'est parce que Jünger a fait en sa chair l'expérience fondamentale de la volonté de puissance en ce qu'elle a de plus *effectif* : l'épreuve tant physique que métaphysique des « orages d'acier », tels qu'ils se sont abattus au cœur des tranchées pendant la Première Guerre « mondiale » :

> Jünger n'avait pas dans son havresac le *livre* qui porte sur sa couverture « Nietzsche, La Volonté de puissance » – mais c'est par le feu et le sang, par la mort et le travail, par le silence et les orages de la bataille de matériel *en tant que manifestations de la volonté de puissance qu'il fut touché*. (GA 90, 218)

Ici, notre maître de conférences de l'université de Paris semble tout proche de comprendre quelque chose d'important : la métaphysique, en effet, n'est pas pour Heidegger la discipline universitaire qui consiste, selon E. Faye, à rabâcher perpétuellement « depuis Aristote et Descartes » « la science des principes et des premières causes qui repose dans la pensée de l'être humain considéré en tant que tel et dans son intégrité » (pp. 462 *sq.*) – sans doute comme Athéna déjà toute casquée et armée reposant dans le crâne de Zeus ; la métaphysique est tout sauf une science toute faite d'avance « à l'intérieur » d'un être humain pensé le plus abstraitement possible ; avant d'être un savoir, la métaphysique – et c'est précisément Heidegger qui a su nous le faire retrouver – est d'abord une expérience humaine, ou plutôt l'expérience humaine par excellence, « *das Grundgeschehen im [menschlichen] Dasein* » (GA 9, 122), « ce qui a lieu fondamentalement dans le *Dasein* humain » – et cette expérience n'est possible que parce qu'elle est en même temps une réponse à un autre avoir lieu : ce qui advient dans ce que Heidegger appelle « l'histoire de l'être ». Voilà pourquoi on ne parle pas seulement d'expérience métaphysique (l'amour par exemple a été pensé par Platon comme

l’expérience métaphysique par excellence, mais le deuil en est également une autre), mais aussi d’événement ou d’acte métaphysique. Ainsi, lorsqu’au sortir de la Première Guerre « mondiale » Valéry écrit dans *La crise de l’esprit* : « Nous autres, civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles », il ne fait rien d’autre qu’énoncer la différence entre ce qui s’appelle ordinairement un événement historique et un événement métaphysique : ce qui advient fondamentalement dans l’existence historiale des peuples.

Notre maître de conférences a donc parfaitement raison de mettre en relation les « orages d’acier » de la guerre des tranchées avec la motorisation vingt ans plus tard de l’armée allemande, car cela participe du même événement métaphysique : le déchaînement infini d’une volonté de puissance qui n’a plus d’autre but que d’être elle-même, c’est-à-dire *pure puissance*, et qui pour ce faire a décrété la « mobilisation totale », entendons bien : la mobilisation totale de la technique moderne. Heidegger salue en Jünger celui qui, parmi les premiers, a su *dire* cet événement métaphysique dans toute son ampleur – mais dans le même temps lui reproche avec insistance de ne pas avoir su le *mettre en question*.

Mais ici, submergé peut-être par le fait d’avoir frôlé quelque chose d’essentiel, notre maître de conférences s’emmêle les pieds et perd tout rapport à la réalité. Toute la suite du texte que nous avons déjà cité est une cascade d’erreurs et de manipulations. Reprenons-les :

[…] (c’est en cela, sans doute, que la « motorisation de la Wehrmacht » devient aux yeux de Heidegger, après la défaite de la France, un « acte métaphysique », et que le « travail » en vient à prendre dans la guerre un « caractère animal » [note 165 : GA 90, 218])…

a Heidegger ne fait aucun lien entre la « motorisation de la Wehrmacht » et la défaite de la France en 1940. Il suffit d’ouvrir le cours du deuxième trimestre 1940 (GA 48) aux bonnes pages : l’interrogation sur l’effondrement de la France se trouve à la page 205 alors que l’allusion à la motorisation de l’armée allemande prend place à la page 333.

b Ce n’est pas « aux yeux de Heidegger » que le travail en vient à prendre dans la guerre un caractère animal – mais aux yeux de celui qui a passé toute la guerre de 1914-1918 dans l’enfer des tranchées, à savoir Ernst Jünger. Le texte, auquel renvoie pourtant une note d’E. Faye (GA 90, 218), est en effet une citation on ne peut plus explicite et référencée de l’opuscule de Jünger, *Le combat comme expérience intérieure* :

> Et si à cet instant, à l’instant précisément où les explosions d’obus nous encerclaient comme une forêt de palmiers en feu, quelqu’un avait voulu nous clamer à la figure ces paroles [« la Patrie », « l’Honneur », « le Devoir »], il n’aurait reçu en retour qu’un *juron bien senti*. Il n’y a aucune place ici pour *l’enthousiasme*, et, il faut bien se résoudre à le dire, ici a lieu un *travail*, lequel est accompli presque inconsciemment, et présente dans cette mesure un caractère bestial.

Ce genre d’amalgames d’autant plus idiots qu’ils portent sur des questions très simples ressemble étrangement à ce que nous pouvons lire dans les travaux des élèves de première ou de terminale depuis que le pédagogisme technocratique a imposé dans nos lycées l’exercice appelé « Travaux personnels encadrés », où les élèves, incités à se débarrasser de toute tutelle pédagogique et de toute invitation à la lecture de véritables livres, sont en revanche mobilisés pour aller chercher de la « documentation » sur le réseau d’information planétaire et à la redistribuer sous forme de collages illustrés, avec comme résultat des citations à foison, mais dont l’élève ne sait s’il faut attribuer la provenance, mettons, à Baudelaire ou à Claude Pichois commentant Baudelaire ou encore au plumitif qui présente Claude Pichois en train de commenter Baudelaire… On se représente encore la nullité abyssale de cet exercice en précisant que les élèves sont fortement incités à travailler *en groupe* sur des sujets transversaux : ainsi sur le thème de « Baudelaire et la grande ville », un élève fera ses « recherches » sur Baudelaire et l’autre sur la « grande ville

». Le résultat est à pleurer de honte (même si, au bout du compte, le système de notation analytique impose de mettre de bonnes appréciations à tous les dossiers). À lire très méticuleusement le « livre » d'E. Faye, maître de conférences à l'université de Paris, nous ne pouvons pas ne pas penser à ces « Travaux personnels encadrés » – et curieusement nous imaginons très bien la scène : à chaque associé son volume de l'*Édition intégrale* pour la constitution d'un ensemble de petites fiches, qui sur Celan, qui sur Nietzsche, sur Jünger, sur le concept de race, etc. ; un autre petit collectif pour traduire (ce que reconnaît d'ailleurs benoîtement notre « auteur »: « Les traductions proposées dans ce livre ont bénéficié des conseils et de la relecture d'Angelika Engels et de Denis Trierweiler », p. 536) ; quant à la nature de l'encadrement, il ne fait aucun doute pour qui a pu assister aux glorieuses « soutenances » familiales du pamphlet, qui ont eu lieu à Bruxelles, à la Sorbonne à Paris, ou encore ailleurs.

Mais venons-en au cœur de la question, car ces premiers amalgames sont là aussi pour cacher une thèse monstrueuse. Constater, comme le fait Ernst Jünger (et non pas Heidegger), mais comme l'ont écrit également tous ceux qui ont « vécu » cette épreuve, que dans le feu, la boue et la sanie des tranchées, « le sentiment d'appartenance commune à la vie et à la mort » – une autre citation de Jünger que Heidegger nous livre à la page suivante le dit aussi –, a quelque chose d'*animal* au point de transformer l'existence en un travail, n'a évidemment rien de dégradant. À partir de 1914, la guerre n'est plus un combat qui, de près ou de loin, oppose individuellement des hommes entre eux. Dans *La mobilisation totale*, Ernst Jünger décrit plus amplement ce processus :

> [...] l'énorme augmentation des dépenses d'équipement rend impossible qu'un trésor de guerre au montant limité puisse faire face aux frais entraînés par la conduite des hostilités ; cela requiert au contraire qu'on exploite tous les crédits et qu'on réquisitionne jusqu'au moindre sou épargné afin de maintenir la machine en marche. Par là même, l'image de la guerre, et qui la représente comme une action armée, s'estompe de plus en plus au profit de la représentation bien plus large qui la conçoit comme un gigantesque processus de travail. À côté des armées qui s'affrontent sur le champ de bataille, des armées d'un genre nouveau surgissent : l'armée chargée des communications, celle qui a la responsabilité du ravitaillement, celle qui prend en charge l'industrie d'équipement – l'armée du travail en général. Dans la phase terminale de l'évolution dont nous venons de parler, et qui déjà correspond à la fin de la Première Guerre mondiale, il n'y a plus aucune activité – fût-ce celle d'une

> employée domestique travaillant à sa machine à coudre – qui ne soit une production destinée, à tout le moins indirectement, à l'économie de guerre. (Trad. de Marc B. de Launay, in *L'État universel*, suivi de *La mobilisation totale*, Paris, Gallimard, 1990, pp. 106 *sq.*)

Dans les tranchées, sous les « orages d'acier », ce travail prend évidemment une figure animale – voire bestiale –, c'est le travail de la survie. Mais ce manque d'humanité, cette perte possible d'humanité, qu'elle soit instantanée ou durable, n'est rien d'autre en même temps que la marque fondamentale de la liberté humaine. Néanmoins, notre « auteur » a besoin de l'entendre de manière dépréciative afin de procéder à une nouvelle collision : la domination planétaire du Travailleur, telle qu'elle a commencé d'apparaître au grand jour au cours de la Première Guerre mondiale, est le masque sous lequel le III^e^ Reich veut imposer le joug du peuple aryen, enjeu cette fois de la Seconde Guerre mondiale.

E. Faye fait ici semblant de confondre trois choses radicalement différentes :

1 Dans *Le travailleur*, Ernst Jünger décrit l'avènement d'un nouveau type d'humanité, celui du travailleur mobilisé par la technique – et qui a la particularité de se distinguer des autres grandes formes mythologiques d'humanité, par exemple celles de « l'idéologie tripartite », dont G. Dumézil a cherché toute sa vie à comprendre et à décrire les structures, avec la fonction du Roi ou du Prêtre (Jupiter), celle du Guerrier (Mars) et celle du Producteur (Quirinus), par le fait que le Travailleur aspire, quant à lui, à une domination universelle sans partage.

Quiconque aurait ne serait-ce que feuilleté ce livre sait que le concept sous lequel Ernst Jünger élabore ce que nous avons appelé « type » ou « forme mythologique » d'humanité est celui de « figure » (*Gestalt*), qui ne laisse pas de poser quelques difficultés d'interprétation. Dans la préface à sa traduction du *Travailleur*[8], Julien Hervier rappelle que « Jünger lui-même proposait de l'apparenter à la monade leibnizienne ou à la plante originelle de Goethe plutôt qu'à l'idée platonicienne ». Autrement dit, le travailleur comme figure n'est rien moins

qu’une race au sens biologique du terme, même s’il arrive en effet à Jünger de parler de « la nouvelle race du Travailleur » au sens où l’expression *race humaine* s’entend encore comme synonyme de *genre humain* ou d’*espèce humaine*. Lisons encore les précisions qu’apporte J. Hervier :

> Dès 1926 il [Jünger] écrivait dans un article : « Le mot race commence à devenir aussi pénible dans son emploi actuel que le mot tradition. » (*Deutsches Volkstum*, août 1926). Et s’il parle dans *Le travailleur* d’une « nouvelle race », il prend bien soin de préciser : « Répétons-le ici, la race au sein du paysage du travail n’a rien à voir avec les concepts biologiques de race. La Figure du travailleur mobilise tout l’ensemble humain sans distinction. » Il apparaît même comme un partisan décidé de la prééminence des valeurs d’éducation sur le capital génétique : évoquant la formation des élites, il s’élève contre « ces phantasmes de sélection et d’eugénisme qui jouaient déjà un rôle dans les plus anciennes utopies politiques »; et au lieu de cela, il mise tout sur l’éducation et rappelle à mots couverts l’ancienne institution orientale des janissaires, ou les écoles prussiennes de cadets où se côtoyaient « le fils de l’émigré français et celui du junker de la Marche ». Quoi d’étonnant si *Le travailleur* fut fort mal accueilli dans le journal du parti [nazi], le *Völkischer Beobachter*, où Thilo von Trotha écrivait en octobre 1932 que l’auteur se risquait désormais « dans la zone des balles dans la tête »[9].

2 De son côté, Heidegger cherche d’abord tout simplement à dégager les fondements métaphysiques de cette « figure du travailleur ». Ainsi, dès la première page du livre (GA 90, 5 *sq.*), nous pouvons lire :

- La « figure du travailleur » non pas *un être humain* – ni même en premier lieu un type d'être humain – c'est plutôt le type qu'il faut comprendre seulement comme le contrecoup (*Schlag*) de la *subjectivité*, telle qu'elle se déploie essentiellement comme *certitude*. La computation en tant que volonté de puissance est une – ou plutôt la *dernière « vérité » sur ce qui est en son entier*.
- D'où le caractère essentiel de la technique, mais son aître (*Wesen*) se déploie de manière plus profonde que ne le croit Jünger ; lequel, ici, se meut à la surface du cercle et ne sent pas le tourbillon.
- Le « travailleur » en tant qu'esclave inconditionné enflé jusqu'à devenir *maître* inconditionné, autrement dit celui qui *à l'époque des Temps modernes* va « librement » mettre complètement à exécution la technique, entendue comme cette façon à la fois planificatrice, sélective et calculatrice qu'a l'étant en son entier (y compris l'être humain) de s'établir dans sa faisabilité.
- Mettre complètement à exécution n'est pas seulement développer quelque chose qui serait déjà à disposition, mais bien accomplir son aître.
- Le « travailleur » et la subjectivité inconditionnée d'un anthropomorphisme complètement accompli. Or cela, c'est l'aîtrée (*Wesung*) de l'être en tant que règne de l'efficience.

Voilà, pour qui sait lire, l'exemple même d'une explication critique : le type du travailleur, dont Jünger décrit minutieusement l'avènement, n'est que le contrecoup du règne de la subjectivité, telle qu'elle vient à son accomplissement à l'époque contemporaine dans la domination de la technique. Et

c’est bien le travailleur qui est l’esclave de la domination, car, comme l’explique Heidegger dans un autre texte du même volume (GA 90, 229), en tant qu’elle est le déploiement inconditionné de la puissance entendu comme débordement de puissance, cette domination n’a nullement besoin d’être portée par quoi que ce soit ou qui que ce soit, « puisqu’elle n’est pas et n’est jamais un étant ». Pour le dire encore autrement, pour Ernst Jünger la technique est « la mobilisation du monde par la figure du Travailleur » (*Le travailleur*, *op. cit.*, p. 203), mais elle reste, au bout du compte, au service de l’humanité, alors que pour Heidegger, si la technique est bien une mobilisation du monde, c’est parce que, sous les traits d’une métaphysique de la subjectivité, elle transforme tous les hommes en esclaves ivres de leur esclavage.

3 Confondre l’analyse de Jünger et la critique qu’en fait Heidegger est déjà en soi une erreur de lecture inadmissible dans un travail prétendument scientifique – quant à assimiler le tout à l’idéologie de la domination de la race aryenne, c’est purement et simplement ignominieux.

Avant de voir dans quel contexte Heidegger parle de la « force essentielle des Allemands », il nous faut d’abord poursuivre la lecture du pamphlet, car son auteur ne va pas s’arrêter à cette première ignominie.

Reprenons à l’endroit (p. 469) où nous en étions :

> La conception jüngerienne du « travailleur », qualifiée de « métaphysique » en ce qu’elle ne fait qu’un avec la manifestation de la « puissance », est-elle conforme à la pensée de Nietzsche ? Pour résoudre la question, Heidegger cite tour à tour deux aphorismes édités l’un à la suite de l’autre dans *La volonté de puissance*. Il commence par le second et souligne dans la citation les termes « *au-dessus* » et « *plus haute caste* »:
>
> « Les travailleurs doivent vivre un jour comme vivent aujourd’hui les bourgeois ; mais *au-dessus* d’eux, en se distinguant par leur frugalité comme la *plus haute caste* : donc plus pauvres et plus simples, mais en possession de la puissance. »
>
> Pour Heidegger, « ce mot de Nietzsche résonne comme une moquerie par rapport à ce que Jünger pense dans *Le travailleur* », mais, précise-t-il, ce n’est là qu’un aphorisme de jeunesse, bien mal classé puisque c’est le précédent aphorisme qui, dans *La volonté de puissance* rééditée en 1930 par Alfred Bauemler, correspond au

Nietzsche de la maturité. Cet aphorisme s'intitule *Sur l'avenir des travailleurs* et débute ainsi : « Les travailleurs devraient apprendre à ressentir comme des *soldats*. »

Cette fois, le mot de Nietzsche lui semble conforme à ce que pense Jünger et à ce que lui-même veut en retenir : le « travailleur » actuel n'a plus rien d'un bourgeois : c'est un *soldat*, et son travail se dénomme la *guerre*. Heidegger écrit ainsi :

« Le travailleur est pensé de façon guerrière comme soldat et considéré selon la race (*Art*) – c'est-à-dire comme type (en allemand *Schlag* : frappe). »

Le texte de Heidegger est, une fois de plus, fort mal résumé – et le lecteur ne sait ce qui l'emporte des contresens involontaires ou de la pure et simple canaillerie. Voici en effet la traduction du passage concerné (pour en avoir une bonne intelligence, il faut se souvenir qu'il vient prendre place après quelques citations de Jünger sur l'enfer des tranchées, mais surtout après une longue critique par Heidegger de la manière dont la pensée de Nietzsche est « récupérée » par tous les pseudo-intellectuels de l'époque) :

Pour bien faire comprendre le rapport qui relie Jünger à Nietzsche, on a aussi directement rajouté, sur la couverture même du livre *Le travailleur*, une parole de Nietzsche se trouvant dans *La volonté de puissance*, le livre composé à partir des textes posthumes de Nietzsche, au n° 764 : « Les travailleurs doivent vivre enfin comme vivent aujourd'hui les bourgeois ; mais *au-dessus* d'eux se trouve *la plus haute caste* qui se distingue par l'absence de tout besoin : plus pauvre donc et plus simple, mais en possession de la puissance. » (GA 90, 219)

On peut se demander, autrement dit, si E. Faye ne fait pas ici exactement le même contresens sur Nietzsche que l'éditeur de Jünger dont se moque ici Heidegger. Par ailleurs, ce n'est évidemment pas Heidegger, mais Nietzsche qui souligne « au-dessus » et « plus haute caste », comme tout lecteur un tant soit peu consciencieux peut aisément le vérifier en se rapportant à l'édition de Nietzsche qui fait aujourd'hui autorité, la *Kritische Gesamtausgabe* de Colli et Montinari (KGA VII 1, 9[47], p. 373). Mais évidemment, un Heidegger qui insiste – secrètement bien sûr, ou, pourquoi pas, inconsciemment ? – sur la plus haute caste, celle qui est vraiment au-dessus, cela fait fantasmer notre chercheur, et surtout a l'avantage de « préparer » le lecteur aux « révélations

sensationnelles » qui vont suivre... Mais continuons la lecture du texte de Heidegger :

> Cette parole résonne encore comme une marque de mépris à l'égard de ce que pense Jünger dans *Le travailleur*. En outre, cette parole ne provient pas du Nietzsche « de la vieillesse », comme il est indiqué sur la couverture ; elle prend place au cours de cette année décisive de 1882, juste avant *Zarathoustra* ; Nietzsche était alors âgé de 38 ans et il n'y a jamais eu au demeurant de Nietzsche « de la vieillesse ». Cette digression ne vise pas tant à remettre à la bonne place la citation qui se trouve sur la couverture du livre qu'à montrer plutôt avec quelle inconscience et quelle volonté de tromper a été composée ici et presque tout du long *La volonté de puissance*, éditée de manière tardive et paraissant donc relever d'un Nietzsche « de la vieillesse »; en effet, juste avant le fragment n° 764 (1882) se trouve le n° 763 qui date de la dernière année d'activité créatrice de Nietzsche (entre novembre 1887 et mars 1888). Il appartient à cette période où Nietzsche, étant complètement sorti de *Zarathoustra*, accomplit une nouvelle fois un pas essentiel dans sa métaphysique, et même le vrai pas essentiel.
>
> Cette parole que Nietzsche a écrite six années plus tard sonne donc de manière entièrement différente et elle aurait bien mieux convenu à la couverture du livre de Jünger :
>
> « *Du point de vue de l'avenir des travailleurs*. – Les travailleurs devraient se faire un amour-propre de *soldats*. Des honoraires, une solde, mais pas de salaire !
>
> Pas de commune mesure entre le salaire payé et *ce qui est effectué* ! Employer en revanche l'individu, *chacun selon son caractère*, de telle sorte qu'il puisse *effectuer au suprême degré* ce qui relève de son domaine[10]. »
>
> Est abandonnée ici la représentation du travailleur au sens du travailleur salarié qui doit même encore vivre comme « le bourgeois »; le travailleur est pensé à l'aune de la guerre et du soldat et il est évalué selon le *caractère*, c'est-à-dire comme type (en allemand : *Schlag*, la trempe, le contrecoup). (GA 90, 220)

On mesure l'abîme qui sépare un travail de recherche d'une manipulation d'essence totalitaire. Rappelons qu'en dehors du mot *Rasse* (race) notre brillant germaniste traduit systématiquement et uniformément *Art* (espèce, façon, ici caractère) par *race*, *Stamm* (tribu, souche) par *race*, *Geschlecht* (genre, lignée) par *race*.

Dans ce dernier passage, Heidegger se réfère simplement à l'étymologie grecque de *type*, à savoir τυπος, l'empreinte frappée (comme dans typo-graphie), du verbe grec τυπτω, frapper – qui se dit en allemand *schlagen*. On peut parler de *type* à partir du moment où le caractère d'un individu a été « forgé » ou encore « trempé »; mais au-delà

de la psychologie, Heidegger interprète le *type* du travailleur comme *contrecoup* métaphysique de la subjectivité, telle qu'elle se trouve en prise dans la volonté de puissance.

Mais E. Faye a autre chose en tête : il vient d'insister sur la plus haute caste, et souligne maintenant le mot *Schlag*, qu'un Français non germaniste entendra forcément au sens de la *schlague*... Mais E. Faye est quelqu'un de subtil : il ne dévoilera pas tout de suite le fin mot de l'histoire...

Il faut encore semer d'autres indices. Nous allons entrer dans le cœur du développement – au prix d'un contresens proprement grotesque. Lisons la suite (pp. 407 *sq.*) :

> Il va alors tirer parti du fait que Nietzsche a parlé de l'avenir des travailleurs, pour dégager ce qui, selon lui – en ce mois de janvier 1940 –, est l'enjeu de la guerre mondiale entre les démocraties de l'Ouest et le Reich nazi :
>
> « Les puissances de l'Ouest avaient porté à la plus haute clarté et l'acuité la plus haute leur volonté jusque-là exprimée de maintenir leur possession mondiale au sens des démocraties nationales. Chez nous, ce n'est que dans le pressentiment des guerriers essentiels que le pressentiment a commencé à passer à la certitude qu'un changement dans la manière de posséder la puissance mondiale se préparait. Les puissances de l'Ouest luttent pour sauver le passé, nous luttons pour la formation d'un futur. »
>
> À lire ces lignes, nous devons accorder à Heidegger qu'il sait manier la rhétorique d'un chef de guerre.

... et accorder à E. Faye qu'il ne sait pas l'allemand. Avant d'aller plus loin, soulignons en effet le misérable contresens commis dans la seconde phrase de Heidegger, lequel ne parle pas du « pressentiment des guerriers essentiels » – le lecteur abusé comprenant immédiatement : Heidegger présente les Allemands comme le peuple des guerriers essentiels ! – mais il est question tout simplement, pour rester au plus près du texte, « des pressentiments d'une poignée [de quelques rares] hommes de guerre essentiels », « *in den Ahnungen weniger wesentlicher Krieger...* » – et l'on est donc pleinement justifié, à l'intérieur d'un texte consacré à Ernst Jünger, de supposer que Heidegger vise ici tout simplement... Ernst Jünger.

Mais le montage est encore plus pervers, car notre illustre « chercheur » a complètement escamoté la transition que fait ici Heidegger (nous sommes maintenant dans les deux dernières pages du texte de Heidegger – le passage qui suit prend immédiatement place à la suite du précédent passage que nous avons traduit) :

> Ainsi la dépendance de Jünger vis-à-vis de Nietzsche serait donc alors clairement attestée, et nous nous retrouverions là où, d'après nos remarques introductives, nous *ne* voulions précisément *pas* nous retrouver : dans un jeu de renvois de citations entre Nietzsche et Jünger. Cependant, si dans la suite de notre propos nous sommes encore et malgré tout, à l'occasion de concepts essentiels, à l'écoute d'une parole de Nietzsche, il ne s'agit alors ni de Jünger ni de Nietzsche, mais de *ce qu'il y a d'effectif* au sens de la volonté de puissance et de *notre* rapport à cela ; de la question de savoir si nous connaissons cette effectivité de manière suffisante et si à partir de cette connaissance nous préparons ensemble *les* décisions critiques qui s'imposent en vue de son dépassement – *ou bien* si nous persistons une fois *de plus* à nous masquer cette effectivité. (GA 90, 220)

À partir du moment où la guerre a été pensée et éprouvée comme « mondiale », on peut dire en un certain sens qu'elle n'a plus jamais cessé. Ce n'est donc pas la question de l'avenir des travailleurs qui conduit Heidegger à terminer provisoirement (ces textes sont des brouillons) son exposé sur la guerre mondiale, mais bien la question de notre rapport à ce qu'il y a d'effectif, et donc d'on ne peut plus agissant, que ce soit de manière visible ou invisible, dans la domination de la volonté de puissance afin de « *préparer ensemble* les *décisions critiques qui s'imposent en vue de son dépassement* ».

Toute la suite du texte de Heidegger est incompréhensible si l'on ne prête aucune attention à cette phrase capitale ou si l'on décide, comme E. Faye, de l'escamoter.

Changeons maintenant l'ordre de notre méthode et commençons par lire en entier le développement final de Heidegger, avant de nous pencher sur « l'analyse » qu'en fait E. Faye :

> En effet l'explication, telle qu'elle prend corps dans la guerre qui se déroule en ce moment, se développe à partir des positions qui furent atteintes à l'automne 1918. Pour nous et pour nos ennemis, elles n'avaient pas seulement un contenu différent,

mais bien une autre configuration. Les puissances occidentales étaient parvenues à une clarté et à une acuité extrêmes quant à leur volonté exprimée jusqu'à présent de garder en leurs mains la puissance mondiale au sens des démocraties nationales. Chez nous il n'y eut que quelques rares hommes de guerre pour pressentir en toute certitude que se préparait un changement dans la manière dont s'exerce la puissance mondiale. Les puissances occidentales luttent pour sauvegarder leurs acquis, nous luttons pour donner figure à ce qui est à venir. Bien sûr, des mots d'ordre comme « socialisme allemand » en opposition à « ploutocratie » occidentale n'en viennent pas moins au premier plan, mais sont tout autant dénués de sens et privés de force essentielle que les slogans wilhelminiens de 1914/18. S'il doit y avoir quelque chose d'essentiel dans cette lutte, il ne peut pas non plus s'agir du fait que 80 millions de personnes et plus n'ont que leur espace vital et ne voient leurs intérêts vitaux satisfaits que parce qu'elles se tiennent tout bonnement là et qu'elles doivent continuer à activer le « progrès de la civilisation ». À regarder au cœur du déploiement essentiel de l'histoire, 80 millions de personnes, pris en tant que nombre, n'ont aucun « droit » en plus que 10 millions ; ce qui est décisif, c'est de savoir qui elles sont, ce qu'elles sont à même d'entendre sous le terme de « vie » et quels « intérêts » elles ont la force d'ériger au-dessus de la vie ; si elles ont la faculté de savoir que les « *intérêts* vitaux » ne sont pas du tout ce qu'il y a d'essentiel dans la vie *humaine*.

La question, qui *sont* les 80 millions de personnes, ne trouve pas non plus sa réponse suivant ce que leurs ancêtres ont créé, mais suivant ce qu'en propre elles sont à même de savoir et de vouloir à l'aune de ce que leur enjoint l'avenir, afin, seulement à partir de là, d'estimer si elles sont dignes d'en appeler aux ancêtres.

Dans la zone la plus proche, la lutte porte uniquement sur la puissance mondiale ; à vrai dire, non pas tant au sens de la pure et simple possession de puissance qu'au sens, bien plutôt, de la capacité à entretenir dans toute sa puissance cette puissance en tant que déploiement essentiel de ce qu'il y a d'effectif, et cela veut dire ici toujours : l'augmenter. La décision critique porte d'abord sur le fait de savoir si les « empires » démocratiques (Angleterre, Amérique) demeurent capables de puissance, ou si c'est la dictature impériale de l'armement pour l'armement en ce qu'il a d'inconditionné qui devient capable de puissance.

Mais cette décision critique n'est qu'une décision provisoire, quand bien même son règlement exigerait un siècle ou même plus.

Car étant du même coup posé que la possession de puissance, au sens de la dictature impériale de l'armement pour l'armement en ce qu'il a d'inconditionné, abrite en elle la possibilité essentielle de dévaster complètement le globe terrestre, alors s'élève la question de savoir si la plus extrême possession de puissance en vue du pouvoir suprême est capable de dépasser la puissance elle-même comme déploiement de l'effectivité, et est à même, sinon d'instaurer une nouvelle vérité de l'estre (*Seyn*), du moins de préparer à sa fondamentation. C'est seulement si le site d'une telle décision critique est atteint que l'époque des Temps modernes pourra être considérée comme dépassée. Qu'abritée dans son retrait et non encore décantée, la force d'aître essentielle des Allemands porte aussi loin en dehors d'elle-même, voilà ce que *nous* croyons. Or parce qu'en leur simplicité les décisions critiques à propos de la manière dont l'être se déploie ne peuvent ni être effectuées, ni croître de façon aveugle, mais qu'elles recueillent ce qui est offert en présent par l'estre même – ou

bien sont le défaut de présent –, pour cette raison nous n'avons pas le droit de vouloir sauter par-dessus les zones de décision.

L'unique question est de savoir s'il y a de tels hommes pour prendre leur part, ou si tous vont se détourner et l'être humain, en tapinois, se réduire à l'état de « nabot », à l'ombre des menées gigantesques de l'efficience.

Et parce que déjà nous ne pouvons pas sauter par-dessus la décision provisoire, touchant à la prise de possession de la puissance mondiale, il nous faut d'abord savoir quels sont les tenants et aboutissants du fait que l'étant en son entièreté se manifeste au premier chef comme volonté de puissance.

Une voie pour accéder à ce savoir nous est ménagée si nous nous efforçons ensemble, pour la repenser complètement, de faire l'épreuve de cette expérience fondamentale du « réalisme héroïque[11] » au sens d'une déconstruction de la métaphysique de Nietzsche.

Nous allons débuter avec l'interprétation de l'œuvre principale de Jünger, *Le travailleur*. (GA 90, 221-222)

Quelles sont, pour résumer, les principales thèses proprement politiques de ce texte de janvier 1940 ?

- Il n'y a (au XX^e^ siècle) qu'une seule et même guerre « mondiale », dont l'enjeu – la décision provisoire – est le contrôle absolu, sous ses différentes formes, de la puissance mondiale, entendue comme empire de la puissance pour la puissance.
- Le principe du « socialisme allemand », c'est-à-dire du « socialisme national », c'est-à-dire du *nazisme*, tel qu'il est propagé par le parti au pouvoir, est dénué de sens.
- La question rebattue du *Lebensraum*, de « l'espace vital » des Allemands, est une fausse question, aussi bien d'un point de vue politique que métaphysique – de même que la question *nationale* des ancêtres.
- L'État allemand, c'est-à-dire le Reich nazi, est défini en son être *comme dictature impériale de l'armement pour l'armement en ce qu'il a d'inconditionné*.
- Cette dictature impériale de l'armement pour l'armement abrite en elle la possibilité de détruire l'ensemble de la terre.

Voilà donc, soit dit en passant, ce que E. Faye appelait plus haut ne pas « trouver dans ce texte de quoi inquiéter le pouvoir nazi ».

Devant cette situation de crise – la zone de décision la plus proche –, Heidegger en appelle à une autre *décision – c'est-à-dire à une rupture critique* – telle qu'elle s'impose *en vue du dépassement* de la puissance ; mais il est de la nature d'une telle décision qu'elle ne peut *se prendre* ou *s'effectuer* (car cela relèverait encore d'une métaphysique de la subjectivité et de la volonté de puissance). Par conséquent, il ne peut être question que de *préparer ensemble* les conditions de ce dépassement – « préparation » qui ne pourra jamais se réduire à un ensemble de « préparatifs », et dans l'horizon de laquelle Heidegger croit en ce que puisse porter *loin en dehors d'elle-même la force d'aître essentielle des Allemands*, même s'il sait également que cette force n'est pas « libre », puisqu'elle reste en retrait et n'est pas encore décantée – ce qui l'amène, en conclusion de son développement, à douter qu'il y ait à son époque ne serait-ce que quelques hommes pour ménager la voie à cette préparation.

Mais pour sa part, E. Faye ne voit dans un texte que ce qu'il veut y mettre, surtout après l'avoir préalablement charcuté, caviardé et traduit n'importe comment. On ne s'étonnera pas de voir réapparaître ici une de ses thèses majeures : le but secret de Heidegger était tout bonnement de prendre la place d'Hitler. Voici de larges extraits de son « interprétation » (sans cette fois les extraits du texte mal traduits de Heidegger, dont les paragraphes, il faut encore le noter, sont cités et coupés avec la plus grande confusion possible) :

> On voit définitivement ici de quoi Heidegger se nourrit et s'enivre : ce n'est d'aucune façon en philosophe et en métaphysicien qu'il argumente, mais en nazi résolu à annoncer et à promouvoir en pensée la domination inconditionnelle et dictatoriale du Reich nazi sur la planète, au moment où tous ses efforts se concentrent dans le réarmement et la motorisation de ses forces, et cela en lieu et place des « empires » démocratiques anglo-saxons. Sous le nom de « métaphysique », ce n'est donc rien d'autre que l'exaltation nazie de la puissance et de la domination dictatoriale de l'Allemagne hitlérienne que Heidegger a faite sienne [...].
>
> En même temps [...] Heidegger a l'ambition personnelle d'être celui qui conduit l'Allemagne hitlérienne jusqu'à l'accomplissement de sa « vérité ». Telle est sans doute son ambition la plus insensée et la plus dangereuse, car il a pu donner l'illusion d'être capable de dépasser le nazisme, alors qu'il n'a fait qu'assurer son accomplissement en le complétant et en le justifiant par son propre apport. Il a voulu, pour ainsi dire, rendre l'hitlérisme fréquentable, mais en se servant pour cela de son habileté à captiver et à posséder les esprits, ce qu'il a diffusé sur toute la planète c'est

> tout simplement le nazisme avec toute sa puissance de destruction radicale de l'être humain. [...]
>
> On voit que la stratégie de Heidegger est toujours la même : il se présente comme celui qui est en mesure de voir plus loin, au-delà du siècle à venir, mais en définitive, il n'est jamais question pour lui de s'opposer à ce qu'il nommait, dans les *Beiträge,* « la nouvelle volonté allemande »: nous sommes cette fois en 1940, la guerre mondiale doit se poursuivre et la puissance d'armement du Reich hitlérien se mesurer aux démocraties de l'Ouest. Ce n'est pas seulement, affirme Heidegger, parce qu'il s'agirait d'opposer le « socialisme allemand » (*deutscher Sozialismus*) à la « ploutocratie de l'Ouest »: les justifications anciennes [...] ne suffisent plus pour lui. La puissance du Reich allemand doit l'emporter parce qu'elle seule, dit-il, combat pour la configuration d'un futur. Invoquer l'espace vital nécessaire à quatre-vingts millions d'Allemands ne suffit pas non plus, car ce n'est pas une question de nombre d'individus. Heidegger invoque quelque chose de bien plus fondamental à ses yeux, à savoir ce qu'il nomme « notre croyance » (*unser Glaube*) – et qui n'a donc rien d'une philosophie ni d'une pensée : la croyance au lien caché entre « la force essentielle des Allemands » et « la vérité de l'être » ! (pp. 471-474)

À lire de près cette « interprétation » qui choisit délibérément de tourner le dos aux textes, nous pouvons malgré tout remarquer la présence d'une idée juste – mais qui n'a ici pas plus de *vérité* qu'une horloge indiquant par hasard la bonne heure, alors qu'elle se trouve en panne. E. Faye écrit qu'« en définitive, il n'est jamais question pour [Heidegger] de s'opposer à ce qu'il nommait, dans les *Beiträge*, "la nouvelle volonté allemande" ». C'est précisément dans ce genre de phrase que nous mesurons l'abîme infranchissable qui sépare la malveillance, surtout quand elle reste bornée au seul horizon du sens commun – de la possibilité d'une libre interprétation.

Pour qui retire la phrase de son contexte, pour qui ne se pose jamais la question du sens des mots, pour qui les mots ne parlent pas, bref, pour tous les idiots de la terre, la phrase citée n'a « de toute évidence » qu'un seul sens possible : Heidegger affirme qu'il n'est pas question de *s'opposer* à « la nouvelle volonté allemande », autrement dit, pour aller vite, de s'opposer au nazisme, *parce qu'il ne peut que soutenir cette « nouvelle volonté allemande »* (et à partir de là, la voie est libre : parce qu'il serait bien sûr en accord avec elle, parce qu'il voudrait la diriger, l'infléchir à sa guise...). À aucun moment, le sens commun ne s'interroge sur *ce qu'est une opposition*. S'il était possible de prendre un instant au sérieux tous les agresseurs de Heidegger qui se sont reconnus dans ce

pamphlet, il faudrait pouvoir commencer à réfléchir ensemble sur les sens des mots *opposition* et *décision*. Essayons de le faire, malgré tout.

Le texte auquel fait allusion ici E. Faye a été cité à contresens dans un chapitre précédent (pp. 448 *sq.*) et est présenté comme particulièrement « nauséeux ». Il s'agit de la fin du § 19 des *Apports à la philosophie* intitulé « Philosophie (à propos de la question : qui sommes-nous ?) » (GA 65, 54) :

> Ici ce dont il est question dans la question : qui sommes-nous ? est en réalité *plus périlleux* que toute autre forme d'opposition (*Gegnerschaft*) qui ne peut aller à l'encontre et s'opposer (*begegnen*) qu'à partir chaque fois d'un seul et même niveau de certitude concernant l'être humain...

À cet endroit, Heidegger ouvre une longue parenthèse – c'est elle, et d'ailleurs uniquement elle, qui a fasciné E. Faye dans ce passage –, où, sans rien développer et presque sans rédiger, il donne une série d'exemples de ce que serait pour lui une pensée d'opposition « à partir chaque fois d'un seul et même niveau de certitude concernant l'être humain », c'est-à-dire d'une forme d'opposition qui prend unilatéralement sa mesure dans une pensée du « contre » qui ne peut que « rencontrer » ce contre quoi elle s'oppose.

> [...] (la forme définitive du marxisme, qui n'a essentiellement rien à voir avec la judaïté, et encore moins avec la russité ; s'il y a encore une forme non développée de spiritualité qui sommeille quelque part, c'est bien en Russie ; de part son origine, le bolchevisme vient de l'Ouest, c'est l'Europe qui l'a rendu possible : la montée en puissance des masses, l'industrie, la technique, l'extinction du christianisme ; dans la mesure cependant où la domination de la raison, dans son exigence d'égalité entre tous, n'est que la conséquence du christianisme, et que celui-ci est au fond d'origine juive (cf. la pensée de Nietzsche sur la révolte des esclaves comme fondement de la morale), le bolchevisme est en réalité quelque chose de juif ; mais alors le christianisme est aussi fondamentalement bolchevique ! Et quels genres de décisions peuvent bien sortir de là à l'aune de l'urgence ?).

Autrement dit : le bolchevisme est russe et n'a rien de russe ; le bolchevisme n'a rien de juif, mais l'est quand même à sa manière ; le christianisme est mort, mais est ressuscité dans le bolchevisme... Ça

tourne un peu, et l'on comprend qu'E. Faye se ressente de nausée ; nous pourrions alors lui recommander ce que Schelling, dans ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, conseillait à son lecteur en ce genre de troubles :

> En présence de semblables mésinterprétations qui, lorsqu'elles ne sont pas intentionnelles, présupposent un degré d'immaturité dialectique que la philosophie grecque avait dépassé presque dès ses premiers pas, cela devient un devoir impérieux que de recommander l'étude approfondie de la logique[12].

Ici, c'est d'abord tout simplement la logique d'opposition qui montre de manière criante ses limites. Dans une récente conférence, Peter Trawny, l'éditeur d'*À propos d'Ernst Jünger*, prend pour sa part l'exemple du terrorisme, lequel doit être compris à notre époque de dévastation comme l'expression d'une phase avancée du règne de l'efficience, puisqu'il consiste à s'opposer au règne de l'efficience avec les moyens de l'efficience. La puissance, avide de son propre et perpétuel dépassement, a en effet intrinsèquement besoin d'une opposition, qui sera elle-même récupérée et soumise à ce mouvement perpétuel d'assomption de la puissance. C'est la raison pour laquelle Heidegger estime qu'il n'est pas possible de prendre parti ou de s'engager contre la puissance : toute opposition unilatérale de ce type, « à partir chaque fois d'un seul et même niveau de certitude concernant l'être humain », c'est-à-dire à partir d'une métaphysique de la subjectivité, serait en fin de compte une manipulation de la puissance (au double sens du génitif[13]. Heidegger termine donc son analyse du § 19 des *Apports à la philosophie* par ces deux phrases :

> Mais le caractère périlleux de la question : qui sommes-nous ? est en même temps – à condition que le péril impose aussi l'urgence d'un plus haut – l'unique voie pour parvenir jusqu'à nous-mêmes et frayer le chemin d'une délivrance originelle, c'est-à-dire d'une justification de l'Occident à partir de son histoire.
>
> Le péril inhérent à cette question, quand il se déploie en son aître, est en soi tellement essentiel pour nous, qu'il en perd l'apparence d'opposition à la nouvelle volonté allemande. (GA 65, 54)

Autrement dit : le péril du questionnement est tellement périlleux qu'il fait perdre à l'opposition au nazisme son caractère purement apparent – et mystificateur – d'opposition. Au sens strict du terme, on ne peut pas *s'opposer* au nazisme – et surtout pas « on », indice formel ici de la conscience prise comme sujet : en effet, toute opposition est une position du sujet qui ne peut que demeurer tributaire de ce à quoi elle s'oppose[14]. Et si tous les philistins de la terre s'étranglent de rage en lisant cette phrase, qu'ils méditent *a contrario* le fait assez symptomatique que, dans le factum de MM. Faye et consorts, le « nazisme » est sans cesse présenté comme une réalité parfaitement vivante et toujours active.

À l'opposition prise unilatéralement, Heidegger préfère, quant à lui, la radicalité de l'*Entscheidung*, de cette coupure et même cette rupture (*Scheidung*) qui prend son élan de la séparation (*ent*), et qu'il nous faut bien traduire par *décision* (ou encore *décision critique*, au sens grec de Κρινω: séparer, discerner et penser). Là aussi, par paresse, les contresens s'accumulent ; ainsi, E. Faye comprend la décision comme affirmation d'une volonté au service d'une réalité déjà existante (une version grand public du *fata volentem ducunt, nolentem trahunt* des Stoïciens), par conséquent sans possibilité de dépassement (quand Heidegger appelle au dépassement du nazisme, ce ne pourrait donc être qu'un accomplissement du nazisme !!).

Quand en revanche on prend le temps de lire les textes que l'on commente, apparaît immédiatement un autre visage de la décision. Dans *Besinnung* par exemple (GA 66, 405), Heidegger oppose clairement *die Entscheidung* à *die Vermittelung*, la décision à la médiation ou la conciliation : la décision est *Abbruch*, elle est une rupture, avec tout ce qu'une rupture peut supposer de brusque et de violent.

Dans une perspective légèrement différente, dès les premières pages d'*À propos d'Ernst Jünger* (GA 90, 13 *sq.*), nous pouvons lire également les remarques suivantes (qui sont une critique adressée à Ernst Jünger) :

> Mais la « décision » ne peut être conçue ni à partir de la « volonté », ni à partir de la « conscience ».
>
> Elle n'est ni l'escompte d'une alternative (ou bien... ou bien...), ni le oui instinctif à quelque chose – mais la dé-cision est ouverture de la vérité de l'estre –; l'estre est-il

éprouvé et fondé et s'ajointe-t-il à même l'intervalle de temps de ce qui est comme étant – et de quelle façon ?

La dé-cision est l'aîtrée de l'estre même et la prise de dé-cision *humaine* n'est que *la manière de répondre, pour y appartenir, à l'écoute de la vérité de l'estre*.

Dé-cider pour l'être humain est une manière de répondre à une écoute, l'écoute de la vérité de l'estre. Cette manière de répondre, il faut véritablement en voir toute la dimension d'arrachement – mais avec cette difficulté que l'arrachement dont il est ici question n'étant pas celui d'un sujet humain, d'une volonté humaine entichée d'elle-même (« je m'arrache »), il n'a strictement plus rien à voir avec un *engagement* – au sens politique du terme. Nous pouvons vraiment dire que Heidegger *a tiré les conséquences* de son engagement malheureux de 1933 comme recteur – et qu'il a donc parfaitement compris qu'un contre-engagement restait, en son être même, toujours un engagement, c'est-à-dire un non-sens politique à l'époque du nihilisme accompli, puisqu'il s'agit bien plutôt de penser à rebours, c'est-à-dire à contretemps, la préparation commune d'un *dégagement*.

Il est clair que notre époque – au-delà des derniers soubresauts d'agonie de l'intelligentsia française – n'a pas encore pris la vraie mesure de cette *philosophie politique du dégagement*.

Mais nous n'en avons hélas pas encore terminé avec la lecture de notre pamphlet ; le chapitre trouve en effet son point d'orgue aux pages 475-476 ; notre pilleur d'archives croit avoir suffisamment anesthésié l'esprit critique de son lecteur et laissé traîner assez d'indices pour lui asséner son dernier fantasme : Heidegger ferait l'apologie de la SS et de son dirigeant de sinistre mémoire, Himmler !

Pour revenir à ses écrits sur Jünger, il faut y noter l'importance des développements sur la race et ce que Heidegger appelle à son tour « le nouveau rang de la "race" à venir » [GA 90, 244]. Loin d'exprimer la moindre réserve sur le concept jüngerien de la race, Heidegger n'hésite pas à renchérir [...]. (p. 475)

Avant d'aller plus loin, signalons que la page 244 du tome 90 n'est qu'une suite de citations de textes *de Jünger* que Heidegger met en

situation les uns par rapport aux autres – la formulation « ce que Heidegger appelle à son tour... » est donc une nouvelle fois une manipulation. Par ailleurs, nous avons déjà clairement établi comment il fallait entendre le concept jüngerien de *race* au sens de la nouvelle figure universelle du travailleur.

La suite est d'autant plus intéressante qu'elle nous livre une stimulante définition critique du racisme par Heidegger, que notre « chercheur » n'est pas, hélas, en état de comprendre :

> [Heidegger] rapporte la « pensée de la race » (*Rassengedanken*) au « sol de la subjectivité » [GA 90, 38] et assure que :
>
> « L'homme n'est pas moins sujet, mais au contraire de manière plus essentielle, lorsqu'il se conçoit comme nation, comme peuple, comme race, comme une humanité qui d'une manière ou d'une autre mise sur elle-même. » [GA 90, 38 : « *Der Mensch ist nicht weniger Subjekt, sondern wesentlicher, wenn er sich als Nation, als Volk, als ein irgendwie auf sich selbst gestelltes Menschentum begreift.* »]
>
> Dans l'énumération de cette phrase, la race est présentée comme une façon parfaitement légitime de concevoir l'homme. Mais c'est la surenchère de la suite qui est le plus odieuse [*sic*]. Heidegger continue en effet en ces termes :
>
> « Mais il existe une différence abyssale entre appartenir à une race (*Rassehaben*) et établir une race particulièrement et expressément, comme "principe", résultat et but de l'être-homme ; surtout lorsque la sélection raciale est proprement conduite *non seulement comme une condition* de l'être-homme, mais lorsque cet être-race et la domination en tant que cette race sont érigés en fin ultime. » [GA 90, 39 : « *Aber Rassehaben und Rasse eigens und ausdrücklich als "Prinzip", Ausgang und Ziel des Menschseins aufzustellen, ist abgründig verschieden ; zumal dann, wenn die Rasse-züchtung nicht nur als eine Bedingung des Menschseins eigens betrieben wird, sondern wenn dies Rassesein und als diese Rasse Herrschen zum höchsten Ziel erhoben wird.* »]
>
> Cette apologie de la sélection raciale comme principe, résultat et but de l'être-homme, bref, cette exaltation de « l'être-race » constitue l'un des textes les plus substantiellement nazis qu'il a écrits. (pp. 475 *sq*.)

... et cette exaltation dans le contresens systématique ne laisse pas d'être inquiétante, surtout lorsqu'elle est accompagnée et soutenue par une partie de l'intelligentsia française.

Heidegger cherche à circonscrire l'être de la race de manière fondamentale et critique à partir de son apparition comme concept déterminant dans la métaphysique des Temps modernes, c'est-à-dire dans

une métaphysique qui s’est donné le sujet comme horizon infini de détermination. L'assignation de l’être humain à des races est inséparable de son assignation comme sujet. C'est précisément ce qu’il explique dans ce texte (des notes de lecture sur *Le travailleur*), dont E. Faye a extrait deux phrases. Replaçons-les dans leur contexte (GA 90, 38-39) :

> L'aître de la *subjectivité* a déjà été exposé ; subjectivité veut dire : l’être humain est le fondement et la fin non pas seulement de lui-même, mais il n’est lui-même que dans la mesure où et aussi longtemps qu’il est le fondement et la fin de tout ce qui est en son entier et s’affirme en tant que tel.
>
> L'aître de la subjectivité [...] ne repose donc pas dans l’« égoïté »; l’être humain n’est pas sujet parce qu’il est un « Je » et dans la mesure où il l’est, mais c’est au contraire parce qu’il est « Je », *ego*, qu’il peut se déterminer de manière égoïste, et, partant, peut constituer la subjectivité en *ce* sens-*là*, « de manière unilatérale ».
>
> L'homme n’est pas moins sujet, mais l’est de manière bien plus essentielle, quand il se saisit en tant que nation, que peuple, que race, comme une humanité qui, d’une manière ou d’une autre, se met en avant pour disposer d’elle-même (*gestelltes*). À ce propos, il faut faire particulièrement attention au fait que la pensée de la race aussi, et précisément elle, n’est possible que sur le sol de la subjectivité. Il est vrai que du point de vue de l’histoire historisante, nous pouvons établir selon un certain mode de pensée historisant que les peuples appartenaient autrefois à des « races ». Mais appartenir à une race et ériger explicitement la race en tant que telle comme « principe », origine et fin de l’être humain, cela est abyssalement différent ; *a fortiori* quand la sélection raciale s’exerce en tant que telle *non pas seulement comme une* condition de l’être-homme, mais quand la racialité et la domination au nom de la race sont érigées en fin ultime.

Sans avoir la possibilité ici, dans le cadre de cette étude, d’examiner toutes les implications étonnantes de cette « critique de la raison raciale » que nous livre Heidegger, nous pouvons malgré tout de manière succincte distinguer trois niveaux élémentaires dans la pensée de la race :

1 Un premier niveau anhistorique, dans lequel de manière purement historisante, à la façon d’une reconstitution pseudo-historique, nous pouvons de manière entièrement fictive établir que les peuples appartenaient à des « races » (c’est la reconstitution historisante du mythe biblique de la descendance de Noé) – sans qu’il y ait là pour autant une *pensée* de la race.

2 Le seul véritable concept de race n’est possible – comme celui de nation ou de peuple – que sur le sol de la subjectivité, à partir donc du moment historial où, à l’époque des Temps modernes, l’être humain s’installe, se met en avant et même s’insurge pour se disposer lui-même de manière inconditionnée comme principe et fin de tout ce qui est. Ce parallèle que fait Heidegger entre les concepts de peuple, de nation et de race peut nous aider à comprendre en quel sens la pensée de la race se fonde dans la subjectivité moderne. Ainsi par exemple, dans le dernier des trois *Entretiens sur le chemin de campagne*, nous trouvons le dialogue suivant (GA 77, 235) :

> LE PLUS JEUNE : L'idée de nation est cette représentation (*Vorstellung*) dans l’horizon de laquelle un peuple se met en avant et de lui-même dispose de son indépendance en aménageant de fait son installation à partir d’on ne sait où (*sich auf sich selbst als eine irdendwoher gegebene Anlage stellt*), et ainsi s’installe de lui-même comme sujet pour qui tout apparaît comme objectif, c’est-à-dire uniquement dans la lumière de sa subjectivité.
>
> LE PLUS ÂGÉ : La nationalité n’est rien d’autre que la pure et simple subjectivité d’un peuple qui se réclame de sa « nature » comme de quelque chose d’effectif, à partir de quoi toute action effective aura son point de départ comme son point d’arrivée.
>
> LE PLUS JEUNE : La subjectivité tient son aître de ce que l’être humain (aussi bien l’individu que les groupes et les civilisations) s’insurge pour disposer lui-même de son indépendance (*um auf sich selbst zu stellen*) et ainsi de lui-même s’affirmer comme fondement et mesure de l'effectivité[15].

Ainsi, de même, la *racialité* n'est rien d'autre que la pure et simple subjectivité d'une communauté humaine qui se réclame de sa « nature », mais aussi de sa « culture », comme de quelque chose d'effectif, à partir de quoi toute action effective aura son point de départ comme son point d'arrivée. Point de départ de la pensée de la race : essentialisation de tout ce qui est (la vie, le corps, la culture, l'esprit, l'autre humain). Point d'arrivée : impossibilité de penser la différence autrement que par une donation de sens du sujet, qui va s'accomplir comme discrimination des étants et hiérarchisation des sujets. Les formes politiques que prend cette pensée de la race à l'époque moderne sont le nationalisme, le colonialisme, l'extermination des Indiens d'Amérique, la discrimination raciale, etc.

Or, depuis son entrée en philosophie, tout l'effort de la pensée de Heidegger consiste à remettre en question – grâce à la dé-struction – cet enracinement de la pensée dans une métaphysique du sujet. La pensée de la race est en ce sens pour lui la marque absolument évidente d'une perte radicale d'humanité.

3 Cependant, à l'époque des Temps modernes, la détermination de l'être humain en fonction de la racialité (de la nationalité, de la culture, etc.) ne reste jamais qu'*une* condition de l'humanité (par exemple, dans la « sélection raciale » telle que la comprend le colonialisme occidental, l'appartenance à une religion est plus déterminante que l'appartenance à une race). Quand en revanche, à l'époque du nihilisme, « l'appartenance à la race et la domination au nom de la race sont érigées en fin ultime », autrement dit dans le nazisme, on aboutit à la négation de toute humanité et les conditions sont réunies pour que la domination prenne une figure cette fois monstrueusement criminelle.

Mais la panique viscérale qui saisit E. Faye à chaque fois qu'il s'agit ne serait-ce que d'interroger la notion de sujet, ajoutée à son étrange exaltation dès que le mot « race » est prononcé, l'empêche de comprendre les phrases qu'il cite. Mais comme il sent aussi confusément qu'il lui faut ici passer assez vite, il se dépêche d'assommer son lecteur

avec un argument massue, la filiation secrète entre Himmler et Heidegger :

Exactement comme Himmler et la doctrine de la SS, Heidegger érige en fin ultime de l'homme la sélection d'une nouvelle race et la domination de cette race, ce qui implique, suivant ses propres termes, la purification de l'essence allemande.

Or, ce qui fascine Heidegger chez Jünger, c'est la volonté de prendre « la culture de la race comme principe », avec pour but de créer, à travers le « type » ou la « frappe » du « travailleur », une nouvelle race qui s'assure la domination planétaire. Il souligne que de cette façon l'élémentaire est rapporté à la race, et s'intéresse particulièrement aux notions de « figure » (*Gestalt*) et de « construction organique » (*organische Konstruktion*) en notant que : « une construction organique est par exemple la SS » (« *Eine organische Konstruktion ist zum Beispiel die SS* », GA 90, 204 [*sic* – pour 202]).

Pour Heidegger, évoquer la « construction organique » selon Jünger, c'est donc renvoyer à la *Schutzstaffel* hitlérienne dont le *Reichsführer* est Himmler et qui constitue, pour les nazis, la vraie noblesse du Reich. C'est sans doute aussi à la SS que Heidegger pensait dans son séminaire hitlérien lorsqu'il évoquait, devant des étudiants en uniforme de la SS et de la SA, la nécessité d'une « nouvelle noblesse » pour le III^{e} Reich. [Ici pas de référence – mais la note 184 dit ceci : « Nous savons par le témoignage de l'un de ses disciples, Georg Picht, que le séminaire hitlérien de Heidegger était suivi par des étudiants en uniforme de la SS et de la SA : "*Im Herbst 1933 ging ich mit zwei Mitgliedern von Heideggers Seminar durch die Kaiserstraβe – rechts ein baumlanger SS-Mann, links ein SA-Mann, ich als Zivilist in der Mitte*" (Georg Picht, "*Die Macht des Denkens*", *Antwort. Martin Heidegger in Gespräch*, p. 176). »] (p. 476)

Pour convaincre le lecteur de la réalité de sa fantasmagorie, notre « chercheur » lui livre généreusement deux « preuves » ; il est quand même intéressant de noter que pour la première d'entre elles la référence est fausse, et pour la seconde le texte est laissé en allemand. Aurait-il eu honte de son double caviardage ? Nous n'osons pas le croire.

Rétablissons la vérité des sources :

1 Le chapitre XIII de la première partie du tome 90 de l'*Édition intégrale* a pour titre « La construction organique » et rassemble, sous forme de prises de notes en style télégraphique, des remarques ponctuelles de Heidegger sur la notion jüngerienne de « construction organique ». À la page 201, une des rares phrases complètes du chapitre dit explicitement la chose suivante :

Le discours sur la construction organique est l'ultime camouflage de la mécanisation totale de l'étant à partir du règne de l'efficience – d'où la possibilité d'appliquer à tout « être » le concept nivelé de « travail » !!!

À la page suivante, nous pouvons lire ceci :

L'organisation

Mise en ordre (« le nouvel embrigadement ») et *classification du « stock vivant disponible »* (« le matériau humain »).

Une construction organique est par exemple la SS.

[...]

Construction organique « l'économie ».

Les SS, nous rappelle Hannah Arendt, « parlaient en effet des camps de concentration en termes d'"administration" et des camps d'extermination en termes d'"économie" » (*Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, 1966, p. 83). À *lire* ces notules de Heidegger, on peut donc conclure qu'elles sont tout simplement une critique radicale de la notion de « construction organique », et donc de la doctrine des SS. Nous pouvons même aller jusqu'à affirmer, sans tomber dans l'illusion rétrospective, que Heidegger pressent ici quelque chose de monstrueux, qu'il cherche à comprendre et donc à prévenir.

2 Georg Picht n'est pas un « disciple » de Heidegger (la notion est en elle-même absurde), mais un ancien étudiant. Il nous a laissé sur l'attitude de Heidegger en 1933 un témoignage célèbre, que notre manipulateur détourne de manière complètement dérisoire.

En voici un court extrait (la phrase citée en allemand par E. Faye est la première) :

> À l'automne 1933 nous nous trouvions un jour dans la rue KaiserJoseph avec deux participants au séminaire de Heidegger – à ma droite un SS grand comme une perche, à ma gauche un SA, moi, en civil, au milieu. Naturellement nous parlions politique. Je me mis à dire quelque chose sur une atrocité récente. Là-dessus, le SS s'écria tellement fort que les gens sur le trottoir d'en face se retournèrent : « Une chose doit être claire entre nous : en ce moment, dans la première phase de la révolution, nous sommes gouvernés par une bande de criminels. » Voilà qui caractérise assez bien l'ambiance dans laquelle vivait ce cercle d'étudiants qui, sous l'influence de Heidegger, était comme mordu par l'idée que la vraie révolution devait partir de l'Université. (« Puissance de la pensée », extrait d'un volume collectif, *Erinnerung an Martin Heidegger*, Pfüllingen, Neske, 1977, p. 198.)

Nous avons ainsi un exemple parmi tant d'autres de ce que sans aucune vergogne M. Lacoue-Labarthe appelle une « démarche sans conteste honnête et probe [16]»! Nous serions assez curieux de connaître la façon dont un professeur de philosophie émérite de l'université de Strasbourg définit aujourd'hui l'honnêteté et la probité.

Et nous avons aussi le droit de demander à tous nos courageux pétitionnaires ce qu'ils entendent par « recherche critique », « recherche scientifique », « débat de fond », et méthode « précise, documentée, et argumentée ». Quelle est donc cette conception de la science qui fait fi de tous les critères de discernement qui devraient prévaloir au sein de l'Université ?

A y réfléchir de plus près, c'est précisément à propos de cette question de l'Université et de ses clercs que cette « affaire » nous donne l'occasion de comprendre quelque chose. « Ce n'est pas (…) la fin <de l'Université> que nous déplorons, déclarait Heidegger à ses étudiants lors du semestre d'été 1934 (GA 38, 75), mais le fait que l'on dissimule cette fin… ». Sans avoir le loisir ici d'examiner en détail les raisons qui autorisent Heidegger à porter ce diagnostic, demandons-nous simplement

si ce qui apparaît à la « faveur » de cette nouvelle polémique ne serait pas simplement l'impossibilité devenue aujourd'hui patente de nous masquer l'état de décomposition où se trouve une partie de l'intelligentsia française. Un penseur comme Marx a très bien vu, dans la dynamique capitaliste de la société de son temps, le danger de la décomposition qui menace les « basses couches de la société », cette frange du prolétariat qu'il a appelée le *Lumpenproletariat*, le *prolétariat en haillons*, ou mieux encore le *prolétariat en lambeaux* [17]. En ce sens, « l'affaire Faye » a le mérite de nous dévoiler comment, dans la dynamique nihiliste de la société de *notre* temps, le danger de la décomposition menace *toutes* les couches de la société – et au premier chef les plus « hautes » d'entre elles, autrement dit comment, sous les décombres de l'Université peut subsister ce qu'il faut bien appeler une *intelligentsia en lambeaux*.

Mais comment d'un mot pourrions-nous caractériser cette *intelligentsia en lambeaux* ? En nous souvenant peut-être de l'ironie polémique qui, en France, avait animé Péguy lorsque de manière étonnamment lucide il avait vu les prémices de cette décomposition de l'Université à l'époque où les tenants de la « méthode » y avaient pris le pouvoir – de la « méthode » contre le savoir en quelque sorte :

Mais qu'est-ce que *l'habitude des méthodes exactes*. Vous jouez sur les mots, monsieur Rudler. La méthode, monsieur Rudler, l'invention moderne, la nouveauté moderne, ce n'est point l'exactitude, c'est l'épuisement du détail indéfini, c'est l'épuisement de la documentation et de la littérature sur un sujet, et même sur tous les sujets. L'exactitude avait été inventée par les Grecs, monsieur Rudler. Non point tout à fait par les Grecs qui se battent avec les Turcs, mais par les anciens Grecs. Vous avez certainement entendu parler des anciens Grecs, monsieur Rudler, au cours de vos études d'enseignement *secondaire*, au cours de vos *humanités*, quand vous faisiez vos *classes*. Vous savez, Homère, Hésiode ; Eschyle, Sophocle ; Démosthène ; Platon, Aristote ; Plotin ; les Ioniens, les Eléates ; Thalès et Pythagore ; Epicure, Marc-Aurèle, tous ces imbéciles qui ne savaient pas ce qu'est une œuvre littéraire, parce qu'ils n'avaient pas nos *méthodes*.

Je soupçonne, monsieur Rudler, que vous ne savez pas ce que c'est que l'*exactitude*. Vous parlez mou, monsieur Rudler, et vous parlez vulgaire.

L'exactitude n’est ni la vérité ni la réalité. L'exactitude, c’est l'άΚριβεια. C'est la perfection du discernement. Quand on dit des mathématiques qu’elles sont des sciences exactes, ou plutôt qu’elles sont *les* sciences exactes, on ne veut pas dire qu’elles soient vraies ; ni qu’elles soient réelles. On veut dire qu’elles sont les sciences exactes. On veut dire qu’elles poussent au maximum et au parfait la connaissance ou au moins l’étude du point de discernement. Mais vous êtes libre, monsieur Rudler, de ne pas être philosophe. La méthode dispense certainement de la philosophie. » (*L'Argent suite*, in *Œuvres en prose complètes* tome III, Bib. de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1992, p. 856)

Lorsqu’elle se trouve en état de décomposition, c’est-à-dire proprement en lambeaux, l’intelligentsia se caractérise par cette incapacité à parvenir jusqu’à *l’étude du point de discernement* – ce qui dans la langue philosophique peut se traduire de la manière suivante : elle n’a aucune conscience de la nécessité du *questionnement*. Comme le remarque posément Heidegger (en évoquant justement l’intelligentsia universitaire de son époque) :

Qui n’a pas été réellement enraciné et en même temps entraîné par le questionnement, comment est-il en état de faire réellement l’épreuve du déracinement ? (*Besinnung*, GA 66, 416)

*

Le chapitre du livre d’E. Faye ne s’arrête pas sur ces dernières calomnies monstrueuses. Pour justifier du caractère universitaire de sa diatribe, il lui faut maintenant « régler le cas » d’Ernst Jünger en livrant sa fiche de police. Nous n’aurons hélas pas le loisir, dans le cadre de cette étude, de reprendre point par point tous les mensonges, déformations et affabulations qui touchent cette fois surtout la personne d’Ernst Jünger. Prenons simplement le point essentiel : « après la Seconde Guerre mondiale », écrit E. Faye, p. 477, « il allait de soi que Jünger avait été nazi »... Rien n’est plus faux – et s’il ne s’agit que de *doxa*, on peut dire qu’Ernst Jünger a été reconnu après la Seconde Guerre mondiale comme étant l’auteur, avec *Sur les falaises de marbre*, du seul livre publié en Allemagne (et à une époque où le régime était devenu clairement totalitaire, c’est-à-dire après septembre 1939) qui, sous le couvert d’une fiction romanesque allégorique, fût une condamnation explicite du

nazisme – et ici le témoignage d'un Julien Gracq a quand même plus d'intérêt que celui du germaniste Edmond Vermeil (que mobilise E. Faye) :

J'ai rencontré l'œuvre de Jünger à l'une des périodes les plus sombres de la dernière guerre. Bien qu'on eût déjà traduit en France *Orages d'acier*, son nom m'était alors tout à fait inconnu – et dans ces années où l'édition en France était devenue un département de la propagande, un réflexe compréhensible de défense, lorsqu'il rencontrait le nom d'un auteur allemand à l'étalage, conduisait le lecteur français, assez naturellement, à *passer*. Et pourtant, ayant à tuer trois heures d'attente à Angers, en ces jours gris famine où les correspondances étaient rares [...], j'achetai à la bibliothèque de la gare *Sur les falaises de marbre*, que rien, sinon sa couverture, ne pouvait alors me recommander. La lecture sur les bancs des boulevards, en décembre, manquait de confort, mais les restrictions d'essence assoupissaient le bruit de la rue, et, ayant ouvert le livre, je le lus jusqu'à la fin sans plus m'arrêter : les *Falaises de marbre* me laissèrent devant la porte de la gare, selon le mot de Hemingway, « aussi vide, aussi changé et aussi triste que n'importe quelle haute émotion ».

Que la lecture d'un seul livre puisse rendre ainsi le sentiment enchanté de la libre communication entre les esprits au travers des pires interdits du moment, ce serait assez pour ne plus l'oublier. [...] j'aime parfois à me figurer <cette œuvre> comme une arche fermée, naviguant sur les eaux de notre déluge résolument à contre-courant, mais porteuse, pour les rivages où elle abordera, de quelques-unes des valeurs essentielles dont le monde de demain aura à se réensemencer[18].

D'autre part, après la Seconde Guerre mondiale, Ernst Jünger a été reconnu également comme ayant fait partie du deuxième cercle des conjurés du 20 juillet 1944. L'état-major parisien de l'armée allemande l'avait envoyé en mission secrète sur le front de l'Est, pendant l'hiver 1943, pour s'assurer des réactions de l'état-major des armées de l'Est à l'éventualité d'une « disparition » du dictateur.

Enfin, il va de soi qu'E. Faye n'indique à aucun moment qu'Ernst Jünger n'a jamais été membre du NSDAP, qu'il a toujours refusé les sollicitations honorifiques qu'a pu lui faire quelqu'un comme Goebbels

par exemple, ou encore qu'il s'était mis à l'écart de toute vie publique à partir de 1932.

Si l'on regarde maintenant avec un peu plus de hauteur toutes ces attaques *ad hominem* qui veulent se faire passer pour des études historiques ou critiques[19], on s'aperçoit que cette fameuse méthode scientifique de recherche a comme point commun une propension proprement policière, sinon totalitaire, à reprocher d'abord aux « prévenus » les relations qu'ils peuvent avoir, même malgré eux, ou les fréquentations qu'ils peuvent entretenir – avant toute autre considération sur la nature des actes réellement commis ou des paroles prononcées. En Union soviétique, aux périodes de plus grande terreur, être l'ami d'un ennemi du peuple, ou tout simplement son voisin de palier, suffisait à faire de vous un nouvel ennemi du peuple sans avoir besoin d'autre « preuve ».

Or, ce qui ne laisse pas d'être inquiétant, c'est que cette terreur zététique et herméneutique est exercée au nom de l'humanisme.

Mais qu'est-ce que l'humanisme ici ?

Au terme de son procès, où il a joué à la fois le rôle du procureur et celui de l'avocat commis d'office, E. Faye exclut Heidegger du champ de la pensée humaine et demande la mise à l'index de ses ouvrages. Dans la conclusion de son chapitre sur la relation de Heidegger à Jünger, il nous énonce sa conception de l'humanisme (p. 484) :

Nous sommes convaincus pour notre part, au terme des recherches réalisées dans ce livre, que l'œuvre de Heidegger n'a jamais appartenu à la philosophie au sens profond du terme, car il ne suffit pas d'écrire sur Aristote, Descartes ou Hegel pour être philosophe, si les fondements sur lesquels on s'appuie constituent la négation même de l'obligation morale de respecter l'homme comme tel, indépendamment de son appartenance à telle ou telle communauté, à tel ou tel peuple, à telle « race ».

L'humanisme serait ainsi l'obligation morale de respecter l'homme *comme tel* – à bien y réfléchir, et n'en déplaise à toutes les « belles âmes », ce « comme tel » est en réalité l'indice formel d'un « antihumanisme », qui travaille en sous-main toute cette définition de l'humanisme, et la pervertit au point, comme nous l'avons montré, d'autoriser tous les

procédés de terreur philologique. Et surtout, comme l'illustre parfaitement Hannah Arendt, elle est en complète contradiction avec ce que notre culture a véritablement appelé *humanisme* :

L'humanisme, comme la culture, est bien sûr d'origine romaine. Il n'y a pas non plus de mot en grec qui corresponde au latin *humanitas*. Il ne sera pas pourtant hors de propos, pour conclure ces remarques, de choisir un exemple romain pour illustrer la façon dont le goût est la faculté politique qui humanise réellement le beau et crée une culture. Il existe une étrange affirmation de Cicéron, qui sonne comme s'il l'avait délibérément forgée pour contredire le lieu commun de la Rome de l'époque : *Amicus Socrates, amicus Plato, sed magis aestimanda veritas*. Ce vieil adage, qu'on l'accepte ou non, doit avoir blessé le sens romain de l'*humanitas*, de *l'intégrité de la personne en tant que personne*[20]. Car la dignité humaine et la valeur personnelle y sont, avec l'amitié, sacrifiées à la primauté d'une vérité absolue. Rien, en aucun cas, ne pourrait être plus éloigné de l'idéal d'une vérité absolue et contraignante que ce que Cicéron dut dire : *Errare mehercule malo cum Platone... quam cum istis [sc. Pythagoraeis] vera sentire* – « Je préfère au nom du ciel m'égarer avec Platon plutôt que voir juste avec ses adversaires. » [...] La phrase dit [...] clairement : c'est une affaire de goût que de préférer la compagnie de Platon et la compagnie de sa pensée, même s'il doit nous égarer loin de la vérité. À coup sûr, une affirmation très téméraire, outrageusement téméraire même, surtout parce qu'elle concerne la vérité. Manifestement on pourrait dire et décider la même chose à propos de la beauté, qui, pour ceux qui ont formé leur sens comme la plupart d'entre nous ont formé leur esprit, n'est pas moins contraignante que la vérité. Ce que dit Cicéron en fait, c'est que pour le véritable humaniste ni les vérités scientifiques, ni la vérité du philosophe, ni la beauté de l'artiste, ne peuvent être absolues. L'humaniste, parce qu'il n'est pas un spécialiste, exerce une faculté de jugement et de goût qui est au-delà de la contrainte que chaque spécialité fait peser sur nous. Cette *humanitas* romaine s'appliquait à des hommes qui étaient libres à tous points de vue, pour qui la liberté – ne pas subir de contrainte – était la question décisive, même en philosophie, même en science, même en art. Cicéron dit : en ce

qui concerne mes liens avec les hommes et les choses, je refuse d'être contraint même par la vérité, même par la beauté.

Cet humanisme est le résultat de la *cultura animi*, d'une attitude qui sait prendre soin, préserver, et admirer les choses du monde. En tant que tel, il a pour tâche d'être l'arbitre et le médiateur entre les activités purement politiques et celles purement fabricatrices, opposées sur bien des plans. En tant qu'humanistes, nous pouvons nous élever au-dessus de ces conflits entre l'homme d'État et l'artiste, comme nous pouvons nous élever jusqu'à la liberté, par-dessus les spécialités que nous devons tous apprendre à pratiquer. Nous pouvons nous élever au-dessus de la spécialisation et du philistinisme dans la mesure où nous exerçons notre goût librement. Alors nous saurons répondre à ceux qui si souvent nous disent que Platon ou quelque autre grand écrivain du passé est dépassé ; nous pourrons répondre que, même si toute la critique de Platon est justifiée, Platon peut pourtant être de meilleure compagnie que ses critiques. En toute occasion, nous devons nous souvenir de ce que, pour les Romains – le premier peuple à prendre la culture au sérieux comme nous –, une personne cultivée devait être : quelqu'un qui sait choisir ses compagnons parmi les hommes, les choses, les pensées, dans le présent comme dans le passé[21].

Juillet 2005

1 « Depuis peu, il est possible de se faire une idée partielle du contenu de ce séminaire, à partir d'un résumé en anglais des trois dernières séances, et de l'édition allemande d'une partie du compte rendu de la septième séance. En outre, grâce à l'obligeance de plusieurs chercheurs, nous avons eu accès à des transcriptions plus étendues du manuscrit conservé à Marbach, qui nous ont permis une étude plus complète des cinq dernières séances... » E. Faye, *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, pp. 188 *sq.* Les noms de ces chercheurs obligeants nous seront sans doute connus après la chute du rideau de fer...

[Dorénavant, toute mention de pages sans autre indication renverra à cet ouvrage.]

2 Il est ahurissant de voir à quel point les habitudes ont la vie dure et comment *Le Monde* continue à passer pour un journal de référence dans l'intelligentsia européenne (la double page du 25 mars 2005 a été reprise, adaptée ou

résumée, sans autre forme d'enquête préalable, dans au moins deux journaux allemands et le principal quotidien italien...). Et il ne s'agit pas ici que de son hostilité congénitale à Heidegger ; ceux qui auraient encore des doutes sur la crédibilité intellectuelle du *Monde* devraient se pencher sur le vide proprement sidérant de son nouveau supplément du week-end, qui, de manière faussement provocatrice mais très réellement commerciale, a choisi de se mettre sur le même « segment » de concurrence que des magazines comme *Elle* ou *Paris-Match*.

3 Parmi les signataires, tels qu'ils apparaissent dans *Le Monde* du 17 juin 2005 : Henri Atlan, Jean Bollack, Jacques Bouveresse, Jacques Brunschwig, Francis Cohen, Georges-Arthur Goldschmidt, Raphaël Gross, Pierre Guenancia, Claude Imbert, André Jacob, Francis Kaplan, Serge Klarsfeld, Jean-Pierre Lefebvre, Jacques Leibowitch, Jean-Claude Margolin, Arno Münster, Frédéric Nef, Pascal Ory, Alain Rey, Jean-Louis Vieillard-Baron, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet, Richard Wolin.

Tous ces beaux esprits auraient peut-être dû commencer par méditer davantage la célèbre maxime de Rivarol : « Un livre qu'on soutient est un livre qui tombe. »

4 Ce faisant, nous nous contraignons, hélas, à passer sous silence la kyrielle de perles qui émaillent cette grande œuvre. Nous ne résistons cependant pas à citer celle de la note 129 de la page 183, qui amusera sans doute les historiens : «L'insigne de la NSDAP ne quitte pas alors la boutonnière de Heidegger, comme en attestent une photo souvent reproduite du recteur-Führer, ainsi que le témoignage de Löwith sur Heidegger à Rome en 1936. »

5 Notre universitaire avait expliqué plus haut que Heidegger était convaincu d'avoir « anticipé sur Jünger, que la figure jüngerienne du travailleur, exposée seulement en 1932 dans *Der Arbeiter*, ne ferait que reprendre une détermination déjà acquise par Heidegger dès 1927 sous le nom de "souci" » (p. 127). Loin de toutes ces idioties, qui voudra s'intéresser un jour aux rapports entre Heidegger et Jünger ne devra jamais oublier qu'un Jünger peut en cacher un autre... En

effet, si, malgré l'estime réciproque qu'ils se portaient, il n'y a pas de lien essentiel et encore moins de filiation entre la pensée de Heidegger et celle d'Ernst Jünger, Heidegger a en revanche une certaine proximité avec l'œuvre et la pensée de Friedrich-Georg Jünger, lui aussi romancier et essayiste, et surtout poète. Friedrich-Georg Jünger a ainsi écrit en 1939 un essai intitulé *La perfection de la technique* (qui n'a été publié qu'en 1946).

6 Ceux qui seraient légitimement étonnés de voir la *démocratie mondiale* mise sur le même plan que le communisme et le fascisme n'ont qu'à songer un instant à la situation internationale en 2005. La question qui doit être posée est presque d'ordre chimique : que se passe-t-il quand on rassemble en une même formule l'idée de démocratie avec celle de mondialisation ?

Dans l'un des derniers volumes parus de l'*Édition intégrale*, *Sur le commencement* (très belle fugue écrite par Heidegger en 1941), la question est posée de la manière suivante (GA 70, 107) :

« Dans quelle mesure l'"américanisme" est la forme appropriée de la mondialisation (*Planetarismus*).

La mondialisation est la perversion du commencement quand celui-ci accède au non-aître monstrueux de sa marche en avant. »

7 Nietzsche, KGA VIII, 1 – 5[52].

8 Ernst Jünger, *Le travailleur*, traduit de l'allemand et présenté par Julien Hervier, Paris, Bourgois, 1989, p. 13.

9 *Ibid*., pp. 16 *sq*. Dans son livre récent, *Ernst Jünger. Autorité et domination* (Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2004), Jean-Luc Évard étudie la philosophie politique d'Ernst Jünger avec une rigueur philologique et critique ici incontestable – mais sans aucune empathie avec son auteur, et même animé de cette volonté étrange de dénonciation qui semble être la marque contemporaine des études historico-littéraires. Néanmoins, dans son chapitre sur Ernst Jünger et la question juive, il reconnaît que « le cas Jünger est à la fois un cas singulier et un prototype, il doit nous servir d'image en miniature de la minuscule fraction non antisémite du nationalisme révolutionnaire et de la révolution conservatrice » (p. 196).

10 F. Nietzsche, KGA VIII 2, 9[34]. Colli et Montinari ont estimé que le titre du fragment (« Du point de vue de l'avenir des travailleurs ») était interpolé.

11 Le *réalisme héroïque* (cf. *Le cœur aventureux*) est le nom que les publicistes de l'époque avaient donné à la « philosophie » d'Ernst Jünger.

12 *Œuvres métaphysiques*, traduit de l'allemand et annoté par Jean-François Courtine et Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1980, p. 129 (S.W. VII, p. 342).

13 Peter Trawny, « Das "übergängliche Denken" und die "Macht" / Heideggers Interpretation der "Machenschaft" als Kritik der "totalen Herrschaft" » – à paraître prochainement dans les actes du colloque de Lausanne sur Heidegger aux éditions Payot-Lausanne.

14 C'est le thème également de l'ensemble du § 92 des *Apports à la philosophie* (GA 65, 186).

15 *La Dévastation et l'Attente (Dialogue hespérique : Dans un camp de prisonniers de guerre en Russie, un plus jeune s'entretient à la nuit tombée avec un plus âgé)*, traduction, présentation et notes par Philippe Arjakovsky et Hadrien France-Lanord, Paris, Gallimard, coll. «L'Infini », 2006.

16 Dans un article du *Magazine littéraire*, n° 443 (juin 2005).

17 Cf. le *Manifeste du parti communiste* de 1848 (*Œuvres*, t. I, Pléiade I, 172 – Evrard et Rubel traduisent *Lumpenproletariat* par *pègre prolétarienne*).

18 Julien Gracq, « Sur Ernst Jünger », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, t. II, pp. 1158 *sq.*

19 Signalons que dans un autre livre récent (*Fascisme et littérature pure, la fabrique d'Ernst Jünger*, Agone, 2005), son auteur, Michel Vanoosthuyse, professeur à l'université de Montpellier, fait subir à Ernst Jünger le même type d'attaque calomnieuse et manipulatrice qu'E. Faye fait endurer à Heidegger. En revanche, qui s'intéresse vraiment à l'œuvre des frères Jünger consultera avec profit la revue du Centre de recherche et de documentation Ernst Jünger : *Les Carnets Ernst Jünger* (neuf volumes parus depuis 1996, sous la direction de B. Beltran-Vidal).

20 Nous soulignons.

21 « La crise de la culture », trad. Barbara Cassin, dans le recueil du même nom, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1972, pp. 286 *sq.*

PASCAL DAVID

Pour en revenir à Heidegger

Au fin fond de la Forêt-Noire, tapi dans la pénombre d'un antre obscur qui lui servait de gîte rural, il était un philosophe, ou prétendu tel, qui n'eut sa vie durant que de noirs desseins et de sombres agissements. Et il aura fallu attendre Emmanuel Faye pour démasquer enfin, dans ce personnage fort peu recommandable, un auteur dont *tous* les écrits ne feraient au fond que « dissimuler [...] le contenu racial du nazisme[1] », donc assez retors, au sein d'un système pervers, pour en dissimuler le caractère pervers, mais assez pervers pour ne pas éprouver le besoin d'en dissimuler le caractère pervers. Car on voit mal en quoi un simple idéologue nazi aurait bien pu éprouver le besoin de dissimuler le contenu racial du nazisme que le régime invitait au contraire tous ses clercs à afficher, à marteler et à vociférer sans vergogne, quitte à prendre modèle sur « les hurlements rauques d'un caporal autrichien[2] ». Cette histoire à dormir debout, ce mauvais roman, cette fable elle-même perverse en ses méandres, ses sinuosités et ses insinuations, ses calomnies et tous ses péchés contre l'esprit, c'est bel et bien pourtant le montage auquel Emmanuel Faye n'a pas craint d'associer son nom, ou plus précisément son prénom, allant même jusqu'à *rameuter* autour de son entreprise une fine équipe de pétitionnaires en mal d'inspiration – sauvons la recherche ! – venant « soutenir » un ouvrage qui a en effet grand besoin d'être soutenu, au point de ne pas souffrir la moindre remise en cause ni la moindre discussion menée selon les règles académiques. Comme si, tel un mineur mal émancipé, l'ouvrage n'avait pas la force, une fois paru, de se débrouiller tout seul en volant de ses propres ailes. Cela se passe en France, en l'an 2005, et cela constitue l'un des épisodes de ce feuilleton parfois assez rocambolesque que l'on appelle la réception en France de Heidegger – puisque c'est de lui qu'il s'agit.

VERS UNE POLICE DE LA PENSÉE ?

Au terme d'une « enquête » dont il nous présente les « résultats » – selon une conception étrangement policière des œuvres philosophiques, réduites à des textes eux-mêmes compris comme *documents* qui deviennent assez vite, à leur tour, sur la base d'une compréhension hâtive et de contresens aussi fâcheux que permanents, autant de « bordereaux compromettants » –, au terme, donc, mais surtout à vrai dire dès le début d'une « enquête » qui n'a décidément rien de l'*inquiry* à la hauteur de laquelle avaient su la porter les philosophes anglais, notre nouveau détracteur de Heidegger se croit autorisé par ses méticuleuses investigations à réclamer la mise à l'index d'un philosophe, et la relégation de ses écrits dans l'enfer des bibliothèques, au rayon de la documentation sur le nazisme. Avant d'entrer plus avant dans l'examen de cette *mystification* dont nous avons tenté ailleurs de retracer la généalogie[3], mystification où Emmanuel Faye se pose en héritier de la prestigieuse lignée qui va d'Ernst Krieck à Victor Farias, commençons par établir le relevé des adjectifs dont Heidegger se voit charitablement affublé par notre auteur en mal de succès ou de scandale : « noir » (pp. 13, 101, 232, 399, 491), « pervers » (277), au propos « insoutenable » (276), « fangeux » (277), « odieux » (447), « nauséeux » (450), « maniaque » (457), « monstrueux » (462), dans un spectre qui va de l'« abjection » à la « folie » (494). À cette liste pourtant déjà bien fournie, on se demande s'il ne conviendrait pas d'ajouter l'adjectif qualificatif « allemand » (*passim*). Que l'adjectif « noir » revienne le plus souvent dans un ouvrage censé dénoncer le racisme en quelque sorte viscéral ou congénital de la pensée de Heidegger n'est pas sans signaler, de manière aussi symptomatique qu'inquiétante, un étrange *retour du refoulé*. Certes, noirceur n'est point négritude, mais il est certains tics d'écriture assez alarmants. En même temps se fait ici un aveu implicite : noircir un auteur, prétendre faire ressortir toute la « noirceur » d'un personnage, c'est très exactement faire œuvre de *dénigrement*. On voit assez mal comment un ouvrage où abonde un tel vocabulaire, assez proche de celui de certains pamphlets dans leurs attaques *ad hominem*, comment un ouvrage où, comme nous venons de le voir, un tel vocabulaire abonde sans que pour autant y surabonde la grâce de l'intelligence

philosophique, peut prétendre à être rangé parmi les études « académiques » relevant de la recherche « scientifique ». Qu'un éditeur se soit philosophiquement disqualifié en publiant un tel pamphlet relève de sa politique éditoriale. Mais que ce pamphlet ait pu trouver une certaine audience, encore que limitée, dans les milieux universitaires et intellectuels français est au fond plus inquiétant, et amène à se demander si les années 1930 ne seraient pas, selon une formule de Gérard Granel, « devant nous[4] », dans la mesure où, en un climat fort délétère, cette nouvelle vague, médiatiquement orchestrée, d'une campagne systématique de dénigrement contre l'œuvre et la personne même de Martin Heidegger procède, participe et relève, comme il n'est guère difficile de le montrer, ce à quoi nous allons nous employer, de cela même qu'elle feint de dénoncer.

Sur l'ensemble des textes cités mis en exergue par E. Faye, une bonne moitié provient d'autres auteurs que Heidegger, noyé dans la masse et pris dans la nasse où viennent se confondre des contemporains aussi considérables que Carl Schmitt et Ernst Jünger, Jean Beaufret et Ernst Nolte[5], avec des auteurs moins connus du public, sinon de notre enquêteur, tels que Oskar Becker, Ludwig Clauß, Erich Rothacker ou encore Alfred Baeumler, à ne pas confondre avec la liste des cautions morales apportées par les auteurs critiques de Heidegger – sorte de Comité de salut public – dont, entre autres lumières de notre temps, Jürgen Habermas (p. 9), lui-même ancien étudiant puis doctorant reconnaissant d'Erich Rothacker et Oskar Becker[6], ce qui ne manque pas d'embrouiller encore un peu plus toute l'affaire. L'effet produit par ce pêle-mêle est sciemment dévastateur – du moins eût-il fallu, pour qu'il le fût sciemment, que certaines différences et quelques nuances ne fussent pas passées sous silence en étant ignorées. À la suite d'intarissables digressions dont l'auteur est coutumier afin de mieux souligner la « noirceur » de son personnage, en allant puiser *ailleurs*, mais hors du sas de décontamination, de nouvelles sources d'indignation, il lui arrive d'avouer benoîtement son hors-sujet par une transition, si c'en est une, qui donne malgré tout à penser en dépit de son caractère stéréotypé : « Pour revenir à Heidegger... » (pp. 391, 482) – à supposer que, n'y étant jamais venu, il soit en mesure de le rejoindre. Toujours est-il qu'il y a là,

dans cette sage résolution, comme la formulation plus décente d'une règle herméneutique élémentaire, à laquelle pour notre part nous nous en tiendrons en y souscrivant volontiers : pour en revenir à Heidegger.

Si l'on ôte tout ce qui ne se rapporte pas directement mais très obliquement à Heidegger – sinon par la technique de l'amalgame dans laquelle s'était illustré naguère Victor Farias[7] –, cet épais et fastidieux volume de 567 pages illustrées fond déjà de moitié, comme neige (blanche) au soleil, sans pour autant devenir plus digeste. À quoi vise-t-il au juste ? À « attirer l'attention des lecteurs sur le danger que représente l'emprise grandissante de l'œuvre de Heidegger sur les esprits », quitte à devoir « révéler la vraie nature de cette œuvre », comme Balzac celle de Vautrin, afin de « libérer l'horizon de la philosophie » (p. 335), qu'il contribue plutôt à vrai dire à obstruer. De fait, Heidegger est lu aujourd'hui en France comme au Japon[8], en Belgique comme en Suisse ou aux Pays-Bas, en Israël comme au Liban, aux États-Unis comme en Amérique du Sud, au Portugal ou en Italie comme en Russie, parfois même en Allemagne et en Autriche, cette liste étant tout sauf exhaustive, mais sans doute par des lecteurs trop peu vigilants qui, grâce à Emmanuel Faye, vont seulement commencer à comprendre à quel point serait pour eux salutaire une cure de *désintoxication*. Car le « danger » n'est certes pas celui sur lequel le penseur incriminé attire notre attention, ce danger face auquel et à partir duquel Heidegger a consacré une essentielle méditation dans ses conférences de Brême de 1949, en tentant d'y faire face, c'est celui que constituerait la lecture de Heidegger, la politique de l'autruche consistant très précisément ici à confondre le danger *lui-même* avec son annonce ou sa monstration. Comme s'il s'agissait de brouiller les cartes afin d'interdire la prise en vue ou la mise en évidence du danger, de couvrir la voix qui s'en fait l'écho, d'opposer une cécité de principe, comme il est une cécité eidétique, à l'éventuelle clairvoyance du « regard au cœur de ce qui est ». Le propre du véritable danger est précisément de ne jamais venir d'où on l'attend.

Il s'agit encore pour l'auteur de « dégager les motifs centraux des écrits mêmes de Heidegger dans leur rapport au nazisme », ce qui constitue à ses yeux, prend-il soin d'ajouter, « le propos de ce livre » (p. 185). Nous aurons le loisir de voir quelle étrange situation résulte du fait

que se trouvent prétendument dégagés des « motifs centraux » au fil d'« écrits » qui, s'ils ont bien été écrits, et écrits afin d'être lus, ne sont pas *lus* pour autant : les écrits de Heidegger, ou plutôt « les écrits *mêmes* de Heidegger », comme si le seul fait de se référer à ce qui se trouve imprimé *noir sur blanc* suffisait à conforter la présomption de leur caractère accablant ; « les écrits mêmes de Heidegger dans leur rapport au nazisme » – « rapport » ayant ici le sens, c'est selon, de perméabilité et porosité, ou bien de source d'inspiration. Cette étrange tournure, « les écrits mêmes », suggère que les écrits en question *n'ont au fond même pas besoin d'être interprétés*, que ce sont des documents dont il suffit d'avoir pris connaissance pour les rejeter sans autre forme de procès. Ou bien s'agirait-il des écrits de Heidegger tels que notre enquêteur les a lus, ou bien encore tels que notre enquêteur a refusé de les lire ? Car s'il s'avérait au contraire, au terme cette fois non pas d'une enquête mais d'une lecture, que les « motifs centraux » des écrits de Heidegger (pour autant toutefois qu'ils ont été discernés) ne sont pas susceptibles d'être étudiés « dans leur rapport au nazisme » ni comme perméables à ses thèmes ni comme source d'inspiration, ou alors comme autant de motifs, effectivement, ou encore d'arguments pour en rejeter radicalement les présupposés et en réprouver sans ambiguïté les criminelles exactions, l'ouvrage d'E. Faye, même réduit de moitié pour qui se refuse aux amalgames douteux, se verrait du même coup n'avoir pas de propos. Telle est l'effarante possibilité qu'il faudra bien consentir à envisager.

Enquêter, plutôt qu'étudier sérieusement et chercher honnêtement à comprendre ou à être un tant soit peu d'intelligence avec le propos tout en ayant l'honnêteté de s'avouer, selon la fameuse règle herméneutique énoncée par Schleiermacher[9], que l'on commence tout d'abord par *ne pas* comprendre (où serait sinon l'effort requis en toute compréhension ?), dénoncer plutôt qu'argumenter, trahir plutôt que traduire, n'y rien comprendre et, de rage, tout mélanger – telles sont les « méthodes » à l'œuvre ici, en une danse macabre autour du néant. N'y rien comprendre n'a rien de déshonorant pour qui persévère en tentant précisément de surmonter cette incompréhension première, au lieu de tenter de faire passer subrepticement cette incompréhension non surmontée pour une compréhension. Un tel ouvrage a donc pu être encensé non pas en raison

de la nature de son propos, mais précisément de son absence de propos, ce qui ne manque pas de faire ressortir le caractère *nihiliste* d'une époque telle que la nôtre. Il s'agit bel et bien de *stigmatiser* un penseur, non plus avec la lettre *A*, comme dans le célèbre et magnifique roman de Nathaniel Hawthorne, *La lettre écarlate*, mais avec la lettre *N* dont l'auteur ne manque pas d'estampiller consciencieusement chaque page, chaque extrait, chaque mot de Heidegger, jusqu'à la voir se transformer de manière hallucinée, dans les vapeurs de sa propre frénésie et de sa rage destructrice, en une sinistre croix gammée (pp. 179-180), comme d'autres la retrouveraient dans le tarot ou dans les astres.

Il ne s'agit donc pas, pour E. Faye, de proposer une interprétation de la pensée de Heidegger mais d'en imposer une bien étrange sorte de « lecture », de procéder à un certain nombre de montages afin d'inciter, sinon à un autodafé de ses écrits, à son éviction du champ philosophique, *manu militari* si nécessaire. Évoquant les « règlements à l'égard des disputes publiques et de quelques autres conférences, en vertu desquels il soit défendu de mettre en contestation certaines vérités établies », Leibniz précisait, en conclusion du livre I des *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* : « mais c'est plutôt un point de police que de philosophie[10] ». Il revient à Emmanuel Faye d'avoir établi le programme, que l'on aurait pu croire appartenir à une époque révolue, d'une *police de la pensée*, dans l'étrange fantasme d'une république des lettres enfin transformée en État policier, la haine de la pensée se présentant sous les dehors d'une police de la pensée et d'une atteinte à la *libertas philosophandi* qui n'avait pas encore connu, sauf sous le III^{e} Reich, ce degré paroxystique dans les précédents libelles et diatribes contre Heidegger.

Que « l'introduction du nazisme dans la philosophie », selon le titre dont le caractère pornographique semble avoir échappé à l'auteur, ne constitue pas l'indice d'un problème, cela ne peut apparaître qu'à la condition de bien comprendre, ce qui ne semble pas vraiment être le cas en l'occurrence malgré de timides dénégations, qu'il y a entre nazisme et philosophie une incompatibilité foncière et radicale, une incongruence, plus encore qu'entre un parapluie et une machine à coudre sur une table de vivisection. Ou alors, il faut partir du principe qu'il n'y a pas une once de philosophie ni de pensée dans les écrits de Heidegger, auquel cas il ne

s’agit plus d’une quelconque « introduction du nazisme dans la philosophie » mais d’un rapport incestueux du nazisme avec lui-même. Que la distinction entre *philosophie* et *pensée* – pour ne rien dire de la *métaphysique* –, hors de laquelle tout en vient à se confondre lorsqu’il s’agit de Heidegger, soit elle-même prise en considération, ce serait trop demander. Tout l’ouvrage oscille entre ces deux affirmations contradictoires : la « philosophie » de Heidegger est d’autant plus dangereuse que le nazisme s’y abrite sournoisement, le nazisme s’abrite tellement dans cette philosophie que ce n’est plus une philosophie. À aucun moment ne semble effleurer E. Faye, dans son ignorance, étalée à longueur de pages, des tenants et aboutissants de la pensée de Heidegger, l’idée que, chez l’auteur de *Was ist das – die Philosophie ?*, la philosophie, qui n’est pas la pensée universelle, mais, plus modestement, et si grandiose soit-elle, la manière dont s’est déployée en son aventure, comme ouverture d’une certaine dimension du questionnement, la pensée occidentale de Parménide à Nietzsche, se trouve elle-même comme désarçonnée par l’invitation qui lui est adressée par Heidegger à interroger l’impensé qui en est constitutif, et qui n’en était pas moins requis pour son déploiement en ses « époques » et en ses « très-riches heures ». L'étonnement *en* philosophie s’approfondit ici en un étonnement *devant* la philosophie. Il n’y a pas de philosophie heideggerienne. Heidegger lui-même ne disait d’ailleurs pas autre chose en 1955, à Cerisy, selon le témoignage de Jean Beaufret :

> Il n’y a pas de philosophie heideggerienne, et même s’il devait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m’intéresserais pas à cette philosophie – mais uniquement à l’affaire et au thème sur lesquels demeure axée toute philosophie[11].

En d’autres termes : que la pensée de Heidegger ne soit déjà plus philosophique est vrai, mais en un tout autre sens que le discrédit et l’opprobre dont E. Faye se fait le chantre. Car « philosophie » et « philosophique » ne sont sous sa plume, par un fétichisme du mot que nous retrouverons, qu’une sorte de label de qualité, un brevet d’honorabilité au sein d’une aimable confrérie soucieuse de la respectabilité de ses membres, une valorisation, ou plutôt, une

homologation du discours. Soit par exemple : « il n'y a rien de philosophique dans le propos de Heidegger » (p. 370) ; « les résultats de nos recherches nous ont conduits à remettre en question l'existence même d'une "philosophie" de Heidegger » (p. 444) – comme si « l'existence même d'une philosophie » dépendait des « résultats » de « recherches », eussent-elles été menées à Fribourg et à Colmar, et jusque dans les archives nazies ! Et enfin : « l'œuvre de Heidegger n'a jamais appartenu à la philosophie au sens profond du terme » (p. 484). Ce qu'il convient d'entendre par « philosophie au sens profond du terme » selon un maître de conférences de Nanterre demandera à être envisagé en temps utile. Que le nazisme puisse s'introduire dans une non-philosophie, il n'y a pas là matière à un livre, c'est plutôt une caractérisation tarabiscotée de la *Weltanschauung*, cette « vision du monde » à laquelle l'idéologie du III^e^ Reich ramène toute philosophie. Le seul propos de l'ouvrage est donc de dissimuler, sous une prose haineuse à l'encontre de Heidegger et qui relève de la misologie, sa propre absence de propos.

Que, conjuguée à la haine de la pensée, cette absence de propos ressortisse à une vision du monde qui n'est guère différente, à certains égards, de celle sur laquelle a précisément prospéré le nazisme, c'est là ce que nous entendons montrer dans ce qui suit. On nous permettra toutefois de souligner dès à présent cette étrange ironie de la situation : un auteur qui se présente comme animé des meilleures intentions du monde mobilise, en toute piété filiale, toutes les ressources d'un vocabulaire injurieux pour prétendre évincer un penseur du champ philosophique, au motif d'une « complicité » avec le nazisme dont, en sa friande indignation, il n'a pas perçu l'obsédante présence dans sa propre démarche. Il ne s'agit pas de soustraire les écrits de Heidegger à tout examen critique – bien au contraire. Encore faut-il ne pas commencer par étouffer dans l'œuf (*ab ovo*) la possibilité de ce rapport critique, auquel la pensée de Heidegger elle-même s'expose et qu'à sa façon elle requiert dans son invitation à persévérer dans le *questionnement* face à ce qui donne à penser. La philosophie telle que la conçoit Heidegger est toujours entièrement à *reconfigurer*[12]. Des critiques sont bienvenues lorsqu'elles reposent sur une lecture sérieuse des textes et se situent dans le champ et les limites de la discussion, au lieu de vouloir faire taire les

opposants. Ce n'est pas le cas avec l'ouvrage d'E. Faye, qui prétend établir des conclusions « sans discussion possible » (p. 185), l'auteur se posant en militant infaillible d'une vérité qu'il tient pour « indiscutable » (p. 196). Quel manquement aux règles élémentaires de l'éthique de la discussion et de l'argumentation philosophique ! Nous aimerions quant à nous attirer l'attention des lecteurs sur le danger que représente l'introduction de tels procédés dans la discussion philosophique.

Nonobstant cet interdit qui nous est doublement signifié, par l'ouvrage lui-même puis par voie de presse[13], de soumettre à la discussion, non seulement les « résultats » auxquels aboutit notre enquêteur, mais encore l'ensemble des procédures et des dispositifs mis en œuvre pour y parvenir, commençons par livrer à la discussion quelques fondements sur lesquels repose cette entreprise de dénigrement.

DE LA REGRETTABLE CONFUSION ENTRETENUE ENTRE NAZISME ET JUDAÏSME

D'un ouvrage cherchant à établir à quel point le nazisme aurait contaminé la pensée de Heidegger, on pourrait à bon droit s'attendre à une idée claire et distincte de la nature exacte du facteur contaminant, de ce qu'est le nazisme comme de ce qui se situe à son fondement. Quel est le fondement du nazisme selon E. Faye ? « Ce qui est au fondement du nazisme », nous dit-il, c'est « la communauté de destin d'un peuple uni par le sang » (p. 35). Le lecteur aura beau se frotter les yeux, E. Faye définit ici impavidement comme « fondement du nazisme » une définition classique que le *judaïsme* donne de lui-même – communauté de destin d'un peuple uni par le sang – notamment, pour nous limiter ici aux contemporains de Heidegger, chez des penseurs tels que Martin Buber et Franz Rosenzweig ! Auteurs auxquels E. Faye ne se réfère jamais, et pour cause, mais qui lui eussent « indiscutablement » donné plus ample matière à réflexion sur « la philosophie au sens profond du terme » que la prose des innombrables et obscurs idéologues nazis qu'il a dû lire afin de parfaire sa documentation. Communauté, destin, peuple n'étant pas à notre connaissance des termes particulièrement marqués du sceau de l'infamie, c'est donc le sang qui est suspect. Le sang – qu'est-ce

à dire ? Afin de nous désaccoutumer de tant de mauvaises lectures infligées par E. Faye – « mauvaises lectures » entendues ici au double sens de lectures frauduleuses avérées ou de refus de lire et de douteuses fréquentations livresques – nous n'hésiterons pas à citer un extrait assez long de Martin Buber, dans une conférence sur le judaïsme publiée en 1911 :

> [...] si la substance peut encore devenir une réalité pour le juif, cela est dû au fait que l'origine ne signifie pas seulement la simple connexion avec un passé révolu, mais qu'elle a déposé en nous quelque chose qui ne nous quitte à aucune des heures de notre vie, qui en détermine chaque tonalité et chaque nuance, et marque de son empreinte tout ce que nous faisons et qui nous advient : *le sang, le plus profond et le plus puissant substrat de l'âme*...
>
> [...] la strate la plus sombre de la disposition intérieure, la strate sombre et dense qui détermine le type et la charpente de la personnalité, est ce que j'ai appelé le sang : ce quelque chose en nous qu'a déposé la chaîne des générations de nos pères et de nos mères – leur caractère, leur destin, leur ouvrage, leur souffrance, cet héritage millénaire que nous apportons avec nous dans le monde[14].

« Ce que j'ai appelé le sang », dit M. Buber, car ce qu'il convient d'entendre par ce terme reste à déterminer, nous n'avons pas le droit de nous contenter de le présupposer ni de le laisser dans le vague. Quelques années plus tard, Franz Rosenzweig notera dans son Journal (à la date du 20 juin 1914) :

> Le judaïsme a, par nature, son unité dans le sang, c'est-à-dire, derrière soi[15]...

La définition qu'E. Faye donne du fondement du nazisme ne recule pas devant l'aberrante identification du nazisme au judaïsme, et une attaque aussi injustifiée qu'oblique de ce dernier, ou des fils de Sem. Jules Isaac parlait en son temps de « l'enseignement du mépris ». Ce qui ne veut pas dire pour autant que l'opposition déclarée au nazisme de notre auteur, je veux dire l'opposition déclarée de notre auteur au nazisme, dissimulerait nécessairement un antisémitisme larvé ou diffus, mais souligne assez dans quelle confusion nous baignons dès le début de son ouvrage. Toutefois, si l'antisémitisme est bien un ingrédient essentiel

du nazisme, ce qu'aucune personne censée ne contestera, il est permis de se demander en quoi un pamphlétaire qui manifeste une telle indifférence ou une telle surdité, elle-même génératrice des pires confusions, à la tradition juive, au point de proférer de telles énormités, est vraiment en mesure de nous mettre en garde contre ce que le nazisme, militairement vaincu en 1945, recèlerait encore de dangers intellectuellement. Ces citations de M. Buber et de F. Rosenzweig, dont la portée et l'intérêt resteraient d'ailleurs à examiner plus amplement, suffisent en tout cas à nous montrer que le sang ne constitue pas nécessairement une thématique déshonorante ou virtuellement criminelle, qu'il ne s'associe pas nécessairement à l'idéologie *Blut und Boden*, ne réclame pas nécessairement, comme *La Marseillaise*,

> *Qu'un sang impur abreuve nos sillons...*

Il ne suffit pas que le mot *sang* figure chez un auteur, ni même que son importance soit soulignée, pour que cet auteur en soit déshonoré ou doive être tenu pour éminemment suspect ou infréquentable, et il n'est pas d'ailleurs jusqu'au mot *race* qui ne soit susceptible lui aussi, comme par exemple chez Charles Péguy, d'un emploi altier bien éloigné des dérives raciales et racistes. Car l'essentiel est ici, et c'est là ce que n'a cessé de dire Heidegger à ce sujet, ce dont se charge ce terme, la résonance qu'il prend. Le sang n'est jamais pour Heidegger l'élément déterminant ultime, il n'est jamais que co-constitutif (*mitbestimmend*) et, pour ainsi dire, *en sourdine*. Le sang ne prend son sens, dit Heidegger dans un cours de 1934, que grâce aux *Stimmungen*, à nos cordes sensibles, aux différentes modulations dont est susceptible de vibrer notre accord avec le monde, notre être-au-monde, à ses différents registres. Comme chez Buber, la « voix du sang » (*Stimme des Bluts*) est étroitement liée à la *Stimmung*, c'est-à-dire à ce qui donne le ton de l'existence humaine. L'hérédité ne prend son sens qu'à partir de l'héritage, non l'inverse. Et l'héritage ne fait sens, à son tour, que là où il y a temporalité, comme dimension de notre être. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu, à propos de « ce quelque chose en nous qu'a déposé la chaîne des générations de nos pères et de nos mères – leur caractère, leur destin, leur

ouvrage, leur souffrance », Martin Buber parle de l'« héritage millénaire que nous apportons avec nous dans le monde ». Une fois ces précisions apportées, on ne voit donc guère ce qu'aurait de déshonorant ou de hautement répréhensible l'idée d'une communauté de destin d'un peuple uni par le sang, et tout aussi peu en quoi ce serait là le lieu et la formule du nazisme, qui n'a fait à cet égard que déshonorer et la communauté, et le destin, et le peuple et le sang. Sauf à donner du « fondement » qui est le sien, comme fait E. Faye, une définition qui en atténue et minimise de manière très inquiétante la nocivité et la malfaisance.

Comme dans la réponse donnée par Fichte à la question *qu'est-ce qu'un peuple ?*, le sang souligne la naturalité de la filiation, sans pour autant en nier la transfiguration dans la dimension spirituelle[16]. Il y a donc tout un vocabulaire, dont certes le nazisme s'emparera, qui comprend effectivement des mots tels que *Blut* (sang), *Volk* (peuple), *Prägung* (empreinte), et d'autres encore, mais qui ressortit à une tout autre tradition, et qu'on ne peut sans fétichisme du mot considérer comme confisqué par la *Lingua Tertii Imperii* étudiée par Victor Klemperer[17]. Il se trouve que F. Rosenzweig emploie lui aussi le terme *völkisch*[18]. Mais là encore, il n'est pas possible de faire fond sur l'emploi d'un terme qui appartient à la langue commune sans tomber dans ce travers que Leo Strauss appelait la *reductio ad Hitlerum* :

> [...] nous devrons éviter l'erreur, si souvent commise ces dernières années, de substituer à la *reductio ad absurdum* la *reductio ad Hitlerum*. Qu'Hitler ait partagé une opinion ne suffit pas à la réfuter[19].

On ne saurait mieux caractériser l'erreur qui tient lieu de méthode constante à E. Faye. Plus un terme devient un « marqueur » idéologique, le simple outil opératoire d'une grille idéologique au service de la propagande, et plus il s'impose de l'arracher à cette confiscation. C'est pourquoi l'emploi du terme *völkisch*, du moins chez les bons auteurs, n'est nullement incompatible avec la mise en garde contre ses ambiguïtés et la surenchère à laquelle il a pu donner lieu. En ce sens, Heidegger verra s'annoncer, dans l'« idolâtrie de l'élément *völkisch* » (*Vergötzung des Völkischen*), la *Seinsverlassenheit*, l'abandon de (ou par) l'être[20]. Pas

plus que pour Husserl, il n'y a pour Rosenzweig et Heidegger de « zoologie des peuples ».

Si le nazisme généreusement prêté à Heidegger était aussi patent que l'auteur veut nous le faire croire, « sans discussion possible », il y aurait de quoi trouver, dans la soixantaine de volumes parus à ce jour de la *Gesamtausgabe*, nombre de pages accablantes, au vu et au su de tous les lecteurs de bonne foi. Aussi est-il étrange que le volume publié par E. Faye, mais qui sera peut-être suivi de soixante autres, soit essentiellement consacré à des « séminaires inédits de 1933-1935 », dont il aura glané quelque version douteuse ou en tout cas non autorisée dans des archives ou quelque résumé incomplet en langue anglaise, sans que le lecteur ainsi pris en otage puisse se reporter à un texte sûrement établi et édité. Bref : la contamination de la pensée de Heidegger par le nazisme serait patente dans tous ses écrits, mais cela se verrait surtout dans des écrits encore inaccessibles au public. Des accusations fort graves sont ainsi portées sur des bases philologiques extrêmement fragiles, sans que pour autant le manque de fiabilité des sources consultées soit compensé par la sûreté des analyses. Toujours affriolante pour la presse à sensation, avec laquelle semble parfois se confondre peu ou prou toute la presse, la publication de tels *scoops* est nettement moins recommandable pour l'étude. Mais, sans doute mal remise de l'affaire Dreyfus, la France semble parfois encore nourrir, dans ses cercles intellectuels, journalistiques ou mondains, le fantasme de l'introuvable « bordereau compromettant ». Il n'en reste pas moins que même des textes d'authenticité douteuse et dont la traduction française laisse grandement à désirer, même dans des conditions aussi défavorables à la réception de la « parole parlante », comme dirait Merleau-Ponty, de Heidegger, les textes allégués de Heidegger continuent à nous dire tout autre chose que ce que leur fait dire notre enquêteur en les rabattant systématiquement sur la « parole parlée » de l'idéologie et du mensonge du vocabulaire ambiant.

UN CONTRESENS RADICAL

Même invérifiables dans leur établissement, selon la démarche privilégiée par l'auteur, les textes allégués disent en effet quelque chose qui en contrarie l'« interprétation » proposée. Tel est par exemple le cas d'un passage qui nous est présenté (p. 195) comme conclusion inédite de la sixième séance d'un séminaire, que Heidegger aurait tenu en 1933-1934, *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, et dont le manuscrit serait conservé à Marbach. Le propos attribué à Heidegger est le suivant :

> [...] *ein Wort wie « Volksgesundheit », worin hinzukommend mitempfunden wird nur noch das Band des Blutes – und Stammeseinheit, der Rasse.*
>
> [...] un mot tel que « santé du peuple », où n'est plus guère ressentie que la connotation qui vient s'y ajouter, celle du lien que crée l'appartenance à un même sang et à une même souche, l'unité qui est celle de la race.

Notre lecteur pressé ou obnubilé de commenter (p. 196) : « L'unité du peuple est d'abord [selon Heidegger] une unité de sang et de "souche", rapportée à la race », là où Heidegger dit au contraire qu'elle lui est irréductible, en regrettant que passe au premier plan ce qui n'est que secondaire et subsidiaire. Comme dans ces mauvaises explications de texte qui consistent à projeter sur un texte des opinions que le texte a précisément été écrit pour mettre à mal et contrecarrer, se trouve ici prêté à Heidegger un propos exactement contraire à celui qu'il tient. Là où Heidegger prend soin de détacher la notion de « santé du peuple » du discours dominant, E. Faye, au mépris des articulations grammaticales et logiques du propos qu'il commente, lit : santé du peuple = sang et race. Sur la base d'un tel contresens, c'est tout ce que Heidegger dit du peuple qui se trouve défiguré et radicalement trahi, jusqu'à la conclusion à l'avenant : « À la lecture de ce séminaire » – mais qui, comme on vient de le voir, a été pris à contresens – « il n'est donc plus possible d'affirmer que Heidegger n'aurait pas été raciste » (p. 197). Nous dirions plutôt : à la lecture de cette phrase et de ses attendus, il n'est donc plus possible d'affirmer qu'E. Faye a vraiment lu Heidegger.

Le contresens radical ne porte pas seulement sur telle ou telle déclaration de Heidegger, mais sur l'ensemble de sa pensée. Les

contresens se suivent et se ressemblent, en formant une cascade. Second exemple : là où Heidegger démarque la philosophie de toute *Weltanschauung*[21], selon un geste constant de sa pensée, E. Faye rabat constamment celle-là sur celle-ci. Lors de la fameuse disputation de Davos entre Cassirer et Heidegger (en qui Rosenzweig verra le véritable héritier de Hermann Cohen[22], Heidegger déclare : « *Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, Weltanschauung zu geben, wohl aber ist Weltanschauung die Voraussetzung des Philosophierens*[23]» – « La philosophie n'a pas pour tâche de fournir une vision du monde, la vision du monde étant bien plutôt le présupposé dont elle part. » Fort critique, dès le début des années 1920 dont date le premier enseignement fribourgeois, à l'égard de l'idée d'un commencement radical en philosophie, à la différence de Husserl sur ce point héritier de Descartes jusqu'à en réitérer l'ascèse dans des *Méditations cartésiennes*, Heidegger pense alors que philosopher n'est possible qu'à partir d'une certaine *situation* donnée dont il serait vain de vouloir faire totalement abstraction ou de prétendre pouvoir entièrement se déprendre, comme un « voyageur sans bagages », l'effort philosophique consistant précisément à essayer d'y voir clair en cette situation qui vous est donnée, en une vie humaine en proie à la « difficulté d'être » et aux prises avec sa propre situation qu'elle s'efforce d'expliciter. On aura reconnu là ce que Heidegger appelle alors *Hermeneutik der Faktizität*, l'« herméneutique de la factivité ». Partir d'une situation donnée, c'est, dans l'effort visant à l'élucider, entreprendre déjà de s'en arracher. Il n'y a pas de philosophie sans cet *arrachement* si bien décrit par Husserl, dans sa conférence de Vienne de 1935, dans des termes qui, comme *Aufbruch*, *Einbruch*, *Umbruch*[24], indiquent assez la violence d'une percée, d'une irruption et d'une rupture inaugurale. Ces termes étaient alors dans l'air du temps[25], mais en quoi Husserl en serait-il responsable ? La philosophie est d'emblée *réfractaire* dans l'effort qui est le sien de se déprendre de ce dont elle provient – que ce soit pour larguer définitivement les amarres, selon Husserl, mais laisser alors sa provenance insue, ou bien s'interroger sur le sens et les limites de cette rupture, y revenir afin de mieux en revenir, et c'est là au fond le « sol » que Husserl retrouvera sous le nom de *Lebenswelt*, ou « monde de la vie ». Commentaire d'E. Faye : « Bref, dans cette doctrine [celle de Heidegger], la pensée philosophique n'est

nullement première ni fondatrice : elle *dérive* d'une *Weltanschauung* déjà donnée » (p. 161). Là encore, on ne saurait mieux comprendre à l'envers. La vision du monde n'est pas selon Heidegger ce dont la philosophie *dériverait* – a-t-on assez reproché à la pensée de Heidegger son attachement à la *source*, à la *Quelle*, au *Reinentsprungenes* hölderlinien[26]! – mais tout au contraire, ce dont il lui faut remonter la pente, engluée qu'elle est tout d'abord dans la morne plaine d'une vision du monde. Quant au nivellement que produit l'emploi à tort et à travers du terme *Weltanschauung* dans la phraséologie du III^e^ Reich, de ce terme qui, rappelons-le, était né sous la plume de Kant au § 26 de la *Critique de la faculté de juger*, il suscitera dans un cours de Heidegger de 1936 des remarques assez acerbes. Qu'on en juge : « ... il y a différentes sortes de visions du monde, comme il y a une certaine diversité de la faune selon le terrain et le climat. La *Weltanschauung* de l'éleveur de cochons passe dorénavant pour le prototype de la vision du monde en général[27]. » Heidegger récuse l'idée qu'il puisse y avoir quelque chose comme une « philosophie de la vision-du-monde[28] ». En termes schellingiens, la philosophie est en quelque sorte la vision-du-monde devenue consciente d'elle-même et lucide, tandis que la vision-du-monde est philosophie inconsciente et aveugle[29]. Philosopher, c'est donc travailler au devenir-conscient de la vision-du-monde, faire le pas hors de la caverne. L'une et l'autre, philosophie et vision-du-monde, ne sauraient jamais se confondre.

Résumons l'acquis de nos analyses sur ces deux derniers points : un peuple est irréductible à l'élément racial, pas plus pour Heidegger que pour Husserl il n'y a de « zoologie des peuples », même si l'être humain, s'il demande à être pensé comme *Leib*, c'est-à-dire en chair et en os plutôt que désincarné, dans sa dimension proprement charnelle plutôt que corporelle (*Leib* plutôt que *Körper*), ne peut pas être pensé en faisant totalement abstraction du sang, le sien propre et celui de ses ancêtres, qui coule dans ses veines ; et, en second lieu, la philosophie est irréductible à une *Weltanschauung*, elle ne saurait se contenter d'en dériver paresseusement. Prétendre le contraire n'est possible que sur la base d'un montage fallacieux, d'un travail de faussaire, même s'il faut faire la part

de la falsification délibérée et de ce qui relève, il faut bien le dire, d’une connaissance assez grossière de l’allemand.

LE MÉPRIS DE LA LANGUE DE GOETHE

Si l’on ne cède pas au fétichisme du mot, la langue allemande ne saurait être « souillée » par les mauvais traitements que lui font subir des auteurs peu fréquentables en ce sens qu’elle en serait définitivement contaminée. Car ce serait finalement la langue elle-même qui serait tenue pour infréquentable, comme si elle pouvait passer entièrement sous l’emprise de l’homme, de sa manière d’en user et d’en abuser selon son bon plaisir. La langue nous gouverne, mais ne se gouverne pas. C'est pourquoi il est vain de raisonner comme si un pouvoir totalitaire avait pu s’en rendre maître au point d’en faire la servante docile de ses vues. Car à ce renversement des rôles toujours la langue se montre indocile et rebelle. L'allemand a survécu à Hitler comme le russe à Staline. Ou plutôt : l’allemand a survécu sous Hitler comme le russe sous Staline. Nadejda Mandelstam en a donné un témoignage émouvant :

> Le peuple, et surtout le peuple russe, n’existe que tant qu’il possède une parole bien vivante [...]
>
> Mandelstam a consacré sa vie à défendre ce qu’il appelait la « philologie » et qu’il rattachait à la liberté intérieure, tandis que nous vivions dans le royaume des mots privés de signification, morts, par lesquels on étourdissait le peuple. La parole est vivante à l’église, dans la famille, dans son milieu, parmi les amis et les poètes qui forment le « nous[30] »...

À quoi fera écho à sa façon la remarque d’Alexandre Soljénitsyne :

> Nous sommes tout simplement *un peuple qui se défait*, car nous ne parlons plus la même langue[31].

Ce qui est dit ici du peuple russe s’applique aussi, *mutatis mutandis*, au peuple allemand. Il est essentiel de ne pas sous-estimer cette possibilité qu’a la liberté intérieure de se préserver *envers et contre tout*, sous un

régime totalitaire, en maintenant un lien vivace et vivifiant avec la langue. C'est pourquoi les remarques de Nadejda Mandelstam et de Soljénitsyne s'appliquent aussi à ce « bolchevisme allemand » que, n'en déplaise à tous ceux qui voudraient continuer à jeter un voile pudique sur le type de criminalité à grande échelle propre au régime soviétique, Heidegger a très tôt discerné dans le « socialisme national allemand[32] ».

Museler les opposants, ce n'est pas seulement les faire taire, c'est aussi et surtout laisser la langue interdite, lui interdire de parler comme « parole parlante », et tenter vainement de lui confisquer ce pouvoir qui est le sien et en vertu duquel nous sommes nous. Heidegger n'a eu de cesse de rappeler que le dire demande à être compris en toute son ampleur comme monstration, que, merveille, les phénomènes sont susceptibles de s'articuler en un *logos*, et que cette « discursivité primordiale du vécu », comme le dit avec bonheur Paul Ricœur[33] en un langage husserlien, libère précisément la possibilité de la *phénoménologie*. Rien ne s'oppose autant à la phénoménologie, en ce sens, que l'idéologie, dont le dire ne vise pas à montrer mais à occulter.

Ce trait constitutif de la langue, en vertu duquel elle nous fait nous en ce qu'elle nous *échappe*, et nous échappe d'autant plus que nous prétendons avoir prise sur elle, c'est ce que Heidegger a médité à partir de Novalis[34], et du jeu de la langue avec elle-même, du jeu qu'est déjà la langue en elle-même dans ce que Mallarmé a appelé « le jeu de la parole », dans la « transposition » qui s'y opère d'un « fait de nature en sa presque disparition vibratoire[35] ». Le penseur prend ce jeu au sérieux, il accepte de se laisser prendre au jeu de la langue et d'en jouer le jeu en lui laissant l'initiative. Il est donc de la plus haute importance de se montrer attentif à la langue que parle ou laisse parler un penseur, notamment sous un régime totalitaire où, la confiscation de la langue étant à son comble, la langue se creuse et comme se recroqueville, les ressources qui sont les siennes gagnent en profondeur et en subtilité dans son expression, ce qui suppose assurément, chez le lecteur digne de ce nom, qu'il sache cultiver cet art de lire entre les lignes analysé par Leo Strauss dans son rapport avec la persécution. « Les écrits mêmes de Heidegger » ne sont pas des documents, recommandables ou accablants, ils ne sont pas des ensembles d'énoncés comparables à d'autres ensembles d'énoncés. On ne peut

entendre leur propos si l'on ne s'avise pas que l'écoute qu'ils requièrent suppose, comme dirait Nietzsche, des oreilles nouvelles pour une musique nouvelle.

« Les écrits mêmes de Heidegger » sont rédigés, comme chacun sait, à même la langue allemande. Chez qui ne se soucie que de la littéralité d'énoncés heideggeriens, pour les besoins de l'enquête, on peut certes déplorer la surdité mortifère à une parole vivante, mais on pourrait du moins s'attendre à un respect scrupuleux du sens littéral desdits énoncés. Or c'est loin d'être le cas, comme deux ou trois exemples suffiront à l'illustrer, dans l'ouvrage d'E. Faye.

À la fin d'un article intitulé « La question de l'homme et le "principe *völkisch*[36]" », E. Faye cite une phrase extraite d'un cours de Heidegger de 1934 :

> *Wenn das Flugzeug freilich den Führer von München zu Mussolini nach Venedig bringt, dann geschieht Geschichte.*

De portée essentiellement pédagogique, dans le cadre du cours universitaire où elle fut prononcée, cette phrase, qui ne prétendait pas devoir être gravée dans le marbre, a donc toujours un certain succès. Nous accordons volontiers que si Heidegger n'avait écrit que cette phrase, et même seulement la plupart des échantillons qu'E. Faye se plaît à prélever de ses écrits, sa réputation serait usurpée. Dans une note en bas de page, cette citation est traduite en français de la façon suivante :

> Lorsque l'avion a librement conduit le Führer de Munich à Venise pour y rencontrer Mussolini, alors l'histoire s'est historialisée.

C'est là une bien étrange traduction, indépendamment même de sa « langue de bois ». Car le terme *freilich*, très courant en allemand, n'a jamais en allemand moderne le sens de « librement » – même si *frei* veut bien dire « libre » –, mais de « toutefois », voire le sens dialectal (dans le sud de l'Allemagne) de « assurément », « bien sûr », « en fait[37] ». On peut à bon droit s'inquiéter de voir un professionnel de la philosophie

accorder à un simple aéroplane – à savoir, comme disait Descartes, une machine qui se soutient en l'air comme un oiseau, « car les oyseaux mesmes, au moins selon moy », ajoutait-il, « sont de telles machines[38] » – la dimension de la liberté que Descartes se serait refusé à lui attribuer. Ce passage est en outre commenté à contresens lorsqu'il est prétendu que, selon Heidegger, c'est-à-dire selon ses écrits mêmes, de la littéralité desquels nous venons de voir le peu de cas que fait notre enquêteur pris en flagrant délit d'incompétence, « l'avion du Führer, donc un objet technique, peut contribuer à faire advenir l'histoire », sur les chapeaux de roues sans doute, là où Heidegger explique tout au contraire que si l'avion lui-même « entre dans l'histoire », avant de finir peut-être un jour au musée (une certaine ironie de la part de Heidegger n'est sans doute pas à exclure totalement ici), ce n'est pas du fait de la rotation de ses hélices, rotation par laquelle à proprement parler rien n'advient dans la dimension de l'histoire, mais en raison de la qualité de son passager lorsqu'il transporte le chancelier s'apprêtant à rencontrer le Duce – et qui osera soutenir que l'Axe Rome-Berlin est quantité négligeable dans l'histoire du siècle dernier ? Heidegger ne se réfère toutefois, en 1934, qu'à l'*actualité* de la rencontre entre le Führer et le Duce pour autant qu'elle est porteuse d'histoire, c'est-à-dire aussi foncièrement *équivoque*, et non à ce que nous savons à présent, rétrospectivement, en avoir découlé, le sens de l'enquête historique étant, selon la formule de Raymond Aron, « de conserver ou de restituer au passé l'incertitude de l'avenir[39] ».

Toute la page où apparaît, dans l'article mentionné d'E. Faye, cette traduction aussi comique que gravement fautive, sera reproduite à l'identique dans le « copié-collé » de l'ouvrage paru aux éditions Albin Michel (p. 169), à cette différence près que la traduction a soudain changé. Nous y lisons en effet :

> Lorsque l'avion conduit le Führer de Munich à Venise jusqu'à Mussolini, alors advient l'histoire.

L'avion a perdu la liberté qui lui était octroyée, la faute s'est elle aussi envolée. Nous mesurons ainsi toute l'importance de la précision apportée

par E. Faye dans les « Remerciements » exprimés à la fin de son dur labeur : « Les traductions proposées dans ce livre ont bénéficié des conseils et de la relecture d'Angelika Engels et Denis Trierweiler » (p. 536). On voit ainsi comment un ouvrage est *fabriqué*, à partir de pièces détachées recyclables, afin d'alimenter l'industrie du livre, comme un montage de citations plutôt que comme un véritable travail de pensée, dans l'horizon de ce que Heidegger a appelé dans les années 1930 la *Machenschaft*. Nos réviseurs semblent avoir eu fort à faire, peut-être auront-ils un jour l'honnêteté de soumettre au public en l'état, afin de faire avancer le débat, la version qu'il leur a fallu rendre plus présentable.

D'où un second exemple, qui nous incite à suggérer à E. Faye de faire appel aux services de ses réviseurs également pour les traductions de l'allemand proposées dans ses articles : il s'agit toujours du recueil mentionné, *Heidegger et la question de l'humanisme*, où, grâce à l'hospitalité de Bruno Pinchard, éditeur du recueil, on ne trouve pas moins de deux contributions d'E. Faye. L'article visé s'intitule cette fois « Métaphysique et humanisme : raisons cachées d'un déni heideggerien », qui atteste encore le goût que prend l'auteur à décrypter, où l'on trouve l'affirmation suivante : « ... dès *Être et temps*, [...] Heidegger fait sien le mot du comte Yorck sur l'homme de la Renaissance, bon à être enterré[40] ». Comme peut le remarquer tout aussitôt un lecteur attentif, à supposer qu'il soit germaniste, le texte allemand cité dans la note en bas de page ne dit, encore une fois, rien de tel. Le comte Yorck ne parle pas, dans le passage mentionné d'*Être et temps*, de l'homme *de* la Renaissance. Il parle de « l'"homme moderne", c'est-à-dire l'homme *depuis* la Renaissance[41] », ce qui change tout. Un stock de citations étant toujours précieux pour commenter un auteur, cette bévue est reprise dans l'ouvrage, cette fois, d'E. Faye, où nous pouvons lire que tel passage (présenté naturellement comme tout aussi compromettant) de Heidegger « nous rappelle la citation du comte Yorck sur l'homme de la Renaissance "bon à être enterré", reprise par Heidegger dans *Être et temps* » (p. 194). Cette fois, le texte allemand n'est plus cité dans une note en bas de page, si bien que les réviseurs n'ont pu officier. Il faudrait, en outre, examiner quelle est la place de cette citation parmi beaucoup d'autres (trop peut-être) du comte Yorck dans le § 77 d'*Être et temps*,

voire dans le traitement de la question de l'historicité et, plus généralement encore, dans l'économie générale du traité. Toujours est-il que citer un auteur n'est pas nécessairement souscrire à son propos – ou alors, en quel sens comprendre les citations que fait E. Faye de *Mein Kampf ?*

Dernier exemple, enfin, à propos de Paul Celan, et de la rencontre de 1967 entre le poète et le penseur. E. Faye écrit (p. 425) :

> Hermann Heidegger a prétendu que son père n'aurait pas su que Celan était juif. Pourtant, le mot de Martin Heidegger : « je sais tout de lui » prouve le contraire.

Question délicate ici, pour autant qu'elle met en jeu la filiation. Sur la première phrase : donnée sans références, elle a pour but de semer le trouble dans l'esprit du lecteur en faisant porter la suspicion sur un témoin capital. Sur la deuxième phrase : l'inintelligence d'un propos, sur la base d'un manque de familiarité avec la langue allemande, ne constitue pas une preuve, ni même le moindre commencement de preuve. Heidegger n'a jamais prétendu, à notre connaissance, tout savoir de qui que ce soit. Il s'agit là, une fois encore, d'une traduction malencontreuse ou inepte de la phrase fort heureusement restituée en bas de page : « *Ich kenne alles von ihm*... » (dans une lettre adressée le 23 juin 1967 par Martin Heidegger à Gerhart Baumann), Heidegger donnant tout simplement à entendre ici qu'il a lu, voire « dévoré », tous les écrits publiés du poète. Tout savoir sur quelqu'un : toujours le même fantasme policier et inquisitorial. Non pas, donc : « je sais tout de lui » (?), mais : « je connais tout de lui [de cet auteur] ». Aveuglé par sa propre obsession qui l'amène à soupçonner dans tous les écrits de Heidegger des attaques cryptées contre l'appartenance au judaïsme, notre enquêteur n'aura pas saisi que Heidegger signale ici à son correspondant tout l'intérêt qu'il porte aux écrits de Paul Celan, et par là l'estime dans laquelle il tient le poète. Comme il aura « omis » de renvoyer son lecteur à l'étude décisive parue début 2004 sur la question des rapports entre Paul Celan et Martin Heidegger, dont il faut savoir gré à Hadrien France- Lanord[42], y compris dans la bibliographie pourtant assez fournie, visiblement faite pour épater le badaud ou attirer le chaland, qui n'offre de scientificité qu'une

devanture en trompe-l'œil, et dont nombre de titres (par exemple sur l'interprétation heideggerienne de la pensée médiévale) n'ont strictement aucun rapport avec le contenu de l'ouvrage.

Nous n'entendons pas faire ici le relevé exhaustif, qui serait fastidieux, de toutes les traductions fautives ou vicieuses dont l'ouvrage d'E. Faye est émaillé. Là ne se limitent assurément pas les dérapages, même si la nullité du propos ne saurait excuser entièrement celle de nombre de traductions, fussent-elles en grande partie révisées. Mais la question suivante ne peut plus guère être éludée à présent : dans quelle mesure une connaissance aussi grossière de la langue allemande, et si peu soucieuse des égards qui lui sont dus, est-elle compatible avec la prétention affichée de révéler le fin mot de la pensée d'un auteur de langue allemande, sur la base de ses propres écrits en langue originale ?

Parmi d'autres symptômes, tout aussi inquiétants, du mépris dans lequel est tenue la langue de Goethe, nous relèverons pour finir le commentaire d'un passage d'un cours de Heidegger récemment traduit en français, sous le titre *Achèvement de la métaphysique et poésie*[43], où à vrai dire deux cours différents se trouvent conjoints, l'un de 1941-1942 sur la métaphysique de Nietzsche, l'autre de 1944-1945, interrompu par la réquisition de Heidegger dans la milice territoriale (*Volkssturm*), intitulé *Penser et poétiser*. Dans le premier de ces deux cours, Heidegger parle de la « montée en puissance de la monstrueuse défiguration de ce qui est allemand[44] », qui empêche les Allemands d'être « appelés, de par ce qui leur est essentiel, à ouvrir la voie, à partir de ce qui est allemand, à un recueillement sur ce qui est européen... ». Être allemand : rien de racial ou d'aryen – mais être appelé par une tâche à accomplir, relativement à cette « figure spirituelle » qu'est, disait Husserl en 1935, l'Europe ramenée à l'essentiel. Le peuple allemand dont parle Heidegger n'est pas une réalité, ethnique par exemple, car le peuple allemand, en tant qu'il n'est lui-même que pour autant qu'il assume cette vocation sienne – se montrer à la hauteur de la tâche qu'il lui revient d'accomplir – *n*'est au fond *pas encore*. C'est du deuxième cours, sur lequel l'entretien de Heidegger avec les journalistes du *Spiegel*, en 1966, a apporté des précisions[45], que provient la citation suivante de Nietzsche, extraite d'une note de l'été 1885 :

L'Allemagne n’a donné naissance qu’à un seul poète, mis à part Goethe : c’est Heinrich Heine – qui plus est, un juif...

Pour E. Faye, cela ne peut signifier qu’une chose : Heidegger éprouverait un malin plaisir à montrer Goethe en « mauvaise compagnie », afin de le « disqualifier » définitivement au profit exclusif de Hölderlin, dont le nom brille ici par son absence. On ne saurait mieux comprendre à l’envers. Le seul fait que Heidegger cite, en 1944-1945, cette note de Nietzsche donne pourtant à réfléchir. Nietzsche, qui parlait pourtant d’« expulser du pays les braillards antisémites[46] », est alors officiellement encensé et récupéré sans vergogne par l’idéologie du III^e^ Reich, or ce même Nietzsche, Heidegger le souligne ici intempestivement, est celui qui voyait en un poète juif, Heinrich Heine, « le » poète de l’Allemagne. À elle seule, cette citation de Nietzsche montre donc quelque chose qui ne « colle » pas, quelque chose de discordant entre la récupération de Nietzsche – Élisabeth Förster-Nietzsche, pour son quatre-vingt-huitième anniversaire, accueillant Hitler à l’entrée des Archives Nietzsche à la Villa Silberblick, en présence d’un officiel portant un brassard à la croix gammée, Hitler posant devant le buste de Nietzsche, qui n’en demandait pas tant, en 1934[47] – et l’antisémitisme officiel, auquel les sinistres lois de Nuremberg ont donné un fondement légal dès 1935. Tous les cours sur Nietzsche de Heidegger, durant la décennie qui va de la démission du rectorat à la fin de la Seconde Guerre mondiale, constituent presque une œuvre à part entière au sein de l’œuvre intégral, une île insubmersible au sein d’un plus vaste archipel, une confrontation avec Nietzsche qui ne peut que prendre la tournure d’une « explication » avec le national-socialisme, bref, ce que Heidegger lui-même a appelé une « résistance spirituelle », en soulignant l’hostilité de Nietzsche à l’antisémitisme et son attitude positive à l’égard de la Russie[48]. Juifs et Russes sont d’ailleurs associés par Nietzsche dans une phrase qui, lue aujourd’hui, se charge d’une résonance assez terrifiante :

> Un penseur qui prend à cœur l'avenir de l'Europe devra tenir compte dans ses plans aussi bien des Juifs que des Russes, qui désormais sont probablement les deux facteurs qui entreront le plus certainement en jeu dans le grand conflit des forces[49].

Que Hölderlin soit apparu à Heidegger comme « incontournable » n'est pas susceptible d'être compris comme une « disqualification » de Goethe, mais seulement à la lumière notamment d'une élucidation, à laquelle Heidegger a quelque peu contribué, de ce qui se joue avec ce qu'il est convenu d'appeler l'idéalisme allemand, comme de la relation du « pays du soir » qu'est l'Occident comme *Abendland* à la Grèce antique. Et encore moins comme une « disqualification » dont le ressort serait le rapprochement opéré par Nietzsche entre Goethe et Heine.

Le Cours de 1941-1942 sur Nietzsche et les cinq « locutions fondamentales » de sa « métaphysique » (à savoir : la volonté de puissance, le nihilisme, l'éternel retour de l'identique, le Surhomme, la justice), dont *Penser et poétiser* se veut la continuation, dit en conclusion :

> Ce qui se dit dans la pensée des penseurs européens peut historiquement être mis au compte de leur identité nationale, mais ne peut jamais être présenté comme une particularité nationale. La pensée de Descartes, la métaphysique de Leibniz, la philosophie de Hume sont chaque fois européennes [...] La métaphysique de Nietzsche n'est en aucune manière une philosophie spécifiquement allemande[50].

Vouloir opposer Descartes à Heidegger, ou la France à l'Allemagne, c'est décidément rester en dessous de ce qui est en jeu dans la pensée européenne devenue planétaire, c'est rester en dessous de l'enjeu de la pensée, surtout lorsque Descartes est lui-même inscrit, de manière assez inquiétante, « dans cette lignée de la philosophie au service de l'évolution humaine » (p. 515) dont E. Faye appelle de ses vœux la continuation, c'est-à-dire compris à partir d'un fonds idéologique et scientiste, d'une *Weltanschauung* dont la pensée de Heidegger s'est au contraire clairement démarquée dans son « explication » avec le national-socialisme. On ne voit donc pas, dans cette perspective à laquelle on

serait bien en peine de trouver un texte de Descartes y souscrivant, l'utilité de ce que la pensée de Heidegger peut apporter à la collectivité et à « l'évolution humaine ». Le travail philosophique viserait plutôt, selon une formule de Jean Beaufret, à « éveiller en nous le sens de l'inutile[51] ».

NOTE SUR UNE NOTE

Qu'un piètre germaniste se permette d'exclure du « nombre des traductions dignes de ce nom » celle des *Écrits politiques* de Heidegger par François Fédier, parue en 1995 aux éditions Gallimard, mérite que l'on s'y arrête et que l'on y regarde de plus près. Les « trois exemples parmi des dizaines » allégués (p. 108) de traductions n'étant pas « dignes de ce nom » demandent à être brièvement examinés tour à tour.

Il s'agit tout d'abord de la locution « *nationalsozialistische deutsche Arbeiterpartei* » dans l'*Appel au service du travail* lancé le 23 janvier 1934, où Heidegger insiste sur la dimension spirituelle de tout travail[52], lui-même rattaché au *souci*[53] comme structure ontologique primordiale de l'existence humaine. E. Faye, s'improvisant lui-même réviseur, traduit cette locution par le « *Parti des travailleurs* nationaux-socialistes allemands ». Faute de syntaxe, car les adjectifs épithètes ne s'accordent pas avec « travailleurs » mais avec « parti ». En soulignant le mot composé *Arbeiterpartei* (« parti des travailleurs »), en écrivant en toutes lettres ce qui s'abrège dans le sigle NSDAP, Heidegger donne précisément à entendre *autre chose* que la référence déférente ou obséquieuse à un parti politique auquel son propos refuse justement de s'inféoder. Le « parti des travailleurs » non seulement ne se confond pas avec le parti qu'est le NSDAP, mais encore n'est pas nécessairement, en tant que tel, un parti nazi. Le *parti* des travailleurs ne se confond pas avec le *Parti*, quel qu'il soit, qui se réclame des travailleurs – c'est au traducteur qu'il revient, le cas échéant, de faire ressortir, par l'usage ou non de la majuscule initiale, la différence entre deux acceptions d'un même terme, audible mais invisible en allemand moderne, où tous les substantifs prennent une majuscule. *Die Partei* peut être le parti ou le Parti. Rappelons que, en 1932 encore, l'*Arbeiterführer*, c'est Ernst Thälmann[54], le chef du KPD. Enfin, *Nationalsozialismus* et l'adjectif

correspondant, qui reflète « l'idée d'unir le national et le social », idée alors « fort répandue dans les milieux provenant originairement aussi bien de la droite que de la gauche[55] », est un terme dont la traduction ne va pas de soi. « En France », nous dit Pierre Ayçoberry, « on hésitera longtemps entre "socialisme allemand", grammaticalement correct mais qui choque les oreilles de gauche, et "national-socialisme". Ce dernier finira par l'emporter, mais, nous dit un germaniste [J.-N. Neveux], c'est "une étrange et indéracinable erreur[56]"... » C'est riche de tous ces aperçus que F. Fédier peut donc traduire la locution incriminée par « le parti des travailleurs qu'est le socialisme national allemand » – qu'il est du moins appelé à être s'il sait se situer ou se hisser à la hauteur de la dimension spirituelle du travail – traduction qui permet précisément d'éviter la « langue de bois », d'échapper au syntagme figé là où il ne s'agit pas de la réalité insalubre du NSDAP. Il s'agit bel et bien d'échapper, et d'inviter ceux auxquels l'*Appel* est lancé à échapper à une vision étroitement *partisane*.

Deuxième exemple : la traduction de *Gleichschaltung*, au moins dans certains contextes, par « mise en harmonie » (plutôt que par « mise au pas »), au sens de l'« harmonisation » (par exemple des études universitaires européennes) dont on parle tant aujourd'hui, permet de réentendre un mot de la langue commune autrement que comme un slogan. Il y a donc un problème de la traduction. Mais pour E. Faye, le problème philosophique de la traduction ne se pose pas. Le présupposé des analyses d'E. Faye, c'est que la clef des écrits de Heidegger se trouverait dans les documents d'époque conservés dans les archives nazies, sans que ce présupposé lui-même soit jamais interrogé, encore moins remis en question. Alors l'enquête peut commencer, mais elle ne trouvera jamais que ce qu'elle mérite de trouver, et rien d'autre. Si d'aventure Heidegger prenait explicitement ses distances avec les « codes » linguistiques imposés par la *Lingua Tertii Imperii*, comme on s'en aperçoit en le lisant, s'il n'en reprend certains termes que pour mieux les subvertir ou les restituer à la langue commune, c'est alors toute l'enquête qui tourne à vide, et pour cette raison s'emballe. Le moindre *écart* entre la langue de Heidegger et la phraséologie officielle est donc par principe inaperçu ou passé sous silence, car il suffit à ruiner le fragile montage sur

lequel s’appuie toute l’entreprise de dénigrement, que la moindre chiquenaude suffit à faire s’effondrer.

D’où, et c’est le troisième exemple, le passage suivant où E. Faye écrit : « Quant au titre du discours de rectorat, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, *L'affirmation de soi de l’Université allemande*, il est rendu [par F. Fédier] par *L'Université allemande envers et contre tout elle-même*, afin de faire croire au lecteur que ce discours, qui préconise l’introduction du principe du Führer à l’Université et l’incorporation de celle-ci à l’État nazi, ferait œuvre de résistance. » La « vraie » traduction, la traduction enfin « digne de ce nom », c’est, on le voit, celle qui ne pose *aucun* problème, c’est l’ensemble des mots français dont il suffit de faire suivre, autant que possible dans le même ordre, le titre allemand en se fiant aux dictionnaires d’usage courant. Nous sommes ici dans le délire positiviste qui s’imagine qu’une traduction « digne de ce nom » est celle qui n’est en rien *interprétative*, dans la méconnaissance obstinée et obtuse de la dimension herméneutique du travail philosophique. Autrement dit : Héraclite soutient que « la nature aime à se cacher » (fragment 123) et n’a jamais dit autre chose. Pareille conception revient à *se dérober* face à ce qu’Antoine Berman a appelé « l’épreuve de l'étranger[57] », en une dérobade face à la *tâche* du traducteur. « L'affirmation de soi » ne signifie pas grand-chose en français. En outre : le *Discours de rectorat* ne « préconise » nullement « l’introduction du principe du Führer à l’Université » – ce que fait en revanche E. Faye en voulant en évincer Heidegger ! – la proposition relative où ce cliché se voit réitéré n’ouvrant même pas la possibilité d’une discussion sur ce point. Dans le discours de rectorat, le terme *Führer* apparaît bien, mais toujours au pluriel. Il s’agit bel et bien pour Heidegger de revendiquer le caractère autonome ou autocéphale de l’Université, à elle-même son propre chef, en soulignant effectivement qu’il n’y a de sens à se laisser guider que si la résistance (*Widerstand*)[58] est accordée à ceux qui se laissent guider, et ne sont justement pas des « suiveurs ». C'est là la négation du *Führerprinzip*. Merleau-Ponty disait : « Socrate a une manière d’obéir qui est une manière de résister[59]. » La traduction « digne de ce nom » dont parle E. Faye est donc bien celle qu’offusque la mise en

lumière de ses propres présupposés, en ce qu'elle méconnaît sa propre nature interprétative.

UNE ENQUÊTE DE MORALITÉ

L'enquête ne vise pas seulement toutefois à ajuster de gré ou de force les écrits de Heidegger à une grille de lecture préétablie, c'est dans les moindres recoins de sa correspondance officielle que Heidegger se voit épié, espionné, qu'il se voit suivi, poursuivi. Car non content de relever tout ce qui est répréhensible dans les écrits de Heidegger, notre enquêteur tient aussi à réprimander Heidegger pour sa « conduite » (p. 103). Exemple : que le recteur Heidegger intercède en faveur de deux professeurs juifs de renommée internationale, le philologue Eduard Fränkel et le chimiste hongrois Georg von Hevesy, que le régime menaçait de révoquer, sans pour autant se jeter dans la gueule du loup, c'est-à-dire, sachant à qui il a affaire, en faisant mine d'approuver « la nécessité de l'application inconditionnelle de la Loi sur la restauration de la fonction publique[60] » afin d'inciter le fonctionnaire zélé auquel il s'adresse à fermer les yeux sur l'entorse qu'il est précisément en train de lui demander de faire à cette « loi » – nous écrivons ici *loi* entre guillemets, dans l'esprit de la remarque de saint Thomas d'Aquin qui se refuse à appeler « loi » (digne de ce nom) une loi inique, contrevenant au *jus naturale*, qu'il convient à ses yeux d'appeler non pas *lex* mais *legis corruptio*[61] – cela ne correspond assurément pas à l'image qu'E. Faye cherche à imposer de Heidegger. Alors que faire ? Lire ces lignes comme les a lues le fonctionnaire zélé et abusé, se mettre sans vergogne « dans la peau » du fonctionnaire nazi en épousant ses catégories mentales. C'est ainsi que, négligeant entièrement ce contexte, E. Faye ose soutenir que « Heidegger approuve donc explicitement la nouvelle législation antisémite » (p. 75) au moment même où il montre le peu de cas qu'il fait des circulaires officielles et ne montre patte blanche que pour assurer le succès de l'opération : qu'une nouvelle injustice ne soit pas commise envers ces deux savants. Notre enquêteur serait-il naïf au point de croire que Heidegger aurait pu obtenir gain de cause, dans son intercession en faveur de ces deux savants, en notifiant bien aux autorités sa

désapprobation de la mesure au nom de laquelle ils étaient alors menacés de révocation ? Ou bien eût-il préféré voir ces deux savants révoqués, afin de mieux pouvoir accuser le recteur Heidegger de n'avoir rien tenté ?

Drapé dans la toge candide et immaculée de l'enquêteur, E. Faye s'évertue à mettre en lumière toutes les turpitudes supposées de son personnage peu recommandable, sans se méfier assez peut-être de l'analogie que présente dès lors son discours avec celui de cette « putain à cinq francs » dont parle Baudelaire, que faisait rougir la nudité des statues du musée du Louvre. Aussi nous semble-t-il préférable, plutôt que d'accompagner plus avant notre enquêteur dans son enquête de moralité, de fausser compagnie à cette investigation en laissant la parole au poète :

Tous les imbéciles de la Bourgeoisie qui prononcent sans cesse les mots : « immoral, immoralité, moralité dans l'art », me font penser à Louise Villedieu, putain à cinq francs, qui m'accompagnant une fois au Louvre, où elle n'était jamais allée, se mit à rougir, à se couvrir le visage, et me tirant à chaque instant par la manche, me demandait, devant les statues et les tableaux immortels, comment on pouvait étaler publiquement de pareilles indécences[62].

Il semble que *l'étalage* de l'*Édition intégrale* de Heidegger provoque parfois, encore de nos jours, des réactions de ce genre.

LE MOT DE LA FIN

Nous avons pu relever, dans les écrits d'E. Faye, nombre d'entorses assez graves à la déontologie minimale de tout travail philosophique digne de ce nom, à commencer par la probité philologique hors de laquelle on ne sait plus de quoi on parle au juste. Tout cela se résume sous le nom d'*imposture*. On peut se demander ce qu'il reste de Heidegger lorsque se trouvent entièrement ignorées les dimensions *ontologique*, *phénoménologique*, *herméneutique*, *sigétique* et *poétique* de sa pensée. Nous n'avons pas voulu relever le pire. « Il ne faut pas, disait Aristote, examiner toute thèse, ni tout problème, mais seulement au cas où la difficulté est proposée par des gens en quête d'arguments, et non

pas quand c’est un châtiment qu’elle appelle, ou quand il suffit d’ouvrir les yeux[63]. »

Camper obstinément sur la position d’un rejet de Heidegger, sur la base de textes falsifiés et d’interprétations fallacieuses, au nom d’un antinazisme affiché qui partage nombre de procédés douteux avec les détracteurs de Heidegger sous le III[e] Reich, revient à se mettre en assez fâcheuse posture. Après la condamnation de Socrate, l’excommunication de Spinoza, c’est aujourd’hui à Heidegger que revient l’honneur d’être mis sur le banc des accusés, jugé pour les travers prétendus de sa pensée et de sa « conduite », sous les traits d’un corrupteur de la jeunesse exerçant des ravages jusque « dans nos lycées et dans nos khâgnes » (p. 501) – c’est dire. L'œuvre de Heidegger se voit donc exclue de « la philosophie au sens profond du terme », à laquelle elle n’a du reste « jamais appartenu » (p. 484).

Le mot de la fin, ou presque, de cette enquête menée au pas de charge, dont nous voyons à présent à quel point elle relève du mauvais roman, est précisément le passage où E. Faye éclaire enfin son lecteur presque parvenu au bout de ses peines – nous sommes alors en effet à la page 516 du volume – sur ce qu’est « la philosophie au sens profond du terme » : « La philosophie a pour vocation de servir l’évolution de l’homme », nous est-il dit doctement. Tout cela, donc, pour souscrire à une doctrine darwinienne et hitlérienne de l’*évolution* ! Pour aboutir à ce pseudo-concept d’évolution, au sujet duquel Étienne Gilson avait noté qu’il « a surtout rendu le service de masquer l’absence d’une idée[64] ». Sans doute est-ce la raison pour laquelle on en parle tant. « Une évolution », notait Charles Péguy, « comme on dit un peu sottement, employant inconsidérément, par un abus lui-même incessant, un des mots du langage moderne qui est devenu lui-même le plus lâche[65]. » Heidegger rejeté pour cause de nazisme viscéral et impénitent au nom d’une saine doctrine de l’évolution propre à mener l’espèce humaine vers un avenir radieux ! Comment ne pas voir que la fable que nous conte E. Faye est celle de l’arroseur arrosé ? *De te fabula narratur !* C'est contre le caractère funeste du darwinisme, notamment du « darwinisme social », matrice des régimes totalitaires en leurs versions respectivement liquidatrice et exterminatrice dans la *sélection* des espèces sociales ou

raciales, que Heidegger mettait en garde les auditeurs, en 1935, de son cours sur deux hymnes de Hölderlin[66]. Histoire, destin, développement, progrès, évolution – tout en vient à se confondre et à se mélanger ici en une bouillie conceptuelle, au mépris de la « spécificité irréductible de l'histoire humaine[67] », celle-là même que sous le nom, hérité de Hegel et Schelling, de *Geschichtlichkeit*, a tenté d'explorer *Être et temps*, quitte à s'attarder sur la correspondance entre le comte Yorck et Dilthey et sur ce qu'il est advenu de l'homme *depuis* la Renaissance. La « dimension propre de l'histoire », comme dit encore Raymond Aron, ne se confond justement pas avec cette « série de transformations comparables à celles des espèces animales et susceptibles d'être rangées en un ordre temporel [comprendre : chronologique][68] » qu'est l'évolution.

Emmanuel Faye souscrirait sans doute, dans le flou des présupposés jamais explicités qui sont les siens, autrement dit à partir de la *Weltanschauung* darwino-hitlérienne dont il parvient d'autant moins à se déprendre que celle-ci demeure ininterrogée et qu'il tente de la faire passer pour philosophie, à l'aune de laquelle pourrait être jugée, et condamnée sans appel, la pensée de Heidegger, sans doute souscrirait-il volontiers, disions-nous, à l'idée, souvent tenue aujourd'hui encore pour fort respectable, selon laquelle « il n'y a pas d'attitude digne de ce nom qui ne soit susceptible de trouver son ultime justification dans l'utilité de ce qu'elle peut apporter à la collectivité ». Cette déclaration n'est évidemment pas de Baudelaire, qui, face à ce qu'il appelait l'« épaisseur de vulgarité[69] » de son siècle, avait su dire : « Être un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux[70]. » Cette déclaration, qui est en fait d'Hitler, dans un discours tenu le 30 janvier 1939 devant le Reichstag, est citée, analysée, décortiquée et récusée par Heidegger dans ce qui fait immédiatement suite aux *Beiträge zur Philosophie*, à savoir l'ensemble des textes de 1938-1939 publiés en 1997 sous le titre *Besinnung*[71].

Pour revenir à Heidegger : la publication du pamphlet d'E. Faye, moins inquiétante au fond que le soutien empressé dont elle a bénéficié, ne constitue assurément pas un événement philosophique, à la différence de la traduction mentionnée du tome 50 de l'*Édition intégrale* par A. Froidecourt. Que non pas le contenu de ce tome 50 mais le pamphlet d'E.

Faye ait défrayé la chronique et « alimenté le débat philosophique » en dit long, non seulement sur les gazettes, mais sur notre temps ou notre pays. Dans le second des deux cours réunis dans ce volume, mais où il est encore question de Nietzsche, Heidegger se demande, à propos de la pensée de Nietzsche, quel sens il y a à « rejeter une pensée essentielle », en ayant pris soin de préciser au préalable que les rejets dont une pensée essentielle peut faire l'objet « n'atteignent jamais que des élaborations en trompe l'œil[72] ». Un épouvantail n'épouvante jamais que les moineaux qui se laissent par lui effaroucher. Que des entreprises polémiques se déchaînent, sans raison garder, aussi frénétiquement qu'elles le voudront, contre l'épouvantail qu'elles se seront fabriqué en guise de *Scheingebilde*, d'élaboration en trompe l'œil, jamais elles n'atteindront, en leur *hybris*, ce qu'elles enragent de ne pas parvenir à rejoindre. Au lecteur de déterminer où est l'épouvantail, où la pensée. De préférer le mauvais roman ou la vérité. Car il y va de notre liberté intérieure, et même de la liberté tout court.

1 E. Faye, *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 264.

2 R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, 1961, deuxième édition révisée, 1964, Paris, Plon, p. 31.

3 « New Crusades against Heidegger – II : The Genealogy of a Mystification – from Ernst Krieck to Victor Farias », in *Heidegger Studies*, Berlin, Duncker et Humblot, 1998, vol. 14, pp. 45-64.

4 G. Granel, « Les années 30 sont devant nous », in *Études*, Paris, Galilée, 1995, pp. 67-89.

5 Nous ne pouvons entrer ici dans la question des « dommages collatéraux » infligés par le pamphlet d'E. Faye, de manière, encore une fois, bien expéditive. Nous nous contenterons de rappeler le jugement que portait sur Ernst Jünger Hannah Arendt, étrangement absente de tout l'ouvrage (à l'exception d'une seule référence p. 61 ; aucune mention dans la Bibliographie des lettres échangées avec Heidegger entre 1925 et 1975), dans un article de 1950 : « Le *Journal de guerre* d'Ernst Jünger apporte sans doute le témoignage le plus probant et le plus honnête de l'extrême difficulté que rencontre un individu pour conserver son intégrité et celle de ses critères de vérité et de moralité dans un monde où vérité et moralité n'ont plus aucune expression visible. Malgré l'influence indéniable des écrits antérieurs de Jünger sur certains membres de l'intelligentsia nazie, lui-même fut du début jusqu'à la fin un antinazi actif et sa conduite prouve que la notion d'honneur, aujourd'hui quelque peu désuète mais jadis familière aux officiers prussiens, suffisait amplement à la résistance individuelle » (*Penser l'événement*, recueil d'articles traduits sous la direction de Claude Habib, Paris, Belin, 1989, p. 66).

6 J. Habermas, *Das Absolute in der Geschichte*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Bonn, Bonn, H. Bouvier und Co. Verlag, 1954, p. 425 : « *Prof. [Erich] Rothacker und Prof. [Oskar] Becker verdanke ich in erster*

Linie meine philosophische Ausbildung. » / « C'est aux Prof. E. Rothacker et O. Becker que je suis redevable en premier lieu de ma formation philosophique. »

7 V. Farias, *Heidegger et le nazisme*, trad. M. Benarroch et J.-B. Grasset, Paris, Verdier, 1987.

8 Cf. *Japan und Heidegger*, herausgegeben im Auftrag der Stadt Meßkirch von Hartmut Buchner, Sigmaringen, Thorbecke Verlag, 1989.

9 F. Schleiermacher, « Abrégé de l'herméneutique de 1819 », in *Herméneutique*, trad. Christian Berner, Paris, Éd. du Cerf, 1987, p. 123.

10 G.W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, t. 5, p. 98.

11 J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Paris, Denoël, 1971, p. 147 ; rééd. sous le titre *De l'existentialisme à Heidegger*, Vrin, 1986, p. 101.

12 M. Heidegger, *Gesamtausgabe* [*Édition intégrale*], Francfort, Klostermann [noté par la suite : GA], t. 59, p. 4.

13 *Le Monde* du 17 juin 2005, qui se fait l'écho d'une pétition dans laquelle les signataires s'émeuvent de la « diffamation » dont serait l'objet non pas Heidegger

mais son détracteur ! Rappelons que la diffamation est en France un délit. Elle relève à ce titre non pas d'une pétition, mais des tribunaux, auxquels il appartient de déterminer si le délit est constitué et, le cas échéant, de le sanctionner.

14 M. Buber, *Judaïsme*, trad. Marie-José Jolivet, Paris, Verdier, coll. « Les Dix Paroles », 1982, p. 14. Nous soulignons.

15 F. Rosenzweig, *Foi et savoir*, trad. G. Bensussan, M. Crépon et M. de Launay, Paris, Vrin, 2001, p. 234.

16 Fichte, *Fichtes Werke* (herausgegeben von Hermann Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, t. VII, p. 381 ; *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, Huitième Discours, pp. 170-171). Rappelons cette définition :

« Voilà ce qu'est, au sens le plus élevé du mot, un peuple vu dans la perspective d'un monde spirituel : c'est un ensemble d'hommes vivant en société, se reproduisant sans cesse par eux-mêmes, spirituellement et naturellement, obéissant à une certaine loi particulière d'après laquelle le divin peut s'épanouir au sein de cette communauté. »

La *reproduction* ou *Erzeugung* évoquée par Fichte pourrait être rapprochée de cette *Zeugung* (génération ou engendrement) dont F. Rosenzweig fera une sorte de signature du judaïsme, en l'opposant à la modalité du témoignage (*Zeugnis*) selon lequel s'atteste la foi chrétienne – cf. F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1988, pp. 379-380 ; *L'étoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982, p. 404.

17 V. Klemperer, LTI – *Notizbuch eines Philologen*, Leipzig, Reclam Verlag, 1975.

18 F. Rosenzweig, *L'Écriture, le Verbe et autres essais*, trad. J.-L. Évard, Paris, P.U.F., 1998, p. 25 ; voir aussi, à cette même page, la note embarrassée du traducteur, qui a du moins l'intérêt de reconnaître que F. Rosenzweig « fait usage de l'élément *völkisch* » « en concurrence [...] avec les avant-gardes de l'antisémitisme allemand... ». Si cette possibilité de soustraire un mot de la langue à l'usage qu'en fait la propagande est reconnue à F. Rosenzweig, pourquoi ne le serait-elle pas, sauf pétition de principe, à Heidegger ?

19 L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. de l'anglais par Monique Nathan et Éric de Dampierre, Paris, Flammarion, 1986, p. 51.

20 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, p. 117.

21 Sur l'histoire de ce terme depuis Kant, la courbe et la diversité de ses acceptions, le lecteur trouvera de plus amples indications dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil/Le Robert, 2004, *s.v.*

22 *Vertauschte Fronten*, *in* F. Rosenzweig, *Gesammelte Schriften*, La Haye, 1974-1984, t. III, p. 236 ; trad. par Marc de Launay, « Fronts inversés », *in* revue *Philosophie*, Minuit, n° 18, printemps 1988, pp. 89-92.

23 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, éd. F.-W. von Herrmann, GA 3, 1991), p. 284.

24 E. Husserl, Husserliana, t. VI (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*), respectivement pp. 318 et 321 ; trad. P. Ricœur, Paris, Aubier bilingue, 1977, respectivement pp. 26 et 36. Pour l'expression « zoologie des peuples » (*Zoologie der Völker*) citée plus haut : p. 320 ; trad. citée p. 32.

25 Cf. Joseph Rovan, « Le 1er décembre 1936 », in *Dix leçons sur le nazisme*, sous la direction d'Alfred Grosser, Paris, Fayard, 1976, rééd. Complexe, Bruxelles, 1984, pp. 111-112 :

« Ce fut une ruée. Soudain, dans les classes des lycées et collèges, les bancs se couvrirent d'uniformes bruns. *Aufbruch*, *Umbruch*, soulèvement, départ, transmutation, rupture, ces mots qui sonnaient avec un retentissement si puissant aux oreilles habituées aux chants et aux poèmes de la *Jugendbewegung* parurent soudain s'incarner dans un événement historique sans précédent. »

Rappelons que la loi du 1er décembre 1936, préparée par Baldur von Schirach, est la « Loi sur la Jeunesse hitlérienne », imposant le regroupement au sein de la *Hitlerjugend* de « la jeunesse allemande tout entière à l'intérieur du territoire du Reich » (article I).

26 F. Hölderlin, *Der Rhein*.

27 M. Heidegger, GA 42, p. 32 ; cf. trad. J.-F. Courtine (modifiée), *Schelling – le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 43.

28 GA 24, p. 16.

29 Schelling, *Schellings Werke*, éd. Schröter, Munich, Beck et Oldenbourg, 1927 *sq.*, t. II, p. 271 ; trad. F. Fischbach et E. Renault : *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*, p. 171. Heidegger se réfère à ce passage de Schelling en GA 24, p. 6; trad. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21.

30 N. Mandelstam, *Contre tout espoir. Souvenirs*, t. II, trad. du russe par Maya Minoustchine, Paris, Gallimard, 1974, p. 57.

31 A. Soljénitsyne, *L'Archipel du Goulag*, t. III, trad. par J. et G. Johannet, Paris, Seuil, 1976, p. 386. Les termes soulignés le sont par l'auteur.

32 M. Heidegger, GA 16, p. 100 : *deutscher Bolschewismus*. On sait que les travaux d'Ernst Nolte, mais aussi ceux de François Furet, explorent en ce sens l'histoire du siècle dernier.

33 P. Ricœur, *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1993, p. 63.

34 M. Heidegger, GA 12, pp. 229-257 ; trad. François Fédier, « Le chemin vers la parole », in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 227-257. Rappelons que la parole se dit comme jeu dans le russe *iazik*, comme dans le breton *yezh*, auxquels se rattachent également, dans la grande famille des langues indo-européennes, le latin *iocus* et l'anglais *joke*.

35 S. Mallarmé, Avant-dire au *Traité du Verbe* de René Ghil, in *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1945, p. 857.

36 In *Heidegger et la question de l'humanisme*, recueil édité sous la direction de Bruno Pinchard, Paris, P.U.F., coll. « Themis », 2005, p. 326.

37 Dans l'édition pirate du cours de Heidegger établie par Victor Farias, nous lisons une phrase un peu différente : « *Allerdings wenn dieses Flugzeug den Führer zu Mussolini bringt, dann geschieht Geschichte* », in *Logica – Lecciones de M. Heidegger* (semestre verano 1934) en el legado, de Helene Weiss, Introd. y trad. de V. Farias, Madrid, Anthropos, Editorial del Hombre, Ministerio de Educación y Ciencia, 1991, p. 40. Mais le sens est le même.

38 R. Descartes, lettre à Mersenne du 16 août 1640, édition Adam-Tannery des *Œuvres* de Descartes, t. III, pp. 163-164.

39 R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Paris, Gallimard, 1986, p. 224, où se trouve également cette formule saisissante : « La rétrospection crée une *illusion de fatalité* qui contredit *l'impression contemporaine de contingence*. » Rappelons que cette

thèse de R. Aron a été soutenue, en mars 1938, quelques jours après l'*Anschluss* de l'Autriche. Deux ans auparavant, au moment de la remilitarisation de la Rhénanie, Alain écrivait (le 10 avril 1936) : « Hitler, l'homme qui rassemble un peuple, le remet debout, et le persuade de ne rien craindre, c'est exactement ce que l'on nomme un grand patriote et un grand homme, dans tous les temps et dans tous les pays » (*Propos*, t. I, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1308). A-t-on bien mesuré tous les ravages exercés par Alain et ses disciples dans l'enseignement de la philosophie, jusque dans nos lycées et dans nos khâgnes ?

40 *Heidegger et la question de l'humanisme*, *op. cit.*, p. 42.

41 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 77 (= GA 2, p. 529) : *Der « moderne Mensch », das heißt der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden*. Traduction François Vezin (*Être et temps*, Gallimard, 1986) : « L'"homme moderne", c'est-à-dire l'homme depuis la Renaissance, me semble prêt à être enterré. »

42 H. France-Lanord, *Paul Celan et Martin Heidegger – le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard, 2004.

43 M. Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005. Il s'agit du tome 50 de l'*Édition intégrale* des écrits de Heidegger.

44 GA 50, p. 12 : *das mächtig gewordene Unwesen des Deutschen* ; trad. fr. citée, p. 135.

45 M. Heidegger, *Écrits politiques*, trad. François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 225 : « En tête de liste de ceux dont on pouvait tout à fait se passer [dans le corps enseignant] fut nommé Heidegger suivi de G. Ritter. Pendant le semestre d'hiver 1944-1945, après l'achèvement des travaux de fortification sur le Rhin, je fis un cours portant le titre *Poésie et pensée* (*Dichten und Denken*), la continuation en quelque sorte de mon cours sur Nietzsche, c'est-à-dire de l'explication avec le national-socialisme. Après la deuxième leçon, j'ai été enrôlé dans la milice populaire (*Volkssturm*) ; j'étais le plus âgé parmi les appelés du corps enseignant. »

46 F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 251, éd. Colli et Montinari, des *Werke* de Nietzsche (*Kritische Ausgabe*), Berlin, W. de Gruyter.

47 Selon les légendes des photographies reproduites dans le livre de H. F. Peters, *Nietzsche et sa sœur Élisabeth*, trad. de l'anglais par Monique Poublan, Paris, Mercure de France, 1978.

48 M. Heidegger, Lettre du 4 novembre 1945 au rectorat académique de l'université Albert-Ludwig, *in* Cahier de l'Herne *Martin Heidegger*, sous la direction de Michel Haar, Paris, éditions de l'Herne, 1983, p. 102.

49 F. Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 251, *op. cit.*, t. VI 2, pp. 201-202 ; trad. Cornélius Heim, *in* F. Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, t. VII, p. 170.

50 GA 50, p. 81 ; trad. citée, p. 93.

51 J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. IV, Paris, Minuit, 1985, p. 73.

52 GA 16, pp. 238-239.

53 GA 16, p. 205.

54 G. Goriély écrit dans *Hitler prend le pouvoir*, Bruxelles, éd. Complexe, 1985, p. 80 : « ... le Maurice Thorez allemand, c'est Ernst Thälmann. Il est l'*Arbeiterführer*, le Führer [à savoir : le guide, le dirigeant, le chef] des ouvriers. » Simone Weil notera à ce sujet (dans le volume publié sous le titre *Écrits de Londres*, Paris, Gallimard, coll. « Espoir », 1957, p. 144) : « Combien de fois, en Allemagne, en 1932, un communiste et un nazi, discutant dans la rue, ont été frappés de vertige mental en constatant qu'ils étaient d'accord sur tous les points ! »

On peut noter au passage que le terme *Führer* véhicule en France un certain nombre de clichés, en réveillant de vieux démons germanophobes, quand il serait parfois ridicule de ne pas le traduire. Lorsque, par exemple, Heinrich Blücher parle dans une lettre à Hannah Arendt (en date du 5 avril 1961) du « Führer Ben Gurion », il ne s'agit évidemment pas de comparer Ben Gourion à Hitler (auquel Sartre eut l'indécence de comparer de Gaulle), et il serait parfaitement ridicule de « traduire » en l'occurrence par : « le Führer Ben Gourion ». Lorsque le même épistolier évoque, dans une autre lettre à la même correspondante (en date du 25 mai 1958), « nos Führer Eisenhower et Dulles », il parle, le plus naturellement du monde en allemand, de dirigeants (Hannah Arendt/Heinrich Blücher, *Briefe 1936-1968*, Munich, Piper Verlag, 1996, respectivement pp. 517 et 467). Il ne suffit donc pas de se complaire à écrire que, par exemple, « le Führer » – arrêt sur image – a pris l'avion pour rencontrer Mussolini pour qu'aussitôt, par une sorte de réflexe conditionné, une sorte de film d'horreur se mette en route.

55 G. Goriély, *op. cit.*, p. 32.

56 P. Ayçoberry, *La question nazie – Les interprétations du national-socialisme 1922-1975*, Paris, Seuil, 1979, p. 19.

57 A. Berman, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard, 1984, qui montre et étudie notamment comment, « au XX^{e} siècle, la traduction est entrée dans l'horizon philosophique comme une *question* explicite et cruciale » (pp. 295-296).

58 M. Heidegger, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 109.

59 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 41.

60 M. Heidegger, GA 16, pp. 140-141.

61 Saint Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, Ia IIæ, q. XCV, art. II ; cf. aussi IIa IIæ, q. LV, art. V.

62 Ch. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1300.

63 Aristote, *Topiques*, I, chap. 11, 105 a 3-5 (trad. J. Tricot).

64 É. Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 1971, p. 144.

65 Ch. Péguy, *Œuvres en prose complètes*, t. III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1992, p. 549.

66 GA 39, p. 294 ; *Les hymnes de Hölderlin :* La Germanie *et* Le Rhin, trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 269.

67 R. Aron, *Introduction à la Philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 44.

68 R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, *op. cit.*, p. 5.

69 Ch. Baudelaire, « Préface des *Fleurs* », in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1961, p. 185.

70 Ch. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, *op. cit.*, p. 1274.

71 M. Heidegger, GA 66 (*Besinnung*), p. 122.

72 M. Heidegger, GA 50, p. 98 : « *inwiefern diese Ablehnungen nur ein Scheingebilde treffen* »; trad. citée, p. 111.

ANNEXE

Ci-dessous se trouve intégralement reproduit le texte d'une lettre que j'ai adressée le 29 mars 2005 à M. Roger-Pol Droit, à la suite de sa recension de l'ouvrage d'E. Faye. Ni le destinataire de cette lettre ni le directeur de la rédaction du Monde des Livres*, auquel elle était conjointement adressée, n'ont daigné en faire état, ni non plus lui répondre. Aucune réaction critique n'ayant été publiée dans les colonnes du* Monde*, force nous est de prendre acte de ce phénomène de censure. Il sera bon à l'avenir de tenir compte de cette nouvelle donne dans le débat intellectuel français, s'il en est encore un.*

Monsieur,

Vous écrivez dans *Le Monde des Livres* du 25 mars dernier que Heidegger aurait soutenu que « ceux qui sont morts en masse ne sont pas vraiment morts ». La conférence de Brême de 1949 à laquelle vous vous référez ne dit rien de tel. Elle dit même tout le contraire. Heidegger y affirme (p. 56 du tome 79 de l'*Édition intégrale* de ses écrits), à propos de « la détresse d'effroyables morts innombrables, en masse », qu'elles furent des *ungestorbene Tode*, à savoir (l'expression, difficilement traduisible en français, étant rendue ici par une périphrase) : « des morts auxquelles n'aura même pas été accordée la possibilité de (se) mourir ». À l'arrière-plan, il y a bien sûr toute l'analyse que fait Heidegger de « l'être-vers-la-mort » dans les § 47 à 53 d'*Être et temps*, dont vous semblez ignorer l'existence.

Non pas, donc, « pas vraiment morts », comme vous l'écrivez entre autres insanités en agitant allégrement le spectre du négationnisme, mais morts par deux fois en quelque sorte, du fait d'une entreprise criminelle doublement mortifère. La lecture de Primo Levi, que je ne saurais trop vous conseiller, pourrait éclairer sur ce point votre lanterne.

Sans me prononcer sur le reste de votre article, de même farine, ni sur la campagne de diffamation ou, comme vous voudrez dire, le lynchage médiatique de Heidegger auquel vous vous livrez avec tant

d’acharnement et tant d’ignare complaisance depuis tant d’années, au plus grand mépris de vos lecteurs comme de l’élémentaire vérité, je vous souhaite d’être capable d’une rétractation faute de laquelle votre diffamation ne mériterait décidément plus d’autre nom que celui d’abjection.

Pascal DAVID

Professeur de philosophie

Université de Brest

N. B. : La phrase allemande, dans le texte que vous n’aurez sans doute pas eu le loisir de consulter, est la suivante : « *Massenhafte Nöte zahlloser, grausig ungestorbener Tode überall...* »

HADRIEN FRANCE-LANORD

« Comme le lierre... » Remarques sur le défaut de méditation de notre temps

... le bâillon d'une inquisition insensée – qualifiée de connaissance – et d'une sensibilité exténuée, illustration de notre temps...
René Char[1]

QUELQUES PRINCIPES POUR BIEN CALOMNIER

À lui seul, le titre du pamphlet d'E. Faye récemment paru révèle un curieux non-sens : *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*. Quelle étrange idée de la philosophie l'auteur a-t-il pour croire que le nazisme puisse s'introduire *en* elle ? Comme si la philosophie pouvait devenir le lieu où, à l'insu de la majorité des lecteurs, un dangereux virus se propagerait ; comme si, les textes de la philosophie ne se suffisant pas eux-mêmes, il était besoin, au nom de la sécurité du plus grand nombre, d'instaurer une surveillance exégétique, et même, en l'occurrence, un véritable code d'accès à des textes dont la puissante autant qu'invisible « dangerosité » (p. 515) risquerait de nous amener à « de nouvelles entreprises de destruction complète de la pensée et d'extermination de l'homme » (p. 518). Le diable est parmi nous, la menace ne fut jamais aussi grande, l'apocalypse nous guette, etc. – c'est le discours alarmiste et le ton apocalyptique de ces pages qui tentent de justifier l'instruction d'un procès contre la pensée d'une violence sans précédent. Nous ne nous méfierons jamais assez des bonnes intentions, des professions de foi bien-pensantes, des marchands de rédemption et des promesses de sécurité totale – c'est à cette évidence qu'on est immédiatement ramené après avoir refermé le pamphlet. Soyons pourtant sans crainte pour la pensée, car personne ne s'y trompe vraiment, et la philosophie elle-même, à l'endroit précis de sa naissance, dans le *Phèdre*,

nous a d’emblée mis en garde contre ces « savants d’illusions » (274 b 2) qui s’en laissent imposer « du dehors, par les seules empreintes étrangères » (simples caractères écrits), ignorant que le sens de tout ce qui est écrit ne se révèle en réalité que dans cette « parole pensante qui, s’accompagnant d’un savoir qui tient, s’inscrit dans la manière d’être au monde de celui qui apprend, est capable de se défendre par elle-même et a connaissance de ceux pour qui il faut qu’elle soit parlante et de ceux devant qui elle doit faire silence » (276 a 5-7).

C'est donc à la seule parole pensante de la philosophie qu’il faut s’en remettre, c’est-à-dire, ici, à celle de Martin Heidegger, qui semble une fois de plus être restée obstinément silencieuse devant son agresseur. Mais encore faut-il savoir reconnaître la philosophie et ne pas la mélanger pour finalement la confondre avec ce qui n’en est pas, comme par exemple ces Erich Rothacker[2] ou autres Ludwig Ferdinant Clauß dont E. Faye a l’air de s’être abondamment abreuvé au point de ne plus savoir faire les différences élémentaires. Car s’il avait plutôt un peu *lu* Heidegger, E. Faye saurait que la manière dont il pense la philosophie nous aura au moins appris à la distinguer radicalement de tout ce qui n’est qu’apparence de pensée – idéologique ou pas –, qui porte le nom de « vision du monde » (*Weltanschauung*[3], et même de *Weltbild* : la formatation du monde au moyen d’une représentation subjective. « La “vision du monde”, tout comme le règne des “formatations du monde” étant », dit Heidegger dans les *Apports à la philosophie* (GA 65, 38), « un rejeton des Temps modernes, une *conséquence* de la métaphysique des Temps modernes. » Il n’échappe ainsi à aucun lecteur que dans le texte intitulé, précisément, *L'époque des « formatations du monde »* (qui n’est pas un « séminaire inédit », mais simplement un texte publié depuis quarante-trois ans en traduction française dans *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, et qui fut très violemment attaqué le lendemain de sa lecture publique le 9 juin 1938 dans le journal nazi *Der Alemanne*), Heidegger analyse de manière extraordinairement rigoureuse la façon dont, à l’époque de l’accomplissement de la métaphysique comme déploiement total de la subjectivité inconditionnée, tout ce qui est (l’être humain, le monde, la nature, l’histoire, etc.) se voit purement et simplement formaté pour servir l’utilité de principe qu’institue tout système total de

représentation de l'étant[4]. À la lecture de ce texte, tout le monde peut notamment se rendre compte qu'à la page 121 (de la traduction – GA 5, 92-93) Heidegger fait apparaître l'inanité du combat en faveur de la fameuse conception hitlérienne de la *Gemeinschaft* (communauté) qui incarne précisément une pseudo-communauté de *sujets* rassemblés pour servir les fins d'un projet total voulant s'assurer une emprise inconditionnée sur l'étant en entier. Voici les dernières lignes du paragraphe en question :

> Mais c'est aussi uniquement là où l'homme *demeure* un sujet que le combat exprès [*der ausdrückliche Kampf*] contre l'individualisme et pour la communauté reçoit, en tant que champ et but de tout effort et de toute utilité, son sens.

C'est dans le même texte, cette fois p. 130 de la traduction (GA 5, 100), que Heidegger dénonce aussi « les pénibles ramassis de choses aussi insensés que les philosophies nationales-socialistes <qui> ne provoquent que confusion ». Une « philosophie nationale-socialiste », écrit Heidegger en 1938, voilà qui est littéralement « *widersinnig* » : absurde, insensé – parce que cela va contre (*wider*) le sens (*Sinn*), c'est-à-dire s'oppose au sens, et rend ainsi impossible que soit entendu quoi que ce soit de vrai et de sensé. En adoptant le titre-slogan qui est le sien, le pamphlet d'E. Faye se range donc dès le départ sous la bannière de l'insensé qui réduit à néant toute possibilité de penser. C'est en fait un vieux principe qui est ici à l'œuvre – ainsi que le notait déjà Descartes dans les *Réponses aux secondes objections* : « De cela même que quelqu'un se prépare pour impugner la vérité, il se rend moins propre à la comprendre, d'autant qu'il détourne son esprit de la considération des raisons qui la persuadent, pour l'appliquer à la recherche de celles qui la détruisent. »

Quand nous ne nous fixons pas pour but d'« impugner la vérité », mais seulement de la mettre au jour, il apparaît d'emblée que si *Heidegger n'a pas besoin de la moindre défense*, c'est parce que son œuvre se suffit parfaitement à elle-même, à condition qu'elle soit *lue*, puis méditée de sorte que puisse se révéler ce que même Hugo Ott, pourtant pas susceptible de la moindre sympathie envers Heidegger, a pu nommer «

l’incompatibilité entre l’idéologie primitive du nazisme et la pensée de Heidegger[5] ». Herbert Marcuse, tout aussi peu complaisant à l’égard de son ancien directeur de thèse par rapport à qui il a pris de très nettes distances, déclarait quant à lui en 1969 à Frédéric de Towarnicki : « Après avoir passé toute son œuvre au crible nous avons bien dû admettre que rien, absolument rien, dans celle-ci ne permet d’établir le moindre rapport entre sa démarche et le nazisme ou une quelconque tentation totalitaire[6]. » Or, c’est précisément sur ce point que se révèle la véritable originalité du pamphlet d’E. Faye : il ne s’agit absolument pas, malgré certaines apparences, de passer l’œuvre au crible, mais d’empêcher coûte que coûte la lecture de Heidegger. En effet, ce qui est nouveau dans ce pamphlet, ce ne sont pas les textes invoqués (ne sont en fait « inédits » que quelques extraits de notes de cours ou de protocoles d’élèves cités fragmentairement), ni les procédés de diffamation employés par l’auteur (des accusations portées contre Socrate aux procès soviétiques réglés par A. Vychinski, en passant par l’Inquisition ou le *herem* prononcé contre Spinoza, ce sont toujours bien les mêmes techniques qui sont à l’œuvre), ce qui est vraiment nouveau, au moins dans le cas de ladite « affaire Heidegger », c’est le but désormais énoncé en toutes lettres d’interdire la lecture de Heidegger en mettant les livres sous clef : « Une telle œuvre », décrète E. Faye dans sa conclusion (p. 513) qui reprend le leitmotiv central de tout le pamphlet, « ne peut pas continuer de figurer dans les bibliothèques de philosophie : elle a bien plutôt sa place dans les fonds d’histoire du nazisme et de l’hitlérisme. » Ne manque à ce réquisitoire que l’invitation explicite à organiser un autodafé des ouvrages de Heidegger, ainsi que, par mesure de sécurité, de tous les auteurs qui ont pu être contaminés (« bernés », dit l’auteur !) par lui. Signalons sans exhaustivité aucune : Hannah Arendt, Hans Jonas, Herbert Marcuse, Leo Strauss, Rudolf Bultmann, Medard Boss et toute l’École de *Daseinsanalyse*, Henry Corbin, Jean-Paul Sartre, Jean Beaufret, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jacques Lacan, Michel Foucault, Jacques Derrida[7], Paul Ricœur, mais aussi Raimon Panikkar en Inde, les dissidents tchèques groupés autour de Jan Patočka, l’École de Kyoto au Japon, ou encore nombre de poètes et d’artistes tels que Paul Celan, René Char, Georges Braque, Simon Hantaï, etc.

Dans la « bataille » (p. 7) qui est la sienne, le pari d'E. Faye est énorme : il n'est plus du tout question de s'interroger – ainsi que chacun d'entre nous *doit* sans cesse à nouveau le faire – historiquement et philosophiquement sur le sens de l'engagement de Martin Heidegger en faveur d'Hitler entre fin 1932 et début 1934. Il s'agit en revanche de jeter autour du nom de Heidegger une ombre telle que plus personne ne devrait oser prononcer ce nom sans se voir aussitôt marqué du sceau de l'infamie. Dans ce véritable procès de sorcellerie *médiatiquement orchestré*, il s'agit de diaboliser le nom de Heidegger au point que toute personne faisant référence à un texte du penseur sera aussitôt suspecte. Ainsi, il s'agit surtout d'empêcher à tout prix la lecture de Heidegger (au moins en la frappant d'un interdit psychologique), ne serait-ce que pour que plus personne ne puisse aller vérifier dans les textes eux-mêmes si les assertions d'E. Faye ont le moindre fondement.

Afin de se rendre compte de cet enjeu non dissimulé du pamphlet, il suffit de considérer la manière dont E. Faye a recours aux citations de Heidegger. Elles sont systématiquement sorties de leur contexte, tronquées, puis « décodées » à contresens ; l'auteur compte sur l'effrayant effet de slogan de quelques extraits ou de simples mots pour obnubiler l'attention du lecteur abasourdi, et faire ainsi passer les plus énormes mensonges à partir de ces quelques morceaux de demi-phrases. Au demeurant, si on poussait jusque dans ses ultimes conséquences le *diktat philologique* insensé qu'applique E. Faye (héritier sur ce point de son compère Georges-Arthur Goldschmidt), on pourrait finalement démontrer que toute personne, dès lors qu'elle parle allemand, est nécessairement cryptonazie, protonazie, nazie, postnazie, ou encore : « négationniste » dans la langue d'E. Faye, qui se met à faire un usage frénétique de ce mot pourtant précis et qu'il est pour le moins dangereux de vider de son sens à force d'emplois intempestifs. En effet, un des arguments principaux du pamphlet consiste à accuser Heidegger d'employer des mots qu'employaient les nazis (p. 18), et ce, avant même la naissance du nazisme et encore après son effondrement ! Suivant ce principe, faut-il alors également considérer Goethe et Hegel comme prénazis, Walter Benjamin et Thomas Mann comme cryptonazis, Paul Celan et Hans Georg Gadamer comme négationnistes, et réviser ainsi,

grâce à la haute surveillance qu'exerce pour nous autres aveugles E. Faye, notre jugement sur tout ce qui, de près ou de loin, sonne allemand[8]? À qui E. Faye entend-il faire croire que quand Heidegger dit *Kampf* (par exemple dans les *Conférences de Cassel* en 1925 ou pour traduire le *polémos* d'Héraclite), cela veut dire d'emblée, voire préfigure, *Mein Kampf* d'Hitler[9]? Qui ignore que *Kampf* est un mot courant de la langue allemande, que l'on peut trouver chez tous les poètes et les penseurs de langue allemande, avant et même encore après Hitler ; de même pour *Volk* (peuple), *Opfer* (sacrifice), *Schicksal* (destin), *Umwelt* (monde environnant), *Entscheidung* (décision), *Haltung* (tenue), etc. Peut-être est-il nécessaire d'avertir E. Faye que si d'aventure il venait à rencontrer en voyage un Allemand avec un *Reiseführer* à la main, il ne faut pas aussitôt le dénoncer pour nazisme – ce petit livre n'étant pas la réédition en poche des récits de voyage du Führer, mais un simple *guide de voyage*. Quant à la place que prennent les *Führer* à l'époque où s'accomplit en guerre totale le nihilisme, Heidegger s'en est expliqué dans le considérable § 26 de *Dépassement de la métaphysique* (*Essais et conférences*).

Pour une oreille française ignorant tout de l'allemand (comme d'aucuns peuvent en témoigner, il y a quelques années encore, E. Faye, enseignant déjà à Nanterre, ne se cachait alors pas de demander à droite et à gauche des traductions françaises de textes allemands non traduits), certains mots courants ultérieurement défigurés à jamais par l'usage nazi (*Kampf*, *Führer*, etc.) retentissent difficilement sans évoquer aussitôt la monstruosité du III^{e} Reich, de sorte que toutes les pures associations chocs que fait E. Faye ont une certaine efficacité ; mais pour qui connaît la langue allemande, ce diktat philologique reste sans effet. Un exemple totalement grotesque (parmi de nombreux autres) de cette tentative de faire passer tout ce qui sonne allemand pour plus ou moins nazi se trouve à la page 171 du pamphlet, où E. Faye évoque l'ouvrage de Max Kommerell paru en 1928 et intitulé : *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Klopstock, Herder, Goethe, Jean Paul, Hölderlin* (*Le poète comme guide dans la littérature classique allemande...*). Gershom Scholem souligne dans un beau texte que Walter Benjamin, « d'un autre bord » comme il le disait lui-même, et de ce fait en un sens opposé au

livre, n’a cependant pas manqué de reconnaître en cet ouvrage un « chef-d’œuvre »: « Son livre offre l’un de ces rares moments qui marquent la vie d’un critique, où personne ne vient le questionner sur la qualité de l’ouvrage, sa forme stylistique, la compétence de l’auteur. Tout cela ne fait aucun doute. Rarement a-t-on ainsi écrit l’histoire de la littérature[10]... » Mais en rendant le titre de l’essai dont il ne traduit pas une partie et supprime la fin (*Le poète comme Führer*, lit-on simplement !), E. Faye oriente de force le lecteur non prévenu dans des parages qui n’ont strictement rien à voir avec le travail du grand historien de la littérature que fut Kommerell et avec qui Heidegger aura en 1942 un échange épistolaire à propos de Hölderlin[11]. En fait, ce que Kommerell appelle « *der Dichter als Führer* », pourrait se traduire, en écho à Victor Hugo, par « le poète comme mage », au sens où nous lisons au début du célèbre poème des *Contemplations* : « Pourquoi donc faites-vous des prêtres / Quand vous en avez parmi vous ? / Les esprits conducteurs des êtres / Portent un signe sombre et doux. » – « Les esprits conducteurs » : *die Führer* ! Faut-il en conclure que Victor Hugo, lui aussi, préfigure le nazisme ? Au reste, s’il avait appliqué sa méthode de « lecture » (on ose à peine appeler *lecture* un pur système de dépistage) à tout le corpus philosophique allemand, E. Faye se serait rendu compte que là où on écrit en allemand, c’est toute la philosophie qui est nazie, et en particulier Kant qui déclare dans l’Introduction à son traité *De la pédagogie* que « le pédagogue est un *Führer* ». Voilà sans doute encore pris sur le fait un sombre inspirateur des discours d’Hitler...

C'est parce que ce procédé d’aveuglement du lecteur strictement français est un des ressorts majeurs de la manœuvre d’intimidation d’E. Faye qu’il est très vraisemblable que son pamphlet ne puisse pas trouver en Allemagne le même écho, et on ne s’étonne dès lors pas de lire sous la plume de Joseph Hanimann dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (20/06/2005) que le pamphlet d’E. Faye n’offre que des bases aussi minces qu’insuffisantes : des « *schmalen Basis* », dit exactement le journaliste allemand, comme si tout ce pseudo-livre de fond ne reposait en fait que sur quelques têtes d’épingles. En outre, le procès d’intention que fait E. Faye aux éditeurs de l’*Édition intégrale* publiée chez Vittorio Klostermann, et la suspicion *a priori* qui en découle, peut éventuellement

intimider les Français qui ignorent tout de cette question, mais ne trouverait aucun accueil en Allemagne où le sérieux avec lequel est menée à bien l'édition des ouvrages de Heidegger est de notoriété publique. (En réalité, ce qui perturbe E. Faye dans l'*Édition intégrale*, c'est qu'elle ne soit pas une « édition critique ». Ce qu'il faudra comprendre un jour, c'est la raison pour laquelle Heidegger lui-même ne voulait pas d'appareil critique, c'est-à-dire plus essentiellement : la raison pour laquelle l'*expérience* de la pensée à laquelle convie le chemin ouvert par Heidegger rend vain tout appareil critique. Or c'est précisément cela qui est incompréhensible et même inadmissible pour une certaine scolastique universitaire dont tout le travail de « lecture » consiste à redoubler d'efforts de recherches scientifiquement menées pour trouver le « sens » des textes en dehors des textes eux-mêmes. Le pamphlet d'E. Faye est de ce point de vue un modèle du genre, d'où son apparence de sérieux pour quelques universitaires un peu obtus.)

Un autre trait général du pamphlet ressort avec une particulière netteté de ce diktat philologique : c'est l'érection en méthode d'inquisition de ce que Bergson nous a appris à penser comme *mirage du présent dans le passé*, qui, dit-il, « vicie notre compréhension du passé ; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir » (*La pensée et le mouvant*, p. 15). Du point de vue historique comme philologique, en effet, ce n'est pas une des moindres aberrations du pamphlet que de ne *comprendre le présent qu'à partir de ce qui lui est postérieur* – par exemple le très beau et très difficile § 74 de *Être et temps* comme texte prénazi (!), c'est-à-dire en le défigurant *à partir des discours d'Hitler en 1933* –, et non comme il se doit : interpréter ce qui est présent à la lumière de ce qui lui précède (le *Discours de rectorat* avec l'éclairage de toute la pensée de Heidegger telle qu'elle se déploie au cours des quinze années antérieures avec une ampleur dont E. Faye n'a malheureusement pas idée[12]. Ainsi, la mise en application de ce décryptage chronologiquement rétrospectif enferme le discours d'E. Faye dans un système au sein duquel la possibilité même d'interprétation est d'avance éliminée car tout (les faits comme les textes) doit nécessairement se conformer, y compris rétroactivement, au « sens » exclusif qui a été péremptoirement présupposé. On reconnaît là un procédé qui a le mérite

de contenter les esprits qui n’ont aucune expérience de l’endurance de la pensée et qui ordonnent par conséquent à tout prix une explication absolue et définitive de tout. D’où la satisfaction immédiate que procure cette apparence de compréhension, dont Hannah Arendt a remarquablement bien décrit l’efficacité (*La crise de la culture*, p. 320) :

> Puisque le menteur est libre d’accommoder ses « faits » au bénéfice et au plaisir, ou même aux simples espérances de son public, il y a fort à parier qu’il sera plus convaincant que le diseur de vérité. Il aura même, en général, la vraisemblance de son côté ; son exposé paraîtra plus logique, pour ainsi dire, puisque l’élément de surprise [...] a providentiellement disparu.

L'enthousiasme médiatique généralisé qui a accompagné le pamphlet d’E. Faye aura au moins eu le prestige immense d’apporter aux propos d’Hannah Arendt une éclatante confirmation.

NIER LES TEXTES POUR FABRIQUER UNE FAUSSE PIÈCE À CONVICTION

Voyons à présent quelques exemples pris au hasard – en effet, pour qui veut vraiment *lire* ce pamphlet, chaque page, chaque paragraphe, presque chaque phrase appelle des éclaircissements de cette nature.

Commençons par le point central du pamphlet : la question du racisme. Point central, car si E. Faye ne parvient pas à démontrer que Heidegger serait soi-disant raciste, l’accusation de nazisme à son égard perd aussitôt le moindre sens et tout le pamphlet tapageur s’écroule donc *ipso facto*. E. Faye accuse Heidegger de tenir la pensée de la race pour « métaphysiquement nécessaire » – accusation dont le poids serait au demeurant tout à fait légitime si seulement elle reposait sur quelque réalité. La chose est amenée une première fois de manière extrêmement allusive à la page 46 où nous lisons simplement : « Rothacker emploie ici un terme, *Rassegedanke*, que Heidegger fera sien et légitimera dans son cours sur Nietzsche de 1942. » Elle est ensuite vraiment introduite à la page 180, où, au milieu d’un véritable délire interprétatif (le rapprochement entre svastika et *Geviert !*), l’auteur annonce à propos de

Heidegger dans un cours sur Nietzsche de 1941-1942 qu'il « n'hésite pas à soutenir que "la sélection raciale est métaphysiquement nécessaire" ». Rien n'est précisé ni quant au contexte d'où a été extrait ce fragment de citation, ni quant à son sens ; seul un appel de note renvoie au chapitre 9 de l'ouvrage.

Le lecteur reprend à peine son souffle lorsqu'à la page suivante la même formule est une nouvelle fois assénée, sans plus de précision : « la justification ésotérique et meurtrière de la sélection raciale (*rassische Züchtung*) dont Heidegger dira bientôt le caractère "métaphysiquement nécessaire" en 1942, l'année même où se décidera la "Solution finale" ».

Dans le fil de la lecture, il est impossible de ne pas être terrassé par une telle assertion, et l'effet de martèlement significatif de tout discours de propagande – dont on peut raisonnablement supposer que le fils de l'auteur de *Langages totalitaires* n'est pas sans connaître la redoutable efficacité – porte ici ses fruits. Au demeurant, toute l'habileté de ce pamphlet consiste à passer de manière suffisamment allusive sur toutes les choses qui devraient être détaillées en ne retenant, sans la moindre exigence critique au sens historique du terme, que quelques *flashes* (anecdotes, coïncidences, associations de mots, de noms, ou de dates, comme la parution de *Mein Kampf* et de *Être et temps* la même année !) pour pouvoir asséner, à un rythme qui ne laisse aucun répit au lecteur, infamie accablante sur infamie accablante. Il s'agit en fait d'assommer le lecteur en le submergeant de dégoût. Tout le pamphlet fonctionne comme la presse à scandale, à partir de gros titres mis en avant et de fragments de citations surexposés. De ce point de vue, il est significatif que tous ces gros titres soient repris pour constituer une table des matières extrêmement détaillée qui permet de prendre connaissance de l'essentiel du pamphlet en moins de cinq minutes. Où l'on voit que, derrière un semblant d'érudition qui ne trompe aucun connaisseur de la pensée de Heidegger, le pamphlet est en réalité conçu à la manière de ce que les Anglais nomment aujourd'hui *tabloid*, qui était à l'origine la marque de comprimés réputés pour l'immédiateté de leurs puissants effets. « ... les plus ignorants en peuvent plus faire en un quart d'heure que tous les plus savants n'en sauraient résoudre en toute leur vie », écrivait à M.

Clerselier Descartes, résolu pour cette raison à ne pas répondre à des questions absurdes.

En ce qui concerne le point qui nous retient ici, il est réexposé une nouvelle fois dans le dernier chapitre (n° 9) de l'ouvrage, où culmine la diffamation qui atteint une violence sans précédent. Le chapitre s'intitule rien de moins que « De la justification de la sélection raciale au négationnisme des *Conférences de Brême* », et reprend donc explicitement le fragment de citation annoncé aux pages 180 et 181. En épigraphe au chapitre figure à nouveau la citation de Heidegger formulée de la manière suivante, *sans signalement de coupure dans le texte* : « Le *principe* d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire. »

C'est à cet endroit (p. 395) que sont enfin donnés en note la référence du texte (GA 50, 56-57) et le texte allemand – que ne lit quasiment aucun lecteur français. C'est donc uniquement en lisant le texte allemand qui figure à ce seul endroit du pamphlet qu'un lecteur attentif et germaniste peut se rendre compte que la citation invoquée est un montage d'E. Faye qui résulte de *deux coupures* dans le texte de Heidegger. Voici le texte allemand tel qu'il est reproduit dans la note : « ... *ist das Prinzip der Einrichtung einer Rassenzüchtung [...] metaphysisch notwendig*. »

Le court morceau de phrase est une nouvelle fois doublement martelé page 439 comme titre (« La légitimation de la sélection raciale comme "métaphysiquement nécessaire" ») et page 440, où c'est toujours la même coupure qui est opérée : « En 1941-1942, dans son cours rédigé mais finalement non prononcé sur *La métaphysique de Nietzsche*, il n'hésite pas à présenter le "dressage (*Züchtung*) des hommes" et le "principe de l'institution d'une sélection de race" (*Rassenzüchtung*), comme "métaphysiquement nécessaire" (*metaphysisch notwendig*) ! »

À la page 483 est une dernière fois évoquée « ... la "sélection raciale", qualifiée par lui de "métaphysiquement nécessaire" ».

Ainsi, c'est uniquement dans la note de la page 395 que la lecture du texte allemand nous apprend que la phrase pourtant si essentielle pour l'argumentation fallacieuse d'E. Faye est doublement coupée. Avant de considérer le texte entier de Heidegger, relisons successivement les six

allusions ou formulations qu'en a données l'auteur *sans jamais signaler les coupures dans le texte français* :

- p. 46 : « Rothacker emploie ici un terme, *Rassegedanke*, que Heidegger fera sien et légitimera dans son cours sur Nietzsche de 1942. »
- p. 180 : « ... il n'hésite pas à soutenir que "la sélection raciale est métaphysiquement nécessaire". »
- p. 181 : « ... la justification ésotérique et meurtrière de la sélection raciale (*rassische Züchtung*) dont Heidegger dira bientôt le caractère "métaphysiquement" nécessaire en 1942, l'année même où se décidera la "Solution finale". »
- p. 395 : « "Le *principe* d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire." »
- p. 440 : « En 1941-1942, dans son cours rédigé mais finalement non prononcé sur *La métaphysique de Nietzsche*, il n'hésite pas à présenter le "dressage (*Züchtung*) des hommes" et le "principe de l'institution d'une sélection de race" (*Rassenzüchtung*), comme "métaphysiquement nécessaire" (*metaphysisch notwendig*) ! »
- p. 483 : « ... la "sélection raciale", qualifiée par lui de "métaphysiquement nécessaire"... »

Étant donné le peu d'occurrences, dans les 67 volumes parus à ce jour, où Heidegger parle de race, on comprend à quel point ce fragment sorti de son contexte est précieux pour le procès d'E. Faye. Mais on s'aperçoit du même coup que l'accusation principale ne repose essentiellement que sur *une* citation, tronquée de surcroît, et qui, à force de répétition dans le pamphlet, finit par avoir l'air d'être un thème central dans la pensée de Heidegger. Cependant, malgré cette compulsive répétition, à aucun moment de l'ouvrage E. Faye n'entreprend d'examiner la signification philosophique de cette pseudo-phrase ; cela l'obligerait à la présenter *dans son entier*, et à la lumière de son contexte. Au lieu de simplement lire le texte de Heidegger pour ensuite éventuellement se confronter à lui dans une tentative d'explication, E. Faye pratique un repérage cursif de termes chocs et élabore ainsi lui-même, à partir de coupes arbitraires

dans le texte, des formules définitives qui ne demandent en apparence pas à être explicitées. C'est cette espèce de *terrorisme* qui cherche à se faire passer pour probité intellectuelle que pratique E. Faye dans tout son pamphlet.

Lisons à présent le texte de Heidegger. Il s'agit d'un extrait d'un cours de Heidegger sur Nietzsche, rédigé *en 1940* et prévu pour le semestre d'hiver 1941-1942. Mais à la place de ce cours sur « la métaphysique de Nietzsche », Heidegger a finalement prononcé durant ce semestre le cours sur l'hymne *Mémoire* de Hölderlin, paru comme tome 52 de l'*Édition intégrale*. Il ne s'agit donc absolument pas d'une phrase que Heidegger aurait prononcée « en 1942, l'année même où se décidera la "Solution finale" », ainsi qu'E. Faye l'affirme en n'hésitant pas à *réviser* les dates et les faits, c'est-à-dire à les modifier pour faire sensation avec des choses qui requièrent pourtant une tout autre décence. On reconnaît ici une inspiration commune aux procédés de Victor Farias, envers qui E. Faye ne dissimule pas son admiration (!) et qui n'avait, lui, pas hésité, pour les besoins de la cause, à modifier tel ou tel passage de Heidegger en insérant ici et là des épithètes typiquement nazies... faute de les avoir trouvées dans les textes eux-mêmes !

Le chapitre dont est extraite la citation s'intitule « Le Surhomme », dont Heidegger analyse l'apparition à l'époque où « le renversement de la subjectivité de la raison inconditionnée en subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance place du même coup la subjectivité dans la pleine puissance illimitée du déploiement exclusif de son propre foyer » (p. 60 ; GA 50, 50). « Désormais, poursuit le penseur, la subjectivité, comme volonté de puissance qui ne cesse de se donner les pleins pouvoirs en vue du dépassement de puissance [*Ermächtigung zur Übermächtigung*], se veut uniquement elle-même en tant que puissance [*Macht*]. » Dans le paragraphe qui précède la citation en question, Heidegger expose, toujours à partir de Nietzsche, comment « les conditions de cette souveraineté [la souveraineté de la Terre : *Erdherrschaft*] (à savoir toutes les valeurs) sont mises en place et obtenues par le biais de la complète « machinalisation » des choses et de l'élevage de l'homme » (p. 66 ; GA 50, 55-56). « Machinalisation » et « élevage » (*Züchtung*) sont les mots de Nietzsche. « La machinalisation »,

dit Heidegger en commentant un fragment du *Voyageur et son ombre*, « rend possible à chaque instant une maîtrise panoramique de l'étant, laquelle économise la force et du même coup la stocke. À son domaine de déploiement ressortissent aussi les "sciences". » Quant à l'élevage de l'homme (*die Züchtung des Menschen*), Heidegger le définit dans son sens nietzschéen, et passe de cette définition à une critique philosophique directe de l'élevage considéré cette fois au sens nazi comme « sélection raciale » (*Rassenzüchtung*). C'est ici qu'apparaît la phrase entièrement tronquée par E. Faye, que nous devons citer en entier pour la comprendre (pp. 66-67 ; GA 50, 56-57) :

> C'est seulement là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient vérité de l'étant en entier qu'est possible, et donc métaphysiquement nécessaire, le *principe* sur lequel s'instaure une sélection raciale, c'est-à-dire non pas la simple formation de races qui croissent à partir d'elles-mêmes, mais bien plutôt : la *pensée* de la race qui se sait elle-même.

Pour qui n'aurait pas encore compris le sens de la phrase, Heidegger poursuit aussitôt après (p. 67 ; GA 50, 57) :

Le déploiement métaphysique, qui correspond à la volonté de puissance, de toute installation des choses en dispositif machinalisé, ainsi que le déploiement métaphysique de la sélection raciale de l'homme, reposent pour cette raison sur la simplification de tout étant à partir de l'originelle simplicité unitaire du foyer de déploiement de la puissance.

Entendue à partir de son contexte, la phrase a-t-elle encore besoin d'une explication ? Manifestement pas, sauf peut-être sur un point, qui est un des plus significatifs héritages paternels et un des plus lourds contresens d'E. Faye tout au long de son pamphlet (notamment p. 483) : *la signification du mot « métaphysique »*. Quel « lecteur » de Heidegger E. Faye est-il pour imaginer que « métaphysiquement » puisse signifier chez Heidegger *légitimement* ?! Ne sait-il donc pas que depuis *Être et temps* au moins, c'est-à-dire depuis que Heidegger pose la « question du sens de l'être même » (la « question fondamentale » : *die Grundfrage*), le penseur se situe d'ores et déjà *hors* de la métaphysique dont la question directrice (*die Leitfrage*) est la question de l'étantité de l'étant ? Ne sait-il

donc pas que, dès cette époque, la métaphysique, et toute l'ontologie qui va de pair avec elle, est pour Heidegger le nom d'une *question*, au point que, deux ans plus tard (1929), une conférence – qui n'est pas non plus un « séminaire inédit », mais qu'il serait bon de lire quand même – s'intitule *Qu'est-ce que la métaphysique ?* précisément ? Ignore-t-il que la métaphysique nomme chez Heidegger cette pensée de l'*être de l'étant* qui, en tant que philosophie, a pris son essor avec Platon pour parvenir à son plein accomplissement (*Vollendung*) et ainsi à sa fin (*Ende*) avec Nietzsche ? Ignore-t-il encore que Heidegger, en tant que penseur de l'*être même*, est l'auteur d'un texte dont la rédaction commence en 1936 et qui a pour titre *Dépassement de la métaphysique* ? Dépassement (*Überwindung*) ne voulant pas dire qu'il s'agit de s'en débarrasser (comme d'une simple « opinion », par exemple, écrit Heidegger au § II), et encore moins de la *réfuter* – ce qui, dit encore Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, est, quand il y va de la pensée, purement et simplement « dépourvu de sens ». Dépassement (*Überwindung*) signifie bien plutôt *Verwindung*, c'est-à-dire, au sens que Heidegger lui confère : prendre sur soi la métaphysique, la lire entièrement à neuf pour vraiment se l'approprier, c'est-à-dire l'assumer et en faire, pour ainsi dire, *le deuil* – c'est un réel *travail* –, afin de préparer la voie à un *autre commencement* de la pensée. Ainsi, lorsque Heidegger parle de métaphysique, cela désigne chez lui, non pas une quelconque légitimité, mais, à l'inverse, la pensée dont il faut parvenir à s'extraire pour pouvoir penser véritablement l'être humain et tout ce qui est à partir de l'être même dont le constant oubli est le trait essentiel de toute métaphysique.

C'est donc seulement à partir de l'achèvement de la métaphysique comme subjectivité inconditionnée (forme absolue de la négation de la finitude humaine) que la *pensée* de la race a sa *possibilité* et donc sa *nécessité*, en tant qu'elle parachève cette métaphysique de la subjectivité et en constitue le stade ultime comme pur déploiement de puissance. Heidegger souligne le mot « pensée » dans l'expression « pensée de la race », non pas, comme cherche à se le faire croire E. Faye, pour « conférer une légitimité non plus seulement historique, mais "philosophique" » (p. 440) à la doctrine raciale, mais parce qu'il ne vise pas le seul *fait* tristement établi qu'une vision du monde (le nazisme) ait

entrepris de former une race à partir d'une anthropologie sélective. Heidegger vise plus radicalement encore : le fait que l'homme en soit arrivé à *se penser* comme race, c'est-à-dire l'*événement métaphysique* en vertu duquel la subjectivité *se sait*, a *conscience* d'elle-même, en se représentant (*vorstellen*) comme race. Or cet événement métaphysique a *une provenance* qui ne coïncide pas avec l'avènement du régime nazi, mais qui plonge ses racines plus loin, dans quelque chose qui n'est peut-être pas sans rapport avec l'aître (*Wesen*) même des Temps modernes. C'est précisément cela que permet de voir Heidegger parce que sa pensée n'a plus son site dans la métaphysique ; c'est aussi cela que ne veut pas – ne peut pas – voir E. Faye, et qui constitue en fait la raison d'être de son pamphlet. Nous y reviendrons. C'est ce contresens, enfin, d'une invraisemblable énormité, qui nous amène à nous interroger sur l'autorité de E. Faye à parler d'un auteur dont il ne semble pas même maîtriser les tout premiers rudiments. Qui voudrait lire un commentaire de *La République* de Platon rédigé par un histrion s'époumonant à faire croire qu'*eidos*, « idée », du fait de sa parenté avec le verbe « voir », signifierait chez Platon « témoignage des sens, en particulier de la vue » ?! – « ... le vice vient ordinairement de l'ignorance », rappelle sobrement le § 160 du *Traité des passions*.

Disons seulement pour finir sur la question de la race que, grâce à la citation de Heidegger, nous comprenons que la conception – la formatation – que l'homme a de lui-même à partir de la race est une des manières dont se déploie, à l'époque de la fin de la métaphysique et du nihilisme accompli, le règne de la puissance efficiente (*Machenschaft*), qui est une des guises de ce que Heidegger nomme : le « délaissement de l'être » (*Seinsverlassenheit*), ou encore, la « dévastation » (*Verwüstung*) au sein de laquelle s'accomplit, dit le penseur dans les années 1938-1940 : « *die vollständige Vernichtung* » – « l'extermination dans son plein accomplissement » (GA 69, 48). Ce règne, écrit encore Heidegger entre 1938 et 1939 dans *Besinnung* (GA 66, 16), se caractérise donc par une essentielle violence (*Gewalt*) : «L'aître du règne de la puissance efficiente tel qu'il se déploie en exterminant sans cesse, et même déjà à travers la menace de l'extermination, est la violence. »

Dans toute son œuvre, les quelques fois où Heidegger parle de race, c'est uniquement comme modalité du déploiement du règne de la puissance efficiente qu'il en est question, et la méditation de ce règne permet ainsi de prendre vraiment la mesure de la façon extraordinairement précise dont Heidegger a pensé, dès 1934 et de manière de plus en plus ample avec les années, le régime nazi en tant que forme d'accomplissement nihiliste de la *subjectivité* se déployant comme puissance totale et inconditionnée. Mais en plus de la signification du mot « métaphysique » chez Heidegger, il faut également informer E. Faye que, dès le milieu des années 1920, Heidegger ne pense pas l'être humain comme *sujet*, mais comme *Dasein*, et qu'il expose en d'innombrables textes que la subjectivité caractérise une pensée qui n'est pas à la hauteur de l'humanité de l'homme – « partir d'un je et d'un sujet immédiatement donné, c'est manquer entièrement la richesse phénoménale du Dasein », écrit Heidegger au § 10 de *Être et temps*. C'est pourtant sur cet autre contresens que reposent les pages 475-476 du pamphlet censées prouver définitivement la légitimation du concept de race par Heidegger dans le tome 90 (*Zu Ernst Jünger*). Or, nous comprenons à l'inverse que penser l'être humain comme *Dasein*, c'est quitter *d'emblée* le terrain métaphysique (la subjectivité) à partir duquel est devenue possible une conscience de l'homme comme race. Dans un sous-chapitre très éclairant (« Le politique et le délaissement de l'être ») de son ouvrage fondamental d'introduction à la pensée de l'histoire de l'être chez Heidegger, F.-W. von Herrmann nous permet de préciser encore ce point. À la page 102 de *Wege ins Ereignis* (Vittorio Klostermann, 1994), nous lisons :

> Si on prête attention au fait que l'anthropologie nationale-socialiste avec sa vision du monde se fonde sur une manière déterminée d'interpréter l'*animal rationale* en tant qu'interprétation de l'être humain, mais que, depuis 1919 au début de son cheminement en direction d'une position philosophique autonome, Heidegger est attaché à l'idée qu'en partant de l'homme comme *animal rationale* on manque l'aître le plus propre de l'être humain, alors on ne peut plus ne pas se rendre compte que jamais Heidegger n'a partagé le sol sur lequel s'est conceptuelle-ment élaborée la vision du monde nationale-socialiste, même durant la courte période où il l'a dans certaines limites accompagnée.

Heidegger n’a jamais fait sienne cette interprétation métaphysique de l’homme, qui pose d’une part l’animalité (sensible) et de l’autre la *ratio* (intelligible), de sorte que le concept de race qui présuppose qu’une telle distinction entre la partie biologique et la partie spirituelle de l’homme est possible, n’a *jamais* pu être opératoire dans sa propre pensée. En outre, le concept même de race qui repose sur une entente de la vie humaine comme étant là-devant (*Vorhandenes*), est un concept purement catégorial. Or, ce que connaît le moindre lecteur de *Être et temps*, parce que c’en est le b.a.-ba, c’est que l’ouvrage de 1927 opère une distinction radicale à laquelle jamais la philosophie tributaire de l’ontologie grecque ne s’est *thématiquement* employée, entre le *catégorial* (ce qui ressortit à la manière d’être de tout ce que n’est pas l’homme) et l’*existential* (qui concerne cette manière d’être propre à l’homme et *à lui seul* que Heidegger nomme *existence*[13]. Ainsi, dans la mesure où le concept strictement *catégorial* de race (ce qui se voit du seul fait que les anthropologues ont, sans s’en interroger, employé le même mot « race », indistinctement pour l’être humain et pour les animaux) est purement et simplement dépourvu de sens s’il s’agit de penser l’*existence* de l’être humain comme *Dasein*, nous comprenons du même coup que Heidegger, malgré sa très regrettable adhésion au NSDAP, ne peut en aucune manière être considéré comme « nazi ». Les lignes par lesquelles s’ouvre le premier chapitre de l’ouvrage de Marcel Conche intitulé *Heidegger par gros temps* ont donc leur entière légitimité : « Mon propos est de laver Heidegger du soupçon de national-socialisme, pour la simple raison qu’il est absolument exempt de ce qui est essentiel au national-socialisme : le racisme et l’antisémitisme. » Victor Klemperer, qui confirme parfaitement « la signification centrale et décisive de l’antisémitisme et de la doctrine de la race pour le national-socialisme », précise même le rapport entre racisme et antisémitisme dans la mesure où, dit-il, une des trois singularités de l’antisémitisme nazi fut de « fonder la haine du Juif sur la pensée de la race » (*LTI, la langue du III^e^ Reich*, chap. 21).

Ce n’est qu’après la guerre, dans les deux conférences de Brême (1949) intitulées « Le dis-positif » et « Le péril », que Heidegger établira *philosophiquement* la nature *criminelle* proprement dite du régime qui a

mis au principe de sa vision du monde le concept de race, même si Walter Biemel rapporte qu'il a entendu, dès son arrivée en 1942, Heidegger qualifier en privé Hitler de « *Hauptverbrecher* » (criminel en chef). Il ne s'agit que d'un témoignage particulier qu'il n'y a toutefois aucune raison de mettre en doute, d'autant plus qu'il est appuyé par le § 61 de *Die Geschichte des Seyns* rédigé entre 1938 et 1940, qui s'intitule « Puissance et crime » (*Macht und Verbrechen*). Dans ce paragraphe, Heidegger écrit que « les grands criminels [*großen Verbrecher*] ont leur place en une époque qui reçoit sa tonalité à partir du déploiement inconditionné de la puissance » ou encore que : « on peut compter exactement sur les doigts d'une main les criminels en chef planétaires [*die planetarischen Hauptverbrecher*] des plus modernes Temps modernes où seulement ils deviennent possibles et nécessaires »[14]. Est-il besoin de signaler qu'il s'agit de la même « possibilité » et « nécessité » que celle dont nous venons de rendre compte à propos de la pensée de la race ?

Lisons pour conclure un autre paragraphe de *Die Geschichte des Seyns* qui ne laisse rien dans l'ombre (GA 69, 223) :

> Puissance et race
>
> « Race » est un concept de puissance – qui présuppose la *subjectivité* ; cf. Ernst Jünger. Ce qui veut dire : c'est seulement là où l'être de l'étant – même si c'est de manière dissimulée et non saisie – se déploie comme puissance qu'entre en vigueur la pensée de la « race ». Elle est enjointe de devenir un rouage dans l'affirmation de soi de la conscience d'un peuple et cela, à vrai dire, en corrélation avec une accentuation de la représentation « biologique » en général, notamment là où la « vie » est déjà déterminée d'avance comme « lutte pour l'existence ». (Cf. la haute appréciation de Darwin dans le communisme russe actuel.)
>
> Inversement, là où la représentation à partir de la race et de la comptabilisation des forces raciales apparaît, cela doit être le signe du fait que le pur déploiement de puissance de l'être à travers ce déploiement lui-même se déchaîne dans le délaissement de l'être de l'étant. Mais cela caractérise l'époque de l'accomplissement de la métaphysique. Le soin de la race est un étalon de mesure nécessaire auquel accule la fin des Temps modernes. Lui correspond l'embrigadement de la culture – qui est déjà préfiguré dans l'aître de la « culture » – en une « politique culturelle », qui n'est elle-même que le moyen par lequel est donné pouvoir à la puissance.

« Je ne sais pas l’art d’être clair pour qui ne veut pas être attentif », écrit Rousseau dans le *Contrat social* (III, 1).

Nota bene

Dans une interview enregistrée *séparément* dont seul un très bref extrait a été diffusé lundi 9 mai 2005 au cours de l’émission « Tout arrive » sur France-Culture, j’ai eu l’occasion de signaler, texte à l’appui, le trucage de la citation à propos de la sélection raciale dont nous venons de voir le détail, et d’évoquer le contresens, ainsi que la diffamation qui en découle. E. Faye qui était, lui, *présent en direct* à l’émission, n’a pas jugé bon de répondre à ce constat et s’est contenté de renvoyer allusivement les auditeurs aux pages 439 à 484 de son ouvrage censées développer le thème de la pensée de la race chez Heidegger. Pourtant, comme on l’a vu, ni dans ces pages ni ailleurs dans le livre, la pseudo-citation n’est citée dans son intégralité puis, surtout, *analysée* – pour la manœuvre qu’entreprend E. Faye ne compte que l’effet de dégoût *immédiat* que peut produire tel ou tel de ses trucages. (Était-ce pour qu’il réponde enfin de cet invraisemblable trucage qu’E. Faye a été une seconde fois [!] l’invité de l’émission « Tout arrive » fin août 2005 ?! Manifestement pas.)

FAIRE MENTIR PAUL CELAN

Il est cependant exact que les pages 439 à 484 reviennent partiellement sur la question de la race, mais à partir de quelques autres fragments de textes, qui débouchent sur d’autres contresens encore et d’autres calomnies. C'est là un des principes du pamphlet : ne jamais s’arrêter en détail sur rien (avec le contresens sur la signification de « métaphysique » chez Heidegger, c’est d’ailleurs un des points que Philippe Lacoue-Labarthe lui a également reprochés au cours de l’émission radiophonique évoquée[15], mais faire sans cesse diversion en introduisant – et en amalgamant – chaque fois de nouvelles choses. Il y a dans ce pamphlet un rythme frénétique qui dissimule mal une certaine panique, comme s’il fallait terrasser d’emblée le lecteur pour l’empêcher à tout prix de réfléchir.

Quant aux pages 439 à 484 qu'invoquait E. Faye, n'hésitons pas à y jeter un œil, car ce sont elles, sans doute, qui font apparaître le plus clairement sa méconnaissance totale de la pensée de Heidegger, ainsi que son incompréhension radicale. Il est donc normal que ce soit aussi dans ces pages que se déchaîne une animosité désormais complètement débridée face à des textes dont E. Faye n'a pas la moindre intelligence.

Sont évoqués au pas de course quelques passages, très « choisis » et « lus » entièrement à contresens, de trois des volumes de Heidegger les plus importants après *Être et temps*, dans lesquels est développée, entre les années 1936 et 1940, une analyse sur près de 1 200 pages de tous les rouages du nihilisme que Heidegger voyait se réaliser sous ses yeux dans son plein accomplissement (notamment comme nazisme et comme communisme, dans leurs distinctions propres). À peine 25 pages sont consacrées à ces trois volumes (!)[16] qu'E. Faye fait semblant de connaître, et ce sont quelques extraits du tome 69 (*Die Geschichte des Seyns*) qui finissent par retenir un tout petit peu plus son attention avant qu'il ne concède, presque à son insu, sa totale incompréhension des textes et son incompétence en matière de traduction. Cela se produit à la page 466 où il cite en allemand dans le corps du texte le passage suivant de Heidegger (GA 69, 195) :

> *Der « Kommunismus » ist die Durchmachtung des Seienden als solchen mit der Ermächtigung der Macht zur Machenschaft als dem unbedingten Sicheinrichten der Macht auf die vorgerichtete Machsamkeit alles Seienden.*

Ce passage demanderait lui aussi à être mot à mot analysé à partir du texte dont il a été extrait et à la lumière de toute la méditation de Heidegger sur la *Machenschaft* (règne de la puissance efficiente) en tant que « délaissement de l'être » (*Seinsverlassenheit*) et « dévastation » (*Verwüstung*) à l'époque de l'accomplissement du règne de la subjectivité totale comme nihilisme et de « l'extermination [*die Vernichtung*] à laquelle à son insu l'homme se trouve précipité par la "neutralité" de la technique[17]» qui lui est corrélative. Cela demanderait une lecture détaillée, au minimum de la deuxième section des *Beiträge zur Philosophie* (GA 65, 107-166), des sections II, IX, X, XI, XII, XIII de

Besinnung (GA 66), des tomes 69 et 90 (*Zu Ernst Jünger*) – bref un travail auquel nous n'avons évidemment pas le loisir de nous consacrer ici et qui n'est pas pour le moment l'objet de notre propos.

Voici cependant la traduction que nous pouvons proposer de cette définition intégralement *philosophique* – la chose est encore suffisamment rare pour mériter d'être soulignée – du communisme pensé comme système de mise en ordre totale de l'étant au moyen de la représentation (*Vorstellen*) de la subjectivité humaine :

> Le « communisme » est l'effectuation de la puissance qui traverse l'étant en entier comme tel, au moyen de ce qui donne à la puissance le pouvoir de se réaliser dans le règne de la puissance efficiente en tant que manière inconditionnée qu'a la puissance de s'organiser en vue de l'efficiente faisabilité, d'avance mise en ordre, de tout étant.

Dans sa difficulté, cet extrait n'a rien à envier à plusieurs échanges du *Parménide* de Platon, à quelques phrases de la *Critique de la raison pure* ou aux passages les plus spéculatifs de la *Science de la logique* de Hegel – est-ce une raison pour le déclarer intraduisible et dépourvu de sens ? Qu'est-ce qu'un philosophe qui, pour cacher sa propre démission, prétexte une soi-disant inintelligibilité au moment même où les penseurs s'approchent des points les plus difficiles et les plus audacieux de leur propre pensée ? Il est certains lecteurs, dit Kant dans l'Avant-propos à *L'unique fondement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*, « qui ne s'appliquent qu'à mettre en ruine tout édifice récemment entrepris – par leur nombre, certes, ils peuvent faire peur, mais leur jugement est de peu de signification auprès des gens raisonnables, lorsqu'il s'agit de trancher à propos de la vraie valeur de quelque chose. Il en est d'autres, *poursuit-il*, qui ne demandent que l'ombre d'un prétexte pour jeter à un écrit l'aigre reproche d'hérésie ».

Mais le procédé d'E. Faye est ici plus retors encore, car pour dissimuler sa propre incompétence, il fait évasivement valoir un propos de Paul Celan sorti de son contexte pourtant extrêmement précis. Ainsi, dans la note 157 de la page 466, E. Faye s'excuse ironiquement de ne pas pouvoir traduire « cette prose à proprement parler, pour reprendre le terme si juste de Paul Celan, *innommable* » et confie ainsi – ce qui est

peut-être le plus étrange pour un soi-disant commentateur – une certaine *haine du texte*. Mais qu'est-ce à dire ? Paul Celan, mort en 1970, aurait donc décrété « innommable » cette prose dont le texte n'a paru qu'en 1998 ?! Le montage diffamatoire d'E. Faye procède en fait en trois temps (toujours ce même système de martèlement par petites allusions répétées à intervalles réguliers). Alors qu'il évoque très brièvement la pensée de la puissance (*Macht*), le faire (*machen*) et le règne de la puissance efficiente (*Machenschaft*) que Heidegger déploie magistralement dans le tome 69 en particulier, E. Faye cite page 456 l'extrait d'une note préparatoire au *Méridien* de Paul Celan, dans laquelle on retrouve deux de ces trois termes, mais employés par le poète dans leur acception courante. Voici la citation de Celan telle que la construit E. Faye, à moins que ce ne soit l'acolyte (ils sont plusieurs manifestement à avoir apporté chacun leur petite contribution à ce singulier patchwork) qui lui aurait préparé, un peu à la va-vite, sa fiche :

> *Das Machen, Die Mache – Machenschaft*. Certains d'entre vous devraient savoir quoi et qui est ici à l'œuvre. C'est un jeu littéraire de l'infamie, et par conséquent – parce que rimé avec des mots – d'une modalité particulièrement monstrueuse du sans-nom.

Das Machen, *die Mache* et *Machenschaft* ne sont cités qu'en allemand sans être traduits afin que le lecteur français fasse sans réfléchir l'association avec les termes de Heidegger (*das Machen*, *die Macht* et *die Machenschaft*). Mais voici la note de Celan dans le texte original :

Le faire [*das Machen*], la façon [*die Mache*] –> machination [*Machenschaft*]. J'ai observé un tel cas soi-disant « lyrique ». Pour certains d'entre vous, devrait être connu qui et quoi est ici à l'œuvre. Il y a aussi cela. C'est un jeu « littéraire » de l'infâme, donc, d'une manière monstrueuse – parce que rimée avec des mots –, de l'*in*nommable[18].

Commençons par une remarque à propos du texte : la seconde phrase de cette ébauche, bien qu'elle soit citée en allemand dans la note 143 de la page 456, est omise, *sans indication de coupure*, dans la traduction d'E. Faye qui figure, elle, dans le corps du texte. Est-ce un hasard si c'est précisément la phrase où Celan parle d'un « cas soi-disant "lyrique" » et

qui permet d'identifier sans ambiguïté ce à quoi se réfère ici le poète, qui a disparu dans le texte français qu'en fournit E. Faye ? D'où notre question : de quoi parle ici Celan ? Que vise ce « cas soi-disant "lyrique" »? Pas le moins du monde Heidegger ! mais, comme toute personne qui connaît un tant soit peu le poète le sait, la fameuse « affaire Goll » dont il a été victime et qu'il a toujours caractérisée comme « infamie », parce que la veuve du poète Yvan Goll n'a pas hésité à re*faire* des poèmes de son mari pour accuser Celan après coup de les avoir plagiés. C'est donc strictement de ces contre*façons* et de la terrible *machination* qui en a résulté en minant son équilibre psychologique que parle ici le poète. Qui connaît un peu Celan sait en outre que la question du faire (*machen*), précisément du fait de cette polémique perçue par lui comme machination y compris au sens littéral (*Machen-schaft* : c'est l'œuvre d'un faire [*machen*] qui récrit – contrefait – des poèmes en les trafiquant), est devenue un point central de sa poétique qui répond ainsi doublement aux fausses accusations de Claire Goll et aux thèses de la conférence sur les « Problèmes du lyrisme » où Gottfried Benn affirme « qu'un poème n'advient pas, mais qu'un poème est fait [*gemacht*][19] ». Pour plus de précisions sur cette question, nous nous permettons de renvoyer aux pages 136 à 142 (« La machination et le règne de l'efficience ») de notre ouvrage *Paul Celan et Martin Heidegger. Le sens d'un dialogue* (Paris, Fayard, 2004), ainsi qu'à l'ouvrage de Barbara Wiedemann très complet sur le sujet : *Paul Celan – Die Goll-Affäre. Dokumente zu einer ›Infamie‹* (Francfort, Suhrkamp, 2000).

Qu'a donc réussi E. Faye par ce pur numéro de prestidigitateur ? Appliquer à Heidegger des propos (« monstrueux », « innommable[20] ») que Celan destine à l'infamie de l'affaire Goll ! L'effet de cette machination – c'est le mot ! – est triple : il permet à E. Faye de justifier son incompétence en faisant abusivement appel à l'autorité de Paul Celan, mais surtout : de discréditer la langue de Heidegger en invoquant un grand poète et enfin de relancer une entreprise de mystification qui a désormais fait son temps et qui voulait à tout prix qu'on crût que Celan avait inconditionnellement honni Heidegger (il ne nous a pas échappé que Jean Bollack, premier instigateur de cette mystification en France, figure dans les remerciements du pamphlet...). Signalons seulement que

la complexité de son rapport à Heidegger n’a pas empêché Celan de déclarer ce qui suit quelques mois avant sa mort :

> À la différence de ceux que sa manière de s’exprimer offusque, je vois en Heidegger celui qui a fait regagner à la langue allemande sa *limpidité*[21].

C'est le seul témoignage direct que nous avons de Paul Celan à propos de la langue de Heidegger.

LE RÉVISIONNISME INVERSÉ

Un dernier exemple suffira pour apprécier l’aveugle brutalité de cette offensive. Il montre le refus délibéré de s’exposer à une discussion avec tous les commentateurs qui ont écrit à propos d’une question qui ne date pourtant pas d’hier (voir à ce sujet comment la bibliographie du pamphlet s’organise en parties qui opèrent une sélection et un triage drastiques en vertu de principes d’un manichéisme expéditif qui a de quoi inquiéter). Ce refus de prendre en considération tout autre travail paru sur la question trouve en fait son entière justification dans la place que s’accorde à lui-même E. Faye dans son pamphlet : avec un tout petit groupe d’autres irréductibles doctrinaires, il serait à ce jour le seul guide suffisamment éclairé pour pouvoir révéler aux yeux de tous « les intentions cachées » (p. 346) des textes de Heidegger au sujet desquels tout le monde s’est jusqu’à présent totalement illusionné. Est à l’œuvre dans ces pages toute la vieille thématique du piège, du complot, etc., dont on ne sait que trop bien à quel point elle est prompte à fasciner les esprits les plus apeurés par toute tentative de vraie pensée. C'est ici qu’apparaît l’aspect « *Da Vinci code* » du pamphlet, que relève à juste titre Henri Crétella[22], et qui n’est pas sans en expliquer la réussite médiatique ainsi que vraisemblablement commerciale.

À la fin du pamphlet est évoqué le nom de François Fédier dont le travail sur Heidegger et la question politique est d’une ampleur philosophique, d’une acribie philologique et d’une précision historique telles qu’il constitue l’obstacle majeur à la diffamation qu’E. Faye

entreprend de relancer pour la porter cette fois jusqu'à la censure définitive. C'est donc lui absolument qu'E. Faye doit *liquider* sans avoir à discuter le moindre de ses travaux. Le procédé est à nouveau très simple : accumuler les demi-vérités pour brouiller les pistes, et finalement verrouiller l'accès aux textes. Voyons en détail comment l'auteur procède. Page 505, E. Faye évoque « François Fédier <qui> a fait sien le révisionnisme de Nolte au point de participer en 1995 à un volume apologétique en faveur de ce dernier ». Vient ensuite un fragment de citation du texte de François Fédier à l'appui duquel E. Faye pense pouvoir prouver le prétendu « révisionnisme » de *François Fédier* – le voici (*Regarder voir*, p. 287) :

> Mais le nihilisme, dont le nazisme reste le premier achèvement historique, n'est pas en soi criminel. Il n'est pas non plus neutre, mais, en tant que phénomène historique, porteur – à égalité – de possibilités positives tout comme de possibilités négatives.

« Lisant » selon ses procédés habituels ce court extrait isolé, E. Faye n'hésite pas à affirmer que François Fédier soutiendrait qu'il y aurait au fondement du nazisme autant de possibilités négatives que positives... CQFD : F. Fédier s'engagerait ainsi plus loin encore que Nolte « dans la réhabilitation partielle des fondements mêmes du nazisme » (p. 505). Il n'est même pas nécessaire d'argumenter contre un tel délire ; comme pour tout le reste du pamphlet, la seule citation du texte accompagnée de ce qui la précède et la suit immédiatement suffira pour illustrer une fois de plus l'art de la citation sortie de son contexte et « lue » à contresens qui constitue l'instrument principal de la diffamation d'E. Faye. À la page 287 de son ouvrage *Regarder voir*, François Fédier écrit donc :

> Telle est « la vérité et la grandeur internes » du national-socialisme : être la première configuration concrète du nihilisme achevé dans l'histoire.
>
> Pour ne rien laisser dans l'ombre, il faut avoir compris que le nihilisme n'est pas pensé par Heidegger comme déclin ou décadence, il n'est pas non plus envisagé comme un phénomène unilatéralement maléfique. C'est pourquoi la formulation de 1935 n'est pas trompeuse. Nous savons aujourd'hui que le nazisme a été un avatar entièrement criminel du nihilisme. Mais le nihilisme, dont le nazisme reste le premier achèvement historique, n'est pas en soi criminel. Il n'est pas non plus neutre, mais, en

> tant que phénomène historique, porteur – à égalité – de possibilités positives tout comme de possibilités négatives.
>
> Ne confondons pas nihilisme et nazisme. Le nazisme a réalisé la première figure criminelle du nihilisme achevé. Mais tout crime n'est pas nihiliste. Bien avant l'époque du nihilisme, l'humanité a connu tous les types de crime correspondant au moment de l'histoire où elle se trouvait.

Sur la base de tels propos, comment et à qui E. Faye pense-t-il faire entendre que F. Fédier est « révisionniste »? Mais il y a plus grave ici que la seule calomnie d'un individu ; à travers cet exemple qui révèle à nouveau l'extrême légèreté – la nullité – historique du pamphlet, E. Faye brouille entièrement les pistes de la vérité historique, de sorte qu'un lecteur qui n'est pas très au fait du détail de ces questions, non seulement n'apprend rien, mais est victime d'un procédé récurrent dans le pamphlet, à savoir : l'essaimage de l'ignorance à partir d'exposés volontairement flottants et habilement truqués. Les choses sont aussi allusivement évoquées que brutalement discréditées.

Première remarque : afin de nourrir une suspicion *a priori*, E. Faye qualifie Ernst Nolte de « révisionniste », et profite ainsi de « l'ambiguïté lexicologique du terme "révisionnisme" » (Nadine Fresco, art. « révisionnisme », *Encyclopædia Universalis*), en particulier selon qu'on l'entend en français ou en allemand. Or, au sens français du terme, E. Nolte ne peut aucunement être considéré comme « révisionniste ». Dans la Préface à l'ouvrage d'E. Nolte intitulé *Les mouvements fascistes*, Alain Renaut apporte sur ce point toute la lumière nécessaire (éd. Calmann-Lévy, p. XII) :

> Il faut observer tout d'abord que ce qu'on a appelé en Allemagne, lors de cette discussion [la querelle des historiens], le « révisionnisme » s'entend en un sens tout différent, dans son principe, de ce qui est désigné par là en France. En 1986 (ou en 1980) pas plus qu'en 1966, Nolte (et, avec lui, aucun des historiens allemands se déclarant eux-mêmes « révisionnistes ») n'a, comme ce fut le cas en France, contesté l'existence des chambres à gaz ni l'étendue ou l'abomination du génocide. « Révisionniste », Nolte n'est pas « négationniste »: c'est même, notait-il en 1966 (il faut le souligner à nouveau, tant le point est crucial), parce que le nazisme a surenchéri sur l'antimarxisme, commun à tous les mouvements fascistes, « au nom de l'antisémitisme » que le NSDAP fut « autre chose que seulement un parti fasciste »; et si, en 1980, Auschwitz est présenté comme « une copie du Goulag », du moins la

> copie est-elle déclarée « plus horrible que l'original », et cela notamment « parce que la méthode d'extermination qu'elle pratiqua fut quasi industrielle ».

Dans la Préface à l'important ouvrage qui rassemble tous les documents concernant la querelle des historiens, Luc Ferry prévient également d'emblée le lecteur pour éviter tout contresens :

> Si aucun des participants au débat ne peut en quelque façon être suspecté de « révisionnisme » au sens que le terme possède aujourd'hui en France (aucun d'entre eux ne nie l'existence des chambres à gaz ni l'ampleur et l'atrocité de l'extermination des Juifs), c'est bien malgré tout une « révision » de l'historiographie consacrée au national-socialisme qu'appellent de leurs vœux des historiens néoconservateurs ou libéraux tels que Nolte, Stürmer ou Hillgrüber.
>
> Afin de saisir le sens et la portée exacte de cette révision, il importe de préciser les motifs pour lesquels elle s'enracine dans une comparaison du nazisme et du stalinisme qui, pour être parfois très proche de celles qui furent pratiquées en France à partir des travaux de Hannah Arendt et de Raymond Aron, n'en possède pas moins dans l'Allemagne d'aujourd'hui une tout autre signification[23].

N'étant en aucun cas révisionniste au sens français du terme, E. Nolte n'en est pas moins l'historien dont certaines thèses ont fait éclater ladite « querelle des historiens » dont le noyau n'est donc pas du tout la question d'un éventuel révisionnisme au sens français du terme, mais, comme le signale L. Ferry, la possibilité ou non de *comparer* les crimes nazis et staliniens, c'est-à-dire en définitive : le problème de l'*Einzigartigkeit* (unicité en son genre) d'Auschwitz.

Cela nous amène à notre seconde remarque : le texte de F. Fédier qu'incrimine E. Faye s'intitule « Critique et soupçon » (accessible depuis dix ans aux pages 253 à 292 de son ouvrage *Regarder voir*), et a d'abord été publié dans un volume d'hommage – et non « apologétique » ; c'est ce que nous appelons couramment : Mélanges – à E. Nolte, mais constitue précisément une *mise en discussion* de la thèse majeure d'E. Nolte à propos de la comparabilité des crimes nazis et communistes. Il s'agit en fait d'un texte qui apporte une contribution philosophique décisive au problème qui a éclaté avec la querelle des historiens. Assurément, F. Fédier prend acte de *certains* apports d'E. Nolte sur la

question, comme l'ont fait de très nombreux historiens de tous bords, à commencer par François Furet dans une note célèbre de son livre *Le passé d'une illusion* (pp. 195-196) et dans la correspondance très intéressante que cette note a suscitée entre les deux auteurs (Furet/Nolte, *Fascisme et communisme*, Hachette). Mais s'il avait pris la peine de seulement lire le texte qu'il incrimine, E. Faye se serait aperçu que sur le point essentiel (l'unicité en son genre d'Auschwitz) F. Fédier se démarque radicalement de la démarche comparatiste d'E. Nolte, et entreprend même ce que peu de commentateurs ont à ce jour entrepris : *situer grâce à la pensée du nihilisme de Heidegger la singularité absolue du crime nazi*. Ici encore, le simple fait de se reporter au texte suffira pour démentir une des innombrables calomnies que colporte l'inquisitorial pamphlet. Voici un passage décisif du texte de F. Fédier, qui demande à être lu en entier (pp. 283-285) :

> Le système du *Goulag* a commencé avant Auschwitz ; il a continué après Auschwitz. Si ce qu'Alexandre Soljénitsyne imprime à la première page du tome 2 de *L'Archipel du Goulag* est vrai, à savoir que « les camps ont été inventés pour EXTERMINER », il ne nous reste plus aucun moyen de différencier les deux crimes.
>
> Or ils sont différents. Auschwitz est sans commune mesure avec le *Goulag*. Il ne s'agit pas d'un dogme, mais d'un état de fait accessible à la connaissance – à une connaissance *historique*, si tant est que l'histoire est bien, comme il a été rappelé plus haut, savoir de ce qui est unique et sans commune mesure. Comment et à partir d'où se connaît ce qui est sans commune mesure ? Est-il sans commune mesure absolument – de sorte qu'il faudrait abandonner jusqu'au projet de pouvoir le comprendre ? Ou bien s'agit-il simplement de ce qui est sans commune mesure avec *autre chose*, qui fait partie d'un ordre de mesure autre ?
>
> Lorsque je dis qu'Auschwitz est sans commune mesure avec le *Goulag*, je dis que malgré l'indicible détresse, malgré le comble de tourments endurés aussi bien là qu'ici, les deux phénomènes criminels ne sont pas les mêmes, c'est-à-dire n'appartiennent pas – malgré toutes les apparences contraires – à la même histoire, ou plus exactement au même moment de l'histoire. [...]
>
> La différence *essentielle*, ce par quoi le crime nazi se révèle *autre* que le crime bolchevique, il me semble qu'elle peut être saisie en définissant le premier comme ressortissant à l'histoire du *nihilisme achevé*, alors que le second fait encore partie, au pire, du *nihilisme inachevé*.

Ce texte est en fait un approfondissement philosophique de ce que F. Fédier a écrit en 1988 dans sa grande méditation sur « Heidegger et la

politique » qui constitue la seconde partie de son ouvrage *Heidegger / Anatomie d'un scandale*. Voici un extrait (pp. 161-162) :

> ... le nouveau, avec le nazisme, ce n'est pas qu'il ait entrepris le massacre d'innocents. En cela, le nazisme est rigoureusement comparable avec l'autre totalitarisme, et même avec des régimes que rien n'autorise à qualifier de totalitaires.
>
> Le nouveau, avec le nazisme, c'est que le droit de vivre est passé sous le contrôle de la science.
>
> Qu'en l'occurrence la science fût pseudo-science, une biologie dépendante de principes extra-scientifiques, ne change rien à l'essentiel. Ce n'est pas parce que la « biologie » des nazis était fausse que les abattoirs concentrationnaires sont criminels en un sens sans commune mesure avec tout ce qui les a précédés. Ici encore, il faut (comme disait Heidegger de la théologie dans le séminaire de Zurich en novembre 1951) des distinctions et des démarcations *toutes nouvelles*.
>
> J'ai dit : le droit de vivre, au sens strictement juridique, car le nazisme a déployé un arsenal de « lois » légiférant sur la vie et la mort des membres de la communauté « politique » d'un point de vue *génétique*. Il est vrai que le décret du 1er septembre 1939 instituant l'« euthanasie » – la « mort miséricordieuse » selon la lettre du décret – pour les « malades incurables » marque bien la *césure* dans l'histoire de l'hitlérisme, césure à partir de laquelle il cesse tout simplement d'être comparable à toutes les formes criminelles de communauté connues.

Voilà deux exemples de véritable *pensée*, c'est-à-dire d'une parole qui n'écrase pas son lecteur en lui assénant impérieusement ce qu'il doit croire, mais qui en appelle à sa responsabilité propre en l'invitant à se mettre de lui-même au travail pour méditer – à la lumière des quelque 67 volumes de Heidegger parus à ce jour en allemand – ce qui ne peut d'abord demeurer qu'une *question*. La teneur d'une pensée se mesure à la richesse des pistes qu'elle ouvre, pas à la violence avec laquelle elle ordonne une solution qui se veut définitive, finale.

L'IMPOSTURE MÉDIATIQUE ET L'EFFONDREMENT UNIVERSITAIRE

À présent se posent plusieurs questions.

La première est : à qui s'adresse un tel pamphlet ? Dans la mesure où tout lecteur qui a accès à l'œuvre originale de Martin Heidegger

s’aperçoit aussitôt de tout le trucage des citations, des mises hors contexte, des coupures, des traductions fallacieuses, des contresens, des délires interprétatifs, etc., opérés par E. Faye, nous sommes en droit de nous demander : qui ce pamphlet vise-t-il ? Les jeunes générations qui n’ont pas encore le moyen de vérifier par elles-mêmes ? les médias ? le petit noyau d’irréductibles idéologues qui ne demandent qu’à laisser accroire de pareilles énormités ? Ce qui implique la question inverse : qui est prêt à accepter un pareil délire ? et pourquoi ?

Ces questions nous amènent à notre seconde interrogation qui porte, elle, sur les raisons qui ont pu amener le fils de J.-P. Faye à perdre toute mesure raisonnable, voire simplement rationnelle, et ne pas hésiter à employer les méthodes de ceux-là mêmes qu’il prétend démasquer, à savoir une sorte de « révisionnisme inversé » qui passe outre toutes les exigences primordiales de tout historien et de tout philosophe, pour faire dire aux textes le contraire de ce qu’ils énoncent, voire tout autre chose que ce qu’ils disent pourtant lisiblement. Sans doute faut-il chercher la réponse dans plusieurs directions.

Une pareille violence n’est peut-être pas sans rapport avec ce qu’ont d’inextricable toutes les affaires de famille. Mais comme chacun sait, on ne peut pas chercher dans la seule vie d’un homme les raisons qui le poussent à écrire. Soyons donc nous aussi contre Sainte-Beuve et ne nous satisfaisons pas d’explications biographiques si énormes soient-elles.

Peut-être faut-il alors considérer la seule volonté de faire parler de soi et s’interroger aussi sur le rôle des médias, dont personne n’est assez naïf pour ignorer qu’ils ont désormais aussi leur logique propre (la rentabilité) qui ne coïncide pas nécessairement avec la révélation de la vérité. On se rappellera à ce sujet qu’il fut un temps où *Le Nouvel Observateur* (26/10/1966, p. 37) n’avait pas hésité à intituler un article « Hannah Arendt est-elle nazie ? » ! Un pareil scoop, en rapport ou non avec la réalité, aura toujours l’avantage sur le patient travail de la pensée, et il n’est donc pas étonnant qu’entre un pamphlet expéditif sur Heidegger et un cours du penseur paru au même moment dans une traduction d’une remarquable finesse et d’une audacieuse subtilité, ce soit autour du pamphlet que les médias aient organisé leur battage – alors même que le cours de Heidegger (*Achèvement de la métaphysique et poésie*,

Gallimard) traduit par Adéline Froidecourt permet de rectifier plusieurs des grossières erreurs d'E. Faye. Sans doute faut-il avoir, comme nous l'aura appris Karl Kraus, ce regard cynique sur le système médiatique qui caractérise notre temps, ainsi que sur le fonctionnement de l'édition actuelle au sujet duquel Heidegger a écrit d'éclairantes pages[24] – c'est-à-dire en l'occurrence sur les éditions Albin Michel dont les managers (ne leur reprochons rien : c'est leur métier) savent qu'un scoop – vrai ou faux – est vendeur, mais que, comme tout ce qui est inconsistant, il ne fait vendre que pendant un laps de temps très court, d'où la nécessité de mettre aussitôt en branle tout l'affairement médiatique. Ce délai une fois passé, l'ouvrage tombe dans l'oubli le plus définitif, ainsi qu'il est arrivé au pamphlet intitulé *Heidegger et le nazisme*, et il faut alors relancer la machine en publiant un nouvel ouvrage à scandale, comme est aujourd'hui en train de le faire V. Farias, non plus autour de Heidegger (la poule aux œufs d'or ne donne pas deux fois), mais cette fois de Salvador Allende ! Ainsi, dans la presse allemande de ces derniers temps, ce n'est pas Heidegger qui est en ligne de mire, mais l'ancien président chilien : « Allende était-il un raciste ? Un livre de Victor Farias jette des ombres obscures sur la vie du socialiste », lisait-on par exemple dans la *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 8 mai 2005... Les affaires sont les affaires.

E. Faye, semblant sur ce point adopter une autre stratégie marketing que V. Farias, a pour sa part déjà pris les devants de sa propre perpétuation médiatique en annonçant que son présent « travail » n'était que le début d'une entreprise à poursuivre. Nous avons découvert dans le tome I que Heidegger était le nègre d'Hitler ; le tome II révélera peut-être qu'il fut ensuite également le bras droit de Himmler et chef de camp ; le tome III exposera sans doute enfin la stratégie de dissimulation de Heidegger après 1945 grâce à de fracassantes révélations sur son activité de loup-garou... Qui sait si un tome IV ne nous dévoilera pas qu'il était en outre agent double et que, *pour qui a les « bonnes » clefs de lecture*, l'*Édition intégrale* peut donc *aussi* être décodée comme une justification du Goulag ? Il faudra seulement veiller à ce que le public ne vienne pas à se lasser de cette saga un peu macabre, et il n'est pas impossible que les médias eux-mêmes finissent un jour par s'interroger sur l'irresponsabilité

avec laquelle ils auront contribué à diffuser les plus ahurissantes calomnies (ainsi, aujourd'hui on ne se demande plus au *Nouvel Observateur* si l'auteur des *Origines du totalitarisme* était nazie). En effet, écrit Simone Weil (*L'enracinement*, p. 39) : « Tout le monde sait que, lorsque le journalisme se confond avec l'organisation du mensonge, il constitue un crime. Mais on croit que c'est un crime impunissable. Qu'est-ce qui peut bien empêcher de punir une activité une fois qu'elle a été reconnue comme criminelle ? D'où peut bien venir cette étrange conception de crimes non punissables ? C'est une des plus monstrueuses déformations de l'esprit juridique. »

Malgré cela, je ne crois pas qu'une allégeance filiale ou que l'industrie médiatique et le marketing éditorial suffisent réellement à expliquer l'ampleur que prend une nouvelle fois la calomnie organisée autour de Heidegger. Dans l'entretien qu'il a accordé au *Spiegel*, Heidegger, qui n'a jamais répondu aux attaques diffamatoires de son vivant (sauf quand elles ont touché quelqu'un d'autre que lui, à savoir le rapport à son « vénéré maître Husserl »), signale très discrètement ce qui suit (*Écrits politiques*, p. 248 ; GA 16, 659) :

> [...] les motifs de la calomnie sont plus profonds. Mon acceptation du rectorat n'a probablement été que l'occasion et non pas la raison déterminante. C'est pourquoi je pense que la polémique se rallumera toujours dès qu'une occasion se présentera.

Quelle est donc cette profondeur à partir de laquelle nous pouvons saisir les motifs de la calomnie de Heidegger ?

Manifestement, Heidegger gêne – non pas seulement par la nouveauté de sa pensée, mais du fait même du rapport vivant et tout autre à la philosophie qu'il a incarné pour des générations d'élèves. « Qui a connu Heidegger encore jeune enseignant universitaire, écrit Hans Georg Gadamer, à celui-là est inoubliable, comme beaucoup en ont témoigné, la façon plastique dont surgissaient devant chacun les choses dont il était question. Il ne parlait pas sur les choses, il les montrait[25]. » Ainsi, par le style très neuf qu'il a imposé dans ses cours dès les années 1920, Heidegger a profondément perturbé la vieille tradition universitaire allemande qu'évoque Hannah Arendt dans son bel hommage pour les

quatre-vingts ans du penseur[26]. Et *dès les années 1920*, avant toute apparition de la vision du monde nationale-socialiste et sans le moindre rapport avec elle, il est allé jusqu'à envisager sérieusement une réforme complète du vieux modèle universitaire décidément fatigué, à partir d'une nouvelle entente du savoir non plus considéré comme pure activité théorique, mais comme prenant son essor dans le rapport au monde de l'existence humaine en ce qu'elle a de plus concret. Cette réforme que Heidegger a crue à tort possible dans l'ébullition révolutionnaire de l'année 1933 a constitué un des échecs majeurs du rectorat et n'a donc pas été menée à bien. Mais il est possible que ce projet mûrement médité pendant des années et dont Heidegger n'était absolument pas le seul professeur à éprouver la nécessité[27] n'ait rien perdu de son actualité, aujourd'hui précisément, à une époque où les universités et les instituts de recherche traversent une crise de plus en plus manifeste, notamment en France. Et il ne serait peut-être pas vain d'entreprendre aujourd'hui même une étude extrêmement attentive de ce que proposait Heidegger depuis les années 1920 (1919 exactement), et de lancer ainsi à nouveaux frais une réflexion sérieuse sur l'essence même de l'université en tant que lieu de transmission d'un savoir sur le sens duquel il y a aussi à s'interroger. (Voilà un beau sujet de thèse sur Heidegger : l'étude du sens – philosophique, pédagogique, etc. – des projets de réforme de l'université à la lumière de la nouvelle entente du savoir qui se déploie corrélativement à la pensée de l'existence humaine comme *Dasein*.)

À première vue, l'université actuelle est à mille lieues de vouloir s'engager dans une telle réflexion, aussi bien quant à sa propre structure institutionnelle, que quant à la nature du savoir qu'elle dispense. (En France, cette réflexion continue d'être repoussée du fait probablement que, comme aucun professeur ne l'ignore, la grande majorité des élèves les plus brillants suit le cursus des classes préparatoires et des « grandes écoles », et ne passe qu'incidemment par l'université[28].) Selon toute apparence également, la manière dont l'université française a tenu jusqu'à présent Heidegger à l'écart [29] n'est pas sans rapport avec cette impossibilité de remettre en question ce qu'elle enseigne et comment elle le fait.

La façon dont Heidegger (par exemple dans *L'époque des « formatations du monde »*) s'interroge sur l'essence de l'université à partir d'une méditation sur le déploiement de la science moderne pose des questions d'une radicalité telle qu'il n'est pas étonnant de voir certains universitaires préférer que l'œuvre de Heidegger non seulement disparaisse des universités, mais simplement : n'y entre pas. Assurément, cela ne concerne pas, loin s'en faut, toute l'université française, dont on a pu voir ces jours-ci de quelle manière impavide et insolente elle a *par avance* répondu à l'affairement d'E. Faye : en mettant pour la première fois de son histoire Heidegger au programme de l'écrit de l'agrégation de philosophie ! Mais dans la réception médiatique du pamphlet d'E. Faye (lui-même maître de conférences à l'université de Paris X-Nanterre), nous avons pu observer un fait nouveau : la manière dont plusieurs universitaires soudainement promus spécialistes de la question (!) ont saisi l'occasion, notamment au cours d'émissions diffusées sur France-Culture (« Les chemins de la connaissance », semaine du 18 au 22 avril 2005) ou dans *Le Magazine littéraire* (n° 443, juin 2005), de cautionner élogieusement l'indéfendable pamphlet d'E. Faye dans le seul but de tenir l'œuvre de Heidegger hors de leurs établissements. Mme Cohen-Halimi et M. Salanskis ont ainsi témoigné leur « sympathie » à leur collègue de l'université de Paris X-Nanterre, et sur les ondes, même des collègues d'une autre maison ont tenu à manifester leur solidarité : M. Nef (spécialiste de philosophie analytique), en particulier, s'est exprimé en ce sens, tandis que M. Pinchard dissimulait à peine que la disparition de Jacques Derrida (qui n'aurait pas plus apporté son crédit au pamphlet d'E. Faye qu'il ne l'a fait pour celui de Victor Farias, et qui, en tant qu'autorité intellectuelle française, aurait ainsi probablement limité le déchaînement médiatique) libérait enfin la possibilité de commencer à évacuer « ce wagnérisme philosophique » qui a pesé sur la France depuis bien trop longtemps, et d'introduire contre cela un nouveau « debussysme ». (Signalons que, pour des raisons qui touchent à la plus intime tonalité fondamentale de sa propre pensée, Heidegger n'était pas du tout wagnérien, mais bien plutôt fervent amateur de Mozart… Précisons également par simple souci musical que seule une caricature purement scolaire peut présenter Debussy *contre* Wagner – ce qu'il ne fut pas[30] –, alors même que Debussy ne serait pas possible sans Wagner, mais

qu’à la différence des autres il n’a cherché ni à copier Wagner ni à s’y opposer, pour en revanche devenir pleinement original à partir d’un libre dialogue avec lui.)

Sous le visage d’une nouvelle croisade contre l’obscurantisme, il semblerait ainsi qu’une certaine vague de nettoyage s’annonce en quelques endroits de l’université française, et c’est à dessein qu’E. Faye signale en conclusion les principales poches de contamination. Une certaine collection « Épiméthée » est notamment porteuse du virus qu’elle aurait même propagé « jusqu’aux études cartésiennes », précise notre thérapeute (p. 515) – c’est dire si la contagion est menaçante ! Le fils de J.-P. Faye ne cache du reste pas cet aspect essentiel du pamphlet : loin de la pensée de Heidegger dont il n’est qu’en apparence question, il s’agit bel et bien d’une offensive dans le cadre des querelles intestines de l’université française. L’enjeu est clair : peu après la mort de Jacques Derrida et en pleine période de départs à la retraite (effectifs ou prochains) d’universitaires importants en partie spécialistes de Heidegger, il s’agit de s’organiser pour reprendre les rênes et asseoir ses zones d’influence ; dans ce sens, M. Salanskis n’a pas hésité à formuler froidement des « maximes en vue de la décontamination d’une zone intellectuelle encore radioactive » (*Le Magazine littéraire*, n° 443, juin 2005, p. 26). De ce point de vue, l’arrivée de Heidegger au programme de l’agrégation annonce que la bataille universitaire qui s’est désormais engagée à couteaux tirés sera rude.

Confirmant que le pamphlet concerne en fait moins Heidegger lui-même que des luttes entre factions, il faut noter qu’à ce jour, à une ou deux très minces exceptions près, ni les connaisseurs et traducteurs de l’œuvre de Heidegger en France, ni les spécialistes universitaires de sa pensée n’ont eu le loisir de s’exprimer à travers aucun média – non pas pour « défendre Heidegger » (son œuvre, répétons-le, n’en a aucun besoin), mais simplement pour que le public puisse au moins entendre les arguments de tous ceux – ils sont très nombreux et d’horizons très divers – qui ont une connaissance de la pensée de Heidegger et qui ne sont donc pas d’emblée acquis à la cause qu’E. Faye veut défendre pour des raisons idéologiques sans rapport réel avec cette pensée. C'est dans ce contexte que « Heidegger à l’agrégation » (le programme, n’en déplaise aux

divagations de *Télérama* [n° 2891], était arrêté *avant* le réchauffement de « l'affaire ») est une surprise qui vient très malencontreusement troubler la petite fête médiatique autour du pamphlet, au point qu'a été publié dans *Le Monde des Livres* du 17 juin 2005 le lancement d'« une pétition[31] en faveur du "Heidegger" d'E. Faye », qui – faut-il encore le préciser ? – n'entretient avec *Martin Heidegger* qu'un rapport d'*homonymie*. « Est dit homonyme ce dont seul le nom est commun, alors que la pensée de ce que dit ce nom en son être est autre », écrit Aristote à la première ligne des *Catégories*. Cette pétition prend comme prétexte dérisoire l'existence d'un site Internet sur lequel, grâce au vigoureux engagement de Stéphane Zagdanski, les médias français – à commencer par Roger-Pol Droit du journal *Le Monde des Livres* – se sont fait doubler sur leur propre terrain (l'information) et prendre en flagrant délit de diffamation caractérisée. La chose est désagréable, sans doute, et l'industrie médiatique trouve inconvenant – sinon même « diffamatoire », argue la pétition (un Hegel reconnaîtrait dans cette cavillation médiatique *le monde à l'envers* par rapport à la philosophie) – de se voir ainsi rappeler son *devoir* d'information et de vérité. Mais le but désespéré de cette pétition, au moment où ne cesse de croître le nombre de voix libres s'élevant contre l'inquisitorial pamphlet, semble plutôt être de tenter le tout pour le tout afin de créer l'incident pour qu'un auteur suscitant une telle houle soit peut-être retiré du programme de l'agrégation et, à terme, des programmes de philosophie des classes de terminale[32]. On croirait voir des enfants faisant eux-mêmes des vagues dans leur propre bain pour s'effrayer d'une tempête. Mais qui peut croire qu'E. Faye a besoin d'être défendu, alors même que *tous* les médias (du *Monde* à France 2, de *Télérama* à France-Inter, en passant par France-Culture, *Le Nouvel Observateur*, *Libération*, *L'Humanité*, *La Quinzaine littéraire*, *Le Magazine littéraire*, *L'Histoire*, les signatures en librairie, les interventions dans diverses institutions, etc.) ont réservé à son pamphlet le plus favorable accueil ? Qui peut encore garder son sérieux devant un aussi lamentable canular, où désormais certains intellectuels viennent porter assistance à des médias dont on comprend, à l'ère de l'information devenue *peopolisation*, que l'affaire de la pensée ne puisse être leur souci premier ?

Néanmoins, toute cette agitation n’est de loin pas l’aspect le plus important et c’est bien plutôt l’essence même de l’université actuelle en tant que lieu du déploiement de la science moderne comme recherche[33], plus encore que la seule volonté d’individus particuliers, qui est la profondeur dans laquelle s’enracine la calomnie autour de Heidegger. Le pamphlet d’E. Faye révèle même un extrême malaise au sein de l’université actuelle. Cela est sans aucun doute en partie vrai, mais je ne crois pas que la seule question de l’essence de l’université – pourtant décisive – suffise encore pour atteindre la profondeur de ce qui est vraiment en question.

MÉTAPHYSIQUE, ANTHROPOLOGIE, RACISME

Ce dont il retourne véritablement est dit au cœur même du pamphlet. À la page 462, nous lisons :

> Ce qui est monstrueux dans la thèse de Heidegger, c’est qu’il fait du racisme l’expression ultime de la « métaphysique ».

Derrière le contresens (comme nous l’avons déjà vu : à propos du sens du mot « métaphysique » chez Heidegger) transparaît une certaine panique dans le propos, comme si E. Faye s’apercevait tout à coup de l’enjeu véritable de ce qui est en question. Or l’enjeu, c’est le nihilisme à l’époque de son plein accomplissement dans le déploiement total du règne de la puissance efficiente. Mais commençons par nous interroger sur le « racisme » qui est ici invoqué, et dont E. Faye déclare très justement qu’il est « le principe même de l’hitlérisme et du nazisme » (p. 462) ; il s’agit donc d’un point essentiel, si ce n’est le plus essentiel, et ce, à double titre : parce que sans racisme, comme le rappelait bien à propos Marcel Conche, il ne peut pas y avoir de nazisme, mais surtout parce que c’est la vision du monde raciste qui a conduit le régime nazi à un degré de criminalité sans précédent et sans comparaison possible avec aucun autre crime de toute l’histoire de l’humanité.

Le concept de race qui a rendu possibles les théories racistes ou « racialistes » du XIX^e^ siècle dont le racisme hitlérien s'est directement inspiré est apparu au XVIII^e^ siècle dans le cadre d'une science née également à cette époque, à savoir l'*anthropologie*, et en particulier l'anthropologie dite « physique » puis biologique, par opposition à l'anthropologie sociale ou ethnologie. La finalité de cette anthropologie physique est une étude comparée des différences anatomiques et physiologiques au sein de ce qu'on a pu nommer l'« espèce humaine » ; le concept de race permet ainsi la constitution de groupes (sept chez Voltaire, quatre chez Kant, six chez Linné), à partir de critères physiques qui diffèrent selon les anthropologues et qui ont connu une évolution historique (couleur de la peau, forme des cheveux, index crânien, etc.).

Léon Poliakov, dont personne n'a encore songé à retirer les ouvrages des bibliothèques, écrit à ce sujet :

> La question des origines du racisme me préoccupe beaucoup en ce moment. Il y a, bien sûr, les fondements émotionnels, psychiques. Mais, pour ce qui est de sa structure intellectuelle, en tant que vision du monde, le racisme est une invention moderne, très précisément un enfant des Lumières. C'est l'œuvre de gens comme Voltaire, Kant, Buffon, Linné. Ils y ont contribué, chacun à sa manière. Il semble que Rousseau soit le seul à y avoir échappé...
>
> Avant le XVIII^e^ siècle, la notion de race n'existait pas[34]. [...] Je crois que cela tient en partie à un profond changement dans le rôle respectif des sens.
>
> Autrefois, le sens de l'ouïe jouait un rôle bien plus important, il suffit de penser à la Parole révélée. Les différences étaient inscrites dans la langue ; « barbare », en grec, cela veut dire bègue ; l'étranger, en russe, ça se dit *niemetz*, c'est-à-dire l'Allemand, mais aussi le muet. Tant que l'autre, c'est celui qui ne parle pas la même langue, rien n'est perdu ; on peut toujours apprendre une langue étrangère. Mais quand la science s'est développée, c'est le sens de la vue qui est passé au premier plan : noir, jaune, rouge, blanc. Celui qui n'a pas la bonne couleur peut toujours apprendre l'allemand, cela ne changera rien à sa « nature inférieure ». En ce sens, sans trop forcer, Hitler n'est que l'aboutissement d'un certain mode de raisonnement scientifique.
>
> [...] à mon sens, l'anthropologie des Lumières, prolongée par le marxisme, est la pire anthropologie qui ait jamais existé. [...] les Lumières ont aplati l'homme, le réduisant à sa seule raison. L'utopie rationaliste est venue de là : apprenez à tout le monde à lire, à écrire et à raisonner correctement, et vous aurez automatiquement des lendemains qui chantent. L'histoire nous a fourni certaines confirmations du fait que ce n'était pas aussi simple. N'est-ce pas[35] ?

Mais quoi ?! L'auteur de ces lignes est-il réactionnaire ? contre les Lumières ? contre la science ? irrationaliste ? anti-humaniste ? Sur la base de telles déclarations et en suivant les procédés qu'il applique à Heidegger, il ne faudrait à E. Faye probablement pas beaucoup plus de deux pages et de trois citations tronquées pour « prouver » que l'auteur du *Bréviaire de la haine* et de l'*Histoire de l'antisémitisme* légitime le racisme hitlérien comme « mode de raisonnement scientifique ». Léon Poliakov pourtant ne justifie rien et n'est au demeurant pas du tout le seul à tenir des propos aussi éclairants. Dès 1943, Simone Weil écrivait ainsi dans *L'enracinement* (pp. 202- 204) :

> La conception moderne de la science est responsable, comme celle de l'histoire et celle de l'art, des monstruosités actuelles, et doit être, elle aussi, transformée avant qu'on puisse espérer voir poindre une civilisation meilleure.
>
> [...] La charge assumée aujourd'hui par les savants et par tous ceux qui écrivent autour de la science est d'un poids tel qu'eux aussi, comme les historiens et même davantage, sont peut-être plus coupables des crimes d'Hitler qu'Hitler lui-même.

De quoi parlent ici Léon Poliakov et Simone Weil ? Sont-ils de simples pourfendeurs de la rationalité scientifique moderne, des adversaires de Descartes comme dirait E. Faye ? Assurément non, de même que Heidegger n'est ni contre Descartes, ni contre les Lumières, ni contre la raison, ni contre la science, ni contre l'humanisme, etc. Ce qu'il permet de penser, en revanche, parce que sa pensée n'a plus son site dans l'horizon scientifique et métaphysique, c'est ce que constatent ici Léon Poliakov et Simone Weil, à savoir : comment seules la métaphysique et la science des Temps modernes ont pu être dévoyées au point d'en arriver à la dérive monstrueusement perverse qu'est le nazisme, et, en l'occurrence, la pensée de la race. C'est dans ce même horizon qu'a pu aussi s'inscrire une revue comme *Le Genre humain* dont Maurice Olender écrivait au moment de sa fondation (*La science face au racisme*, pp. 10, 13) : « Né dans ce contexte d'interrogations inquiétantes, *Le Genre humain* se veut une revue de réflexion critique. Elle veut porter une attention vigilante face à la renaissance d'un racisme "intelligent" et de son cortège d'ersatz. Elle sera un lieu d'analyse de ces formes souvent subtiles de discriminations sociales qui distillent, "au nom de la science",

des programmes qui se déguisent en “théories” alors qu’ils ont des visées sociales, politiques, économiques ou militaires. [...] S’il était un temps où en matière de vérité le recours à la religion était efficace, c’est à “la science” que l’on demande aujourd’hui d’apporter la légitimité à une vision de l’univers. Or *science* n’est pas *omniscience*. Et c’est même sans doute le phantasme de la coïncidence entre ces deux termes qui caractérise le mieux les aspirations du scientisme que l’on voit renaître ces jours-ci. »

Voyons à présent ce que dit Heidegger. À la page 38 du tome 90 (*Zu Ernst Jünger*), nous lisons :

> L'homme n’est pas moins sujet, mais l’est de manière bien plus essentielle, quand il se saisit en tant que nation, que peuple, que race, comme une humanité qui, d’une manière ou d’une autre, se pose en avant et s’installe à partir d’elle-même. À ce propos, il faut faire particulièrement attention au fait que la pensée de la race aussi, et précisément elle, n’est possible que sur le sol de la subjectivité.

La subjectivité au sens où l’entend Heidegger, c’est le mode de pensée métaphysique inauguré à l’époque moderne par Descartes, et en vertu duquel l’homme se voit érigé comme fondement et fin de l’étant en entier qui reçoit quant à lui sa détermination en tant qu’objet de la représentation humaine. Avec l’accomplissement de la subjectivité totale, l’homme devient maître et possesseur de tout ce qui est, y compris de son propre être qu’il ne pense désormais plus que scientifiquement dans l’horizon du règne de la puissance efficiente. En ce sens, la nation, le peuple au sens hitlérien et la race, dont parle ici Heidegger, sont tous trois des figures qui renforcent l’accomplissement de la subjectivité totale.

Quant à la science qui prend au XVIII^{e} siècle son essor à partir de l’avènement de la subjectivité des Temps modernes, c’est l’anthropologie qu’évoque Léon Poliakov et au sujet de laquelle Heidegger écrit dans *L’époque des « formatations du monde »* :

> Avec l’interprétation de l’homme comme *subjectum*, Descartes crée la condition métaphysique de l’anthropologie future selon toutes ses modalités et dans toutes ses directions. Avec l’avènement des anthropologies, Descartes fête son suprême

> triomphe. Par l'anthropologie, le passage de la métaphysique vers le processus de la pure et simple cessation et suspension de toute philosophie est engagé[36].

L'anthropologie est une science éminemment subjective, car c'est la première science dans laquelle l'homme se considère *lui-même à partir de lui-même* comme objet de sa propre étude. (Une anthropologie grecque, en ce sens précis, est proprement impossible, parce que l'homme grec se pense toujours dans sa limite par rapport au divin, et donc jamais à partir de lui seul comme *subjectum* fondamental.) L'anthropologie est également de nature intégralement métaphysique, parce qu'elle suppose une conception de l'homme comme *animal rationale*[37], et présuppose ainsi la distinction métaphysique fondamentale entre ce qui est de l'ordre de la nature (*animal*) et ce qui dépasse la nature (*rationale*). C'est d'ailleurs cette nature foncièrement métaphysique de l'anthropologie qui explique sa division en anthropologie physique et anthropologie sociale, et plus encore que sa division, ce que Claude Lévi-Strauss nomme « le péché originel de l'anthropologie <qui> consiste dans la confusion entre la notion purement biologique de race […] et les productions sociologiques et psychologiques des cultures humaines » (*Race et histoire*, p. 10). Mais pourquoi insister ici sur l'anthropologie ? Parce que c'est un point qui préoccupe Heidegger depuis *Être et temps* (§ 10), dans la mesure où, dès cette époque, il signale qu'il s'agit d'une manière impropre de penser l'être humain, parce que toute anthropologie se meut dans une « indétermination ontologique » dont nous savons désormais qu'elle est lourde de conséquences. Heidegger écrit alors (p. 49) :

> Les origines dont relève l'anthropologie traditionnelle, la définition grecque et la directive théologique, montrent bien qu'en s'attardant à déterminer l'étant « homme » dans son essence, on a laissé dans l'oubli la question de son être, cet être étant plutôt conçu comme « allant de soi » au sens de l'être-là-devant, du reste des choses créées.

Le penseur précise ensuite qu'on ne peut pas remédier au caractère ontologiquement inapproprié de l'anthropologie par des voies détournées, notamment celles qui tentèrent au début du siècle de prendre

le concept de *vie* pour fil conducteur, et on mesure ainsi, comme l'écrit très justement Françoise Dastur, à quel point « tout l'effort de Heidegger depuis 1925 a en effet consisté à se démarquer de la *Lebensphilosophie* alors régnante et dont certains courants avaient dévié vers le biologisme et ont ainsi contribué à la formation de l'idéologie raciale nazie[38] ». Puis Heidegger déclare enfin (*Être et temps*, p. 50) :

> On ne supplée pas davantage l'absence de soubassement ontologique en faisant entrer anthropologie et psychologie dans l'édification d'une *biologie* générale.

Lorsque Heidegger écrit cela, nous ne sommes qu'en 1927, et la manière dont il entend l'anthropologie se rapporte à la signification courante qu'avait à cette époque le mot. Dès 1929, cependant, à partir de sa lecture de Kant, Heidegger revient avec plus d'insistance sur la question de l'anthropologie, à laquelle il consacre la fin de *Kant et le problème de la métaphysique* ainsi que le début du cours du semestre d'été 1929 où nous lisons (GA 28, 10) :

> Anthropologie signifie « connaissance de l'homme » ; l'expression est formée de manière analogue à zoologie, connaissance des animaux. L'intitulé embrasse tout ce qui peut être donné comme renseignements à propos de l'homme. L'homme peut être considéré en tant qu'espèce d'être vivant, en tant qu'espèce animale. Ainsi l'anthropologie entre avec la zoologie et la botanique dans un genre. Et ainsi y a-t-il aujourd'hui encore une anthropologie qui est menée en connexion avec l'anatomie et l'histoire de l'évolution corporelle ; elle est l'occasion d'un travail en commun avec l'étude des races.
>
> Toutefois, ici déjà apparaît l'étroitesse de cette anthropologie somatique qui se réfère au corps. La nature de l'homme ne s'épuise pas dans sa *corporéité*.

Heidegger ne peut pas être plus clair par rapport à tout projet scientifique (comme l'étude des races) ou à toute vision du monde qui entreprendrait de fonder une connaissance de l'homme sur sa constitution physique. La limite majeure de toute anthropologie physique et de l'étude des races qui s'y apparente, leur insuffisance *principielle*, repose donc non seulement sur leur nature métaphysique qui présuppose une séparation possible de l'esprit et du corps, mais plus précisément encore

sur leur prétention à pouvoir isoler le corps pour le prendre comme seul objet d'étude, voire à considérer uniquement le corps physique (ainsi que le feront de manière explicite et programmatique les nazis) comme fil conducteur strictement catégorial pour l'étude de l'homme. Or, le corps seul, insiste Heidegger, ne permet justement pas d'atteindre véritablement l'être humain. C'est pourquoi il déclare un peu plus loin (GA 28, 16) : bien qu'« aucune époque n'ait comme la nôtre su autant de choses aussi diverses sur l'homme[39] », malgré cela « aucune époque n'a jamais moins su ce qu'est l'homme comme la nôtre ». L'époque de l'anthropologie est paradoxalement l'époque qui ignore ce qui fait l'humanité propre de l'homme. C'est pourquoi, dès ce moment, Heidegger reconnaît en l'anthropologie plus qu'une simple discipline, pour y déceler une véritable « tendance fondamentale caractéristique de la position qu'a aujourd'hui l'homme par rapport à lui-même et à l'étant en entier[40] », au point que « la tendance à l'anthropologie est finalement l'intention de décider *a priori* ce qui est ou n'est pas réel, ce que signifient réalité et être ; et de ce fait également de décider ce que vérité veut dire[41] ». L'anthropologie est devenue un nom pour le rapport au monde de l'homme positiviste des Temps modernes, alors même que *toute anthropologie*, dit Heidegger, qu'elle soit physique, sociale, philosophique, ou encore culturelle ainsi que le voulait l'introducteur de la *Kulturanthropologie* en Allemagne (Erich Rothacker !), « du seul fait qu'elle est anthropologie[42] » se rend incapable d'atteindre l'être humain en ce qui lui est le plus propre et qui n'est ni général, ni spécifique, ni purement individuel, mais qui fait précisément éclater ces ordres catégoriaux et métaphysiques de classement et d'identification, voire de hiérarchisation des hommes – à savoir : la finitude du *Dasein* en lui. C'est à l'aune de cette finitude qui n'est pas non plus ni corporelle ni intellectuelle, mais qui a trait à l'entente toujours tonalisée que l'être humain a de son propre être, que Heidegger n'aura de cesse de déployer une pensée de l'être humain *autrement* plus *humaine* que toute forme d'humanisme qui a en commun avec l'hitlérisme un soubassement métaphysique anthropologique[43].

Mais la pensée de l'anthropologie chez Heidegger ne s'arrête pas là et il faut se demander pourquoi, à partir du milieu des années 1930, il

revient une nouvelle fois avec tant d'insistance sur le concept d'anthropologie qu'il entend alors dans un sens plus ample encore qu'en 1929, en lui conférant une portée toujours plus large, pour le définir comme « interprétation philosophique de l'étant qui explique et évalue l'étant en entier à partir de l'homme et en direction de l'homme[44] ». La raison en est qu'il commence à mesurer toutes les conséquences de la dérive ontologique qu'il signalait dès *Être et temps*, et qu'il voit désormais sous ses yeux comment l'anthropologie, la science de l'homme comme *sujet*, a fourni au racisme son cadre métaphysique et scientifique. En ce sens, le racisme hitlérien est un accomplissement monstrueux de la métaphysique comme anthropologie – cette dernière impliquant du même coup, comme le dit Heidegger, que le passage à la pure et simple cessation de toute philosophie est engagé.

Faut-il en outre rappeler que, au moment où Heidegger met radicalement en question les fondements mêmes de l'anthropologie, cette science connaît précisément un essor sans précédent ? Est-il nécessaire de préciser que dans les années 1930, au cours desquelles Heidegger analyse le sens du déploiement de l'anthropologie comme règne de la puissance efficiente, cette science devient le fer de lance du régime nazi, en particulier avec le sinistre Institut d'« anthropologie, théorie de l'hérédité et eugénisme » que devint l'Institut de l'Empereur Guillaume de Berlin-Dahlem[45] ? Ainsi, c'était à partir des recherches de cet Institut d'anthropologie (fondé en 1927 sous la République de Weimar) que le régime nazi prétendait donner à l'idéologie raciste développée dans des chapitres comme « Le peuple et la race » de *Mein Kampf* une assise scientifique, et c'est donc dans le cadre de recherches anthropologiques que furent conçus à partir de 1933 les programmes d'entretien du patrimoine héréditaire, d'entretien de la race, et, par suite, de stérilisation des malades mentaux et d'euthanasie ; c'est dans cet Institut d'anthropologie, enfin, que seront scientifiquement élaborées, et comme testées en laboratoire, l'essentiel des méthodes d'extermination qui seront ensuite appliquées en masse pour l'assassinat organisé de la population juive, tzigane, etc. À partir de mai 1943, c'est aussi dans cet Institut qu'arrivera, pour y être exploité scientifiquement, le « matériau humain » que le Dr Josef Mengele se procurait à Auschwitz[46]. Il n'est pas possible

de développer ici entièrement le rôle décisif qu'a joué l'anthropologie nationale-socialiste dans la mise en place d'un crime qui s'est voulu rationnellement organisé et scientifiquement fondé – « La hiérarchie nazie promut également une poignée de chercheurs qui tentèrent d'étayer l'objectif de destruction de masse par des arguments scientifiques irréfutables[47] », signale Raul Hilberg à propos des tentatives de stérilisation massive, et sur cette question en général, nous renvoyons à l'ouvrage de Benno Müller-Hill intitulé *Science nazie, science de mort. L'extermination des Juifs, des Tziganes et des malades mentaux de 1933 à 1945* (éditions Odile Jacob), dont nous ne citerons que quelques brefs passages. Page 104, l'auteur écrit :

> Je voudrais reformuler légèrement la question ci-dessus : pourquoi des médecins, et eux précisément, tinrent-ils le rôle de théoriciens et de prêtres de ce culte de l'extermination ? Pourquoi des médecins ayant reçu une formation anthropologique se trouvaient-ils sur la rampe à Auschwitz, chargés de mener à bien la sélection et la mise à mort ? Pourquoi des médecins ayant été formés à la psychiatrie étaient-ils prêts à tuer leurs patients ou à les laisser mourir de faim ? C'était le résultat d'une longue évolution historique. Le rôle des prêtres (catholiques ou protestants) s'était scindé au XVIII^e^ siècle en trois missions nouvelles et universelles : celui du philosophe (et professeur) des Lumières, celui du spécialiste des sciences naturelles (et technicien) et enfin celui de l'anthropologue biologiste (et médecin). Ces médecins généticiens, ces psychiatres, ces éthologues crurent qu'il leur suffirait de comprendre respectivement les gènes humains, la structure fine du cerveau humain et le comportement de l'animal pour se comprendre eux-mêmes, comprendre les êtres humains, leur société et leur histoire.

À la page 114, Benno Müller-Hill poursuit son interrogation :

> Ne pourrait-on pas envisager qu'avec les progrès de l'anthropologie et de la psychiatrie, notre prochain s'éloigne de plus en plus, devienne de plus en plus petit ? Ce genre d'examens, et les pronostics qui en découlent, ne transforment-ils pas justement de plus en plus l'être humain en objet ? Il me semble que l'irruption, qui commença au XVIII^e^ siècle, de la science dans le domaine où l'homme parle et transmet des signes a été une erreur fondamentale. Plus les machines avec lesquelles le chercheur mesure les autres êtres humains sont coûteuses, plus il s'éloigne de l'homme qu'il examine. Car ce mode d'observation réduit l'homme à l'état d'objet obéissant ou d'animal. Tel était le point commun entre les psychiatres, les anthropologues et Hitler.

Lorsque Heidegger écrit qu'avec l'accomplissement total de la subjectivité humaine se déploie le règne de la puissance efficiente et se met du même coup en œuvre l'« extermination de l'homme par l'homme » (*Menschenvernichtung*), il ne faut pas perdre de vue qu'il est précisément en train d'analyser philosophiquement les « conditions de possibilité », pour ainsi dire, de ce qui se met en place autour de lui – ce qui ne fait pas de Heidegger « l'idéologue d'Hitler » ainsi que d'aucuns idéologues bien-pensants aimeraient pouvoir se le raconter, mais précisément l'inverse : un penseur qui, dès le milieu des années 1930, a pleinement pris la mesure de la signification philosophique de la menace qui s'installait. Avec le règne de la puissance efficiente (*Machenschaft*), tout l'étant, y compris l'être humain, est saisi dans l'horizon de la faisabilité (*Machsamkeit*) : tout ce qui est peut être objectivement fabriqué par le faire humain et ce n'est également que dans le cadre de cette faisabilité totale que l'homme peut concevoir quelque chose comme la planification de son propre anéantissement au nom de la mise en sécurité de sa propre puissance. La toute-puissance est désormais entre les mains de l'animal rationnel qui s'assure de sa sécurité par tous les moyens, y compris, précisément, par les moyens les plus efficacement rationalisés, et Raul Hilberg a raison en ce sens d'insister sur « la bureaucratie de la Solution finale[48] » et la « continuité administrative » qui permet de situer « la différence essentielle entre un pogrom et un processus de destruction[49] » comme le fut celui de la destruction des Juifs d'Europe. Ce n'est aussi que dans cet horizon où règne la seule puissance humaine que les anthropologues peuvent avoir le projet scientifique insensé de constituer biologiquement une race de seigneurs, génétiquement sans défaut, etc. C'est la raison pour laquelle Benno Müller-Hill ne met pas seulement en question l'anthropologie nationale-socialiste, mais l'anthropologie comme telle, c'est-à-dire une science dans laquelle l'être même de l'homme se voit considéré comme pur objet mis à la disposition des programmes de la seule représentation humaine. À la page 98 de son ouvrage, il décrit en ce sens très justement quelque chose qui illustre bien la notion de « faisabilité » dont parle Heidegger :

> Les scientifiques tiennent à l'objectivité, et honnissent l'appréciation. Mais la pure objectivité conduit à considérer toute chose comme faisable. La mise à mort des malades mentaux ? Pourquoi pas, si des motifs économiques la rendaient objectivement nécessaire, et si elle était objectivement organisable ? L'utilisation des malades mentaux, des Juifs, des Tziganes, comme cobayes avant leur – indispensable – mise à mort ? Si les autorités le permettaient, pourquoi pas ? La division du travail dans le processus scientifique répond elle aussi à l'objectivité.

Faut-il dès lors être contre la science, contre l'anthropologie, voire contre les Lumières qui ont rendu possible son développement ? Certainement pas, car, comme Heidegger le dit à de très nombreuses reprises : « tout "anti-" reste rivé à ce à quoi il s'oppose » (GA 5, 217). Lisons plutôt le début du § 69 (« L'expérience vécue et l'"anthropologie" ») des *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) :

> Qu'aujourd'hui encore, et même aujourd'hui à nouveau, on fasse de l'« anthropologie » le cœur de la scolastique des visions du monde montre de manière plus pressante que tout ce qui prouve de manière historisante des rapports d'interdépendance entre des faits, qu'on s'apprête encore une fois à retourner s'installer entièrement sur le sol de Descartes. La coloration qu'y a l'anthropologie, qu'elle soit anthropologie morale des Lumières, anthropologie psychologique des sciences de la nature, anthropologie personnaliste des sciences de l'esprit, anthropologie catholique ou anthropologie politique *völkisch*, est, du point de vue de la question décisive, complètement indifférent – c'est-à-dire du point de vue de la question de savoir si les Temps modernes sont saisis comme une fin et si est ouvert le questionnement en vue d'un autre commencement, ou si on s'obstine à perpétuer le dévalement qui dure depuis Platon...

On le voit : Heidegger n'adhère pas du tout au principe *völkisch* – et ce, comme on peut également le voir à condition de lire les textes, pour des raisons encore beaucoup plus fondamentales que des questions de divergences idéologiques, comme si, au particularisme *völkisch*, il suffisait par exemple d'opposer une certaine forme d'universalisme dogmatique qui pour sa part a pu amener l'Occident à partir du XVIII^{e} siècle à considérer toute forme d'humanité étrangère comme « bon sauvage », puis à trouver ces sauvages tellement « bons » qu'il n'a parfois pas hésité à l'exhiber dans des *zoos humains* ou autres « jardins

d’acclimatation » jusqu’au début du XX[e] siècle, et à lui apporter la « civilisation » dans le cadre d’entreprises coloniales au sujet desquelles un Jules Ferry déclarait dans un discours à la Chambre des députés du 28 juillet 1885 : « Il faut dire ouvertement qu’en effet les races supérieures ont le devoir de civiliser les races inférieures. »

Pour Heidegger, la question est tout autre qu’un problème d’ordre idéologique dans lequel telle ou telle vision du monde suffirait à faire barrage à une autre plus immédiatement menaçante et c’est pourquoi on le voit en 1938 dénoncer le « *Kampf der Weltanschauungen* » (combat des visions du monde) dans lequel « l’homme met en jeu la violence illimitée de ses calculs, de la planification et de l’élevage sélectif [*Züchtung*] de toutes choses[50] ». Après la guerre, dans la *Lettre sur l’humanisme*, alors que Staline fait partie des vainqueurs, il écrira dans le même sens (GA 9, 341) : « Tout nationalisme est, sous l’angle métaphysique, un anthropologisme et, en tant que tel, un subjectivisme. Le nationalisme n’est pas dépassé par un simple internationalisme, mais bien plutôt étendu et élevé au rang de système. »

La question que pose Heidegger demande de nous que nous soyons prêts à rompre les amarres avec toute vision du monde comme telle, et peut se reformuler ainsi : à l’époque où l’homme, dans la pleine puissance subjective de son propre être, en est arrivé à se penser anthropologiquement comme objet racial, sommes-nous prêts à reconnaître que le mode de pensée métaphysique est parvenu à sa fin ? Sommes-nous alors prêts à quitter le terrain de la métaphysique pour travailler à un autre commencement de la pensée ? Heidegger pose cette question dans le dernier tiers des années 1930, c’est-à-dire avant que ce qu’il nomme ailleurs « l’anarchie des catastrophes » (GA 7, 88) n’ait révélé l’ampleur de la dévastation. C’est à un *saut* de cette ampleur que nous convie sa pensée, dont nous comprenons aisément qu’elle bouleverse tout lecteur qui s’approche de l’abîme. « Il est difficile, je l’avoue », concède Heidegger dans une lettre, « de se débarrasser des représentations d’une tradition de 2 500 ans[51]. » Nous comprenons ainsi le ton inquiet d’E. Faye au moment où il semble entrevoir que le racisme puisse être un accomplissement de la métaphysique – « la fuite de l’être humain devant son aître se transforme en une “panique” de plus en plus

dissimulée », écrivait Heidegger dès 1938-1939 (*Besinnung*, GA 66, 142). Car la question se pose aujourd'hui de savoir si nous avons vraiment rompu avec le mode de pensée scientifique et métaphysique qui a rendu possible quelque chose comme « le "pré-racisme" des Lumières[52] » et le racisme dont le régime hitlérien a fait l'instrument premier de son meurtre de masse. La question se pose, en effet, de savoir si ce qui a rendu le racisme anthropologique possible est loin derrière nous, ou si le racisme n'est qu'une incarnation spécifique d'un principe qui perdure à une époque où « jusqu'ici il semble que l'humanité des Temps modernes fonce vers ce but : *que l'homme se produise lui-même techniquement* ; que cela réussisse », poursuit Heidegger, « et l'homme se sera fait lui-même (c'est-à-dire *son aître en tant que subjectivité*) sauter en l'air – sauter en l'air : dans l'insensé pur et simple qui vaut pour l'unique "sens", alors même que maintenir encore la validité de ce "sens" apparaît comme la manière dont s'étend la "domination" humaine sur la terre[53] ». Heidegger déclarait cela en 1940 dans le cadre d'un séminaire sur la *Physique* d'Aristote. En 1973, dans un autre séminaire, il dira, alors que, malgré l'effondrement du nazisme, rien ne semble avoir réellement infléchi cette finalité de l'humanité des Temps modernes : « Je voudrais soutenir, ou plutôt présumer, que l'autoproduction de l'homme produit le péril de l'autodestruction[54]. » C'est à partir de cet angle qu'il faudrait à présent examiner ce que veut dire Heidegger lorsqu'il déclare dans un passage de *Was heißt Denken ?* que E. Faye tronque pour n'y rien comprendre, que la Seconde Guerre mondiale « n'a rien décidé, si nous prenons ici décision dans un sens si élevé et si ample qu'il en vient à concerner uniquement le destin d'aître essentiel de l'être humain sur cette terre » (GA 8, 71) – décider (*entscheiden*) devant ici s'entendre à partir de la scission (*Scheidung*) par rapport au mode de pensée métaphysique dans lequel a pu se déployer quelque chose comme l'anthropologie nationale-socialiste. « Les nazis ont été vaincus par les armes, non par des arguments », dira quant à lui Pierre Legendre.

Qu'en est-il aujourd'hui de la fuite de l'être humain devant son propre aître ? Qu'en est-il aujourd'hui de ce projet d'autoproduction de l'homme ? Il est certain que ne vient plus à l'esprit de personne l'idée de constituer une race pure, aryenne ou non, ni même de déclarer comme le

faisait Voltaire, polygéniste zélé, que « leurs yeux ronds, leur nez épaté, leurs lèvres toujours grosses, leurs oreilles différemment figurées, la laine de leur tête, la mesure même de leur intelligence, mettent entre eux [les Nègres] et les autres espèces d'hommes des différences prodigieuses » (*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, « II. Des différentes races d'hommes »). Mais sommes-nous vraiment libérés des principes eux-mêmes à partir desquels un tel projet a pu être entrepris ? N'assistons-nous pas de manière inapparente à ce que Danielle Moyse nomme un « délire d'autoproduction » dans son essai philosophique d'une admirable pertinence intitulé *Bien naître, bien être, bien mourir. Propos sur l'eugénisme et l'euthanasie* (Érès, 2001, p. 49) ? Ne convient-il donc pas de nous interroger sur le sens réel de cette autoproduction alors même que, au sujet des diagnostics préimplantatoire et prénatal, les journaux n'hésitent pas à stigmatiser « une éventuelle dérive eugénique » à propos de laquelle Danielle Moyse écrit ceci :

> Pareille formulation [dérive eugénique], en reléguant la réflexion au-delà de ce qui est déjà en cours, a pour effet premier de cantonner les questions éthiques concernant la sélection des naissances à celles des *limites* sans que puisse être abordée de front la *sélection* elle-même. Si notre manière de gérer la procréation ne soulève aucune question avant qu'elle ne dérive, cela signifie que la *décision* par laquelle l'homme peut prendre pouvoir sur la vie humaine ne mérite en soi aucun effort de réflexion particulier. La crainte des « dérives eugéniques » devient ainsi très significative de cette cécité qui, nous faisant associer la conception du « bien naître » à laquelle se réfère l'eugénisme aux seules exactions nazies, nous empêche de repérer sa présence là où elle est cependant la plus patente. Le terme d'« eugénisme » fait alors l'objet d'une « phobie idéologique » tandis que dans le même temps des actes *en leur fond* similaires à ceux auxquels le mot se rapporte s'installent *à notre insu* avec une netteté de plus en plus pressante[55].

À la page 118, l'auteur poursuit :

> La suppression technicisée des infirmes ou des infirmes potentiels par sélection des naissances ne devient effectivement possible qu'avec le projet scientifique de la modernité qui fait acquérir à l'homme le statut de fondement ultime de toute chose y compris de soi-même. La décision par l'homme de la valeur des vies à naître, et l'affirmation suivant laquelle certaines d'entre elles sont « indignes d'être vécues » n'ont alors rien de particulier au nazisme puisque cette décision oriente désormais les naissances dans le monde occidental.

Si aucune personne sensée ne désignera aujourd'hui comme « vie indigne d'être vécue » un malade mental ou un non-aryen, ni même un fœtus atteint d'une maladie génétique, sommes-nous pour autant vraiment libérés de ce mode de pensée lui-même ? La traduction courante du critère nazi de liquidation d'abord appliqué à partir de 1939 dans le cadre du projet d'euthanasie, cette traduction par « vie indigne d'être vécue » a pour inconvénient de ne pas faire immédiatement apparaître l'horizon *métaphysique* dans lequel se situe une telle expression. En allemand, il s'agit de : *lebensunwertes Leben* [56] – littéralement : « vie qui n'a pas la valeur d'être vécue ». En effet, ce n'est pas du tout de dignité (*Würde*) qu'il est ici question, telle que Kant la distingue du seul « prix » (*Preis*) dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, mais purement et simplement de valeur (*Wert*) en tant que stade ultime de la « subjectivation de l'étant ». « C'est même précisément en caractérisant quelque chose comme "valeur" », écrit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, « que ce qui est ainsi doté de valeur est dépouillé de sa dignité ». C'est pourquoi, poursuit Heidegger dans la même *Lettre* (GA 9, 349) : « Penser en termes de valeur est, ici comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser à l'encontre de l'être. » Blasphème contre l'être, c'est-à-dire du même coup – car *être il n'y a jamais sans être humain* – la plus grave atteinte portée à l'humanité de l'homme. Au cœur de la catastrophe, en 1943, Heidegger avait écrit dans *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »* (GA 5, 263) : « La pensée par et en valeurs est l'assassinat radical. Non seulement elle abat l'étant comme tel en son être en soi, mais encore elle met l'être complètement de côté. Celui-ci ne peut plus alors, là où on a encore besoin de lui, que valoir comme valeur. La pensée par valeurs de la métaphysique de la volonté de puissance est ainsi, en un sens extrême, meurtrière... » À l'époque du plein accomplissement de la subjectivité, l'étant en tant que tel est anéanti pour ne plus servir qu'à titre d'« objet de l'évaluation de l'homme », de sorte que c'est l'homme et lui seul qui a le pouvoir d'évaluer ce qui a ou n'a pas de valeur, qu'il s'agisse de la vie elle-même ou de n'importe quoi d'autre. Sommes-nous aujourd'hui suffisamment libérés des « valeurs »

pour pouvoir déployer notre humanité dans toute la richesse de sa finitude ?

Mais ne nous méprenons pas : notre propos n'est pas du tout de nous poser en moraliste pour dénoncer telles ou telles pratiques médicales dont les problèmes éthiques qu'elles peuvent soulever sont aujourd'hui même en discussion (il est à ce sujet intéressant de noter que, du point de vue juridique, le concept de dignité de la personne humaine n'a fait son entrée qu'en 1994 à l'article 16 du Code civil). Sur ce point également, nous nous distinguons donc d'E. Faye pour qui « l'attitude morale constitue l'âme et le cœur de la philosophie[57] » (p. 463). – « Le moraliste perfectionne le mal pour exalter le bien », note Georges Braque dans ses cahiers (*Le jour et la nuit*). Notre objet est seulement de nous *interroger* sur le fondement métaphysique qui rend possible de telles pratiques à une époque déterminée de l'histoire de l'humanité, ainsi que de nous demander ce qui caractérise ce fondement métaphysique. Notre conviction étant que c'est précisément grâce à cette interrogation qu'apparaît le *point aveugle* du rapport si complexe qu'entretient notre temps avec le nazisme. « Dans la catastrophe de notre temps », écrit Simone Weil dans *L'enracinement* (p. 204), « les bourreaux et les victimes sont, les uns et les autres, avant tout les porteurs involontaires d'un témoignage sur l'atroce misère au fond de laquelle nous gisons. Pour avoir le droit de punir les coupables, *poursuit-elle*, il faudrait d'abord nous purifier de leur crime, contenu sous toutes sortes de déguisements dans notre propre âme. Mais si nous réussissons cette opération, une fois qu'elle sera accomplie nous n'aurons plus aucun désir de punir, et si nous croyons être obligés de le faire, nous le ferons le moins possible et avec une extrême douleur. » Simone Weil met ici le doigt sur ce que nous avons appelé le point aveugle, à savoir : notre propre impossibilité d'en finir avec le procès du nazisme, parce que nous ne nous sommes pas encore assez purifiés de son crime, dans la mesure où nous ne pourrons pas réellement le faire tant que nous n'aurons pas définitivement quitté le terrain métaphysique et scientifique sur lequel a pu se constituer la meurtrière anthropologie nationale-socialiste. C'est aussi sur ce point aveugle qu'Ernst Klee attire notre attention dans les

dernières lignes de son ouvrage intitulé *La médecine nazie et ses victimes*, qui parlent d'elles-mêmes :

> Après la Libération :
>
> Mengele se réfugie en Amérique du Sud. Il ne regrette rien.
>
> Verschuer devient en 1951 professeur de génétique à Münster, en 1952 président de la Société allemande d'anthropologie et en 1954 doyen de la faculté de médecine. Toujours en 1954, il publie son ouvrage *Genetik des Menschen* (« Génétique de l'être humain »), « suite logique de l'ouvrage *Erbpathologie* (« Pathologie héréditaire ») paru en trois volumes en 1934 ».
>
> Les Instituts d'anthropologie se nomment désormais Instituts de génétique humaine. Les Instituts de l'Empereur Guillaume (IEG) prennent le nom d'Instituts Max-Planck.
>
> La Deutsche Forschungsgemeinschaft, l'organe central d'auto-administration de la recherche, se plaint en 1966, dans un mémoire, des obstacles à la recherche, notamment dans le domaine de la technologie génétique et de la recherche sur les embryons. Le mémoire est intitulé *Liberté de la recherche*.
>
> L'IEG de génétique humaine avait lui aussi réclamé que l'on « abolisse les barrières » qui entravent la recherche. À Auschwitz, ce rêve est devenu réalité : l'emprise absolue sur les êtres humains vivants et à naître ; une orgie de recherche consommatrice.
>
> Auschwitz a été un enfer pour les détenus. Et un paradis pour la recherche, qui a pu utiliser sans frein le « matériau humain[58] ».

« L'aître de ce qu'on nomme aujourd'hui science, c'est la recherche. En quoi consiste l'aître de la recherche ? » *demandait Heidegger en 1938 dans des pages qu'il est toujours urgent de méditer (L'époque des « formatations du monde* »).

Au moment où on est en train de se réjouir – au nom, toujours, de la « sécurité » – du passage de l'identification bureaucratique de l'être humain (n° INSEE) à l'identification génétique qui devrait ne pas tarder après l'inscription prochaine de l'iris sur nos « cartes d'identité », *il est peut-être temps de nous interroger sur la manière dont nous pensons précisément l'*identité de l'homme dans nos sociétés que Pierre Legendre nomme « post-hitlériennes » et au sujet desquelles il écrit ce qui suit :

[...] poussons le raisonnement ; parlons alors du post-hitlérisme, nous allons découvrir notre misère intellectuelle.

Il nous faut étudier l'impasse de la non-pensée que constitue, par exemple, le fondamentalisme biologique triomphant, qui rejoint les manipulations hitlériennes du tabou. Vous évoquez la gestion biologique des corps : il ne s'agit pas seulement de la maladie – il faudrait dire ici : l'idéologie de la maladie – promue en nouveau lien social ; il s'agit aussi d'un discours aux effets bien plus profonds, qui s'attaque à la constitution sociale de la parole, en télescopant, dans la représentation de la nouvelle humanité, le mot et le réel de la chose. Le totalitarisme « soft » promu par les fondamentalistes de la gestion des corps nous entraîne sur une pente de dé-Raison, au sens psychotique du mot. C'est pour ce motif qu'il est capital de revenir sur le nazisme, sur la *conception bouchère de la filiation* qui sous-tendait la normativité subvertie par Hitler, car c'est bien une conception analogue qui inspire les nouvelles jurisprudences du droit civil asservies au biologisme ; ces jurisprudences s'inscrivent dans une chaîne historique incomprise, dont les pratiques racistes sont la concrétisation meurtrière. Or, les condamnations du nazisme sont comme une coque vide, un discours obligé, il n'y a aucune pensée là-dedans, quant à la nature de la subversion qui affecte la fonction normative en Occident. Pour me faire bien comprendre, je répète souvent que *les nazis ont été vaincus par les armes, non par des arguments.* Autrement dit, nous sommes restés accrochés à leur défaite militaire, sans aller plus loin, sans analyser le fond des choses. Ma formule – reprise par un rapport international sur la répression des crimes contre l'humanité – mériterait attention soutenue, je crois, afin de tâcher de saisir que l'écrasement de la pensée, à propos du principe normatif, signifie le retour à l'obscurantisme, avec à la clé les massacres[59].

LE DÉFAUT DE MÉDITATION ET L'IMPOSSIBILITÉ DE DÉPASSER LE NAZISME

Au début de la conférence de 1950 sur « La chose », Heidegger écrit que « L'effroyable a déjà eu lieu ». Est-ce à dire que nous sommes saufs ? Loin s'en faut, et il est peut-être grand temps de ne plus craindre de REGARDER AU CŒUR DE CE QUI EST, ainsi que Heidegger y invitait dans le cycle des conférences de Brême portant précisément ce nom. « Aucune époque ne se laisse mettre de côté par une arbitraire négation », écrit ailleurs le penseur (GA 5, 97), et jamais ne se libérera la possibilité même du sauf aussi longtemps que, à l'instar d'E. Faye et de quelques autres aveugles doctrinaires, nous persisterons dans la négation de notre époque et de ce qui lui appartient, à savoir le nihilisme dans son accomplissement métaphysique comme déploiement de la subjectivité

totale. En ce sens, le pamphlet contre Heidegger n'est autre, pour reprendre une expression de Gérard Guest, qu'« une sorte d'ultime auto-défense – extrêmement retorse – du nihilisme contre ses propres effets[60] », et c'est par la calomnie qu'une époque se protège d'une pensée qui l'obligerait à regarder au cœur de ce qui est, à même l'effroyable. Ainsi le nihilisme ne cesse d'étendre son dispositif et le péril déploie son être de manière toujours plus inapparente. Mais pour qui consent à faire un effort de pensée, il apparaît au moins ceci : que notre époque ne soit pas encore en mesure d'entendre la manière dont Heidegger a bel et bien pensé le nazisme comme crime, est un signe de ce que le penseur appelle lui-même « *Besinnungslosigkeit* » : le défaut de méditation, qui est aussi le nom d'une essentielle impossibilité. La *Besinnungslosigkeit*, c'est le défaut de cette méditation qui n'est ni purement intellectuelle ni simplement sensible, mais, par-delà cette dualité métaphysique, toujours *pleine de sens* en étant chaque fois accordée à la tonalité de l'être-au-monde et à l'avenance de l'être même. « *Besinnung*, la méditation pleine de sens : c'est le courage avec lequel le cœur amène la vérité de nos propres présuppositions et l'espace où se déploient nos propres objectifs à être ce qui est le plus digne de question[61]. »

Dans son défaut de méditation, ce qui se révèle à travers la trop fameuse « affaire Heidegger » qui a désormais atteint une sorte de stade ultime, c'est toute l'impossibilité d'une époque à prendre en vue le sol sur lequel elle s'érige, pour le rendre digne de question. Or cette impossibilité est aussi la cause de la cécité qui nous empêche, comme écrit Pierre Legendre, d'« analyser le fond des choses », c'est-à-dire le fondement métaphysique sur lequel s'est établi de manière perverse le nazisme, fondement que Heidegger aura pensé selon tous ses moindres contours pour nous préparer à un saut en vue d'un tout autre commencement de la pensée. En ce sens, Jean-Michel Palmier était extrêmement lucide lorsqu'il écrivait dès 1968 que « la philosophie de Heidegger constitue le seul dépassement authentique du national-socialisme en tant que son fondement est reconnu et mis en lumière par la métaphysique[62] ».

Dans l'élaboration du fondement de la métaphysique des Temps modernes, nous avons pu le voir à travers plusieurs citations, la pensée de

Descartes aura joué un rôle de premier ordre, qui fait la grandeur de ce penseur pour lequel Heidegger a toujours eu la plus exigeante attention. Mais que l'anthropologie métaphysique soit *une* des culminations de la pensée cartésienne (parmi d'autres possibles) ne signifie pas encore que Descartes soit coupable des crimes du national-socialisme. À aucun moment il ne s'agit pour Heidegger d'incriminer Descartes ou de lui imputer une quelconque responsabilité dans le racisme et le meurtre nazi. Ce à quoi nous convie en revanche Heidegger, c'est à lire véritablement Descartes pour que nous en prenions vraiment la mesure afin d'en saisir toute l'historiale portée dans l'avènement du nihilisme, dont il faut rappeler que Heidegger ne le pense pas en termes de décadence ou de progrès. Ainsi, le nihilisme lui-même, comme l'exposait F. Fédier, est porteur de possibilités aussi positives que négatives. Tel est le sens des vers de Hölderlin que cite à plusieurs reprises Heidegger et qui sont tout sauf une simple formule dialectique : « Là où est le péril croît aussi ce qui sauve. » Au cœur même du péril, pour peu que nous nous préparions à aller y regarder, se loge précisément une expérience de l'être même.

Auschwitz, le Goulag et Hiroshima nous ont triplement montré, chacun à leur manière, les possibilités d'anéantissement du nihilisme à l'ère de la technique, mais c'est à nous seuls que revient la responsabilité de relire Descartes à neuf pour savoir en quel sens il *nous* appartient d'être autrement ceux qu'il nomme lui-même dans le *Discours de la méthode* ses « neveux ».

L'IMAGE HABITUELLE DE DESCARTES

Que l'évocation de Descartes soit l'occasion de pointer une dernière fois un lourd contresens d'E. Faye. En effet, tout au long de son pamphlet et en particulier dans la pathétique conclusion pleine de bons sentiments (« il y a fausseté par excellence, dit Hegel, lorsque ce qu'on vise *doit être* une bonne intention ou disposition d'esprit et que contrairement à cela ce qu'on fait est méchanceté[63] »), E. Faye a tenté de faire jouer Descartes contre Heidegger, en présentant – entièrement à tort – Descartes comme l'« adversaire que Heidegger entend détruire » (p. 152). C'est au début du chapitre 4 que culmine cette espèce d'infantilisme dont le sens réel

s’est probablement dévoilé lorsque, craignant peut-être le chômage technique ou une diminution de sa propre zone d’influence, E. Faye s’est plaint au cours de plusieurs émissions de radio du fait que le nombre de thèses sur Heidegger était désormais très supérieur au nombre de thèses sur Descartes ! Sachons-le : il y a bel et bien des personnes pour qui l’effectivité de la philosophie se mesure au kilo-thèse. – « Les philosophes véritables et les philosophes titulaires [64] », écrivait laconiquement Lichtenberg : deux poids, deux mesures...

Dans le pamphlet, c’est à nouveau sur la base d’une citation tronquée (y a-t-il décidément ne serait-ce qu’une citation de Heidegger qui ne soit pas tronquée et sortie de son contexte dans tout ce galimatias ?) qu’E. Faye reproche à Heidegger de vouloir faire disparaître des universités allemandes l’enseignement de Descartes (p. 153). E. Faye, qui cherche quant à lui tous les moyens pour faire disparaître l’enseignement de Heidegger des universités françaises, croit pouvoir alors s’appuyer sur la citation suivante extraite du cours du semestre d’été 1933 (tome 36/37, pp. 38-39) – la voici telle qu’elle figure à la page 153 du pamphlet :

> Descartes [...] avec son doute général et en même temps son accent mis sur le moi est l’objet le plus populaire et le plus usuel pour les examens et les épreuves écrites prétendument philosophiques dans les universités allemandes. Cet usage, qui a cours depuis des décennies, n’est qu’*un* signe, mais un signe sans équivoque de la perte de la pensée et de l’irresponsabilité qui se sont propagées ainsi. Cette déchéance spirituelle des étudiants et des instances d’examen n’aurait pas eu lieu si les enseignants ne l’avaient pas rendue effective et tolérée eux-mêmes.

Par chance, la coupure opérée dans le texte est cette fois signalée ; par malheur, cette coupure rend la citation sortie de son contexte inintelligible, de sorte qu’une fois encore, seul le lecteur qui peut se reporter au texte allemand de Heidegger ne se trouve pas pris au piège. En fait, Heidegger ne parle pas ici de « Descartes », mais de « *dieser so gesehene Descartes* » : « ce Descartes ainsi vu », c’est-à-dire – comme nous l’apprend le sous-titre même du paragraphe (10, a) dont est extraite la citation, qu’E. Faye se garde bien d’indiquer – de : « *Das übliche Bild des Descartes* », c’est-à-dire de « l’image habituelle de Descartes » ou de « la figure convenue », telle qu’elle est depuis des décennies aussi

platement que scolairement enseignée dans les universités allemandes. C'est cette sorte d'image d'Épinal que le penseur nomme ailleurs « la simple scolastique cartésienne », à laquelle il oppose Descartes en tant qu'initiateur de la métaphysique des Temps modernes dont il souligne qu'elle a sa « grandeur propre[65] ». Heidegger s'en prend donc ici, non pas à Descartes, mais à l'université allemande elle-même, ainsi qu'à sa vision courante un peu stérile d'un Descartes mis en fiche et qui fait de lui, sans questionner plus avant sur son rapport à la pensée scolastique, l'incarnation du « réveil (de la "libération") par rapport aux ténèbres du Moyen Âge » (GA 36/37, 38). Voici à présent la phrase de Heidegger dans son intégralité (GA 36/37, 38-39) :

> Ce Descartes ainsi vu, avec son doute général et en même temps l'« accentuation » du moi, est l'objet favori et le plus courant pour les examens et les épreuves écrites dites philosophiques dans les universités allemandes. Cet usage qui dure depuis des décennies n'est qu'*un* signe, mais un signe qui ne trompe pas, du défaut de pensée et de responsabilité qui s'est ici largement répandu. Nous n'en serions pas arrivés à cet abandon spirituel de ceux qui étudient et de ce que sont les examens si les professeurs eux-mêmes ne s'y étaient pas affairés en la rendant possible.

C'est bien aux paresseuses habitudes de pensée de ses collègues, ainsi qu'au train-train scolaire de l'enseignement universitaire que s'attaque ici Heidegger, et non pas du tout à Descartes qu'il va, dans les dix pages qui suivent, comme dans d'autres cours (dès les années 1920), s'employer à enseigner en lui redonnant vie par rapport à la plate vision scolaire répandue depuis des décennies. Aveuglé par l'élan qui l'entraîne à vouloir purement et simplement éradiquer Heidegger, E. Faye ignore que jamais aucun philosophe ne traite un autre philosophe comme adversaire à détruire en déchaînant contre lui une « récusation virulente » (p. 152) dans laquelle se complaisent en revanche les petits polémistes à scandale. Chez Heidegger en particulier, s'entend plutôt, dans son rapport avec *tous* les autres philosophes, le ton sobre de ce qu'il nomme *Auseinandersetzung* (explication de fond) et dont il écrit ceci :

> Dans une explication de l'une avec l'autre en se positionnant l'un par rapport à l'autre, la pensée qui nous parle et notre propre pensée se posent chaque fois l'une

face à l'autre. Dès lors que chacune se pose ainsi à l'écart de l'autre, naît la distance à partir de laquelle mûrit la possibilité de reconnaître la dignité de ce qui constitue le caractère vraiment essentiel et la force hors d'atteinte de la pensée qui vient à notre encontre. Une explication de bon aloi ne cherche pas à dépister les faiblesses et les manques, elle ne « critique » pas, mais elle amène la pensée qui vient historialement à notre rencontre face à notre pensée en ouvrant un espace libre pour que, dans cette explication de l'une avec l'autre, y soit affronté le choix décisif que la rencontre a rendu inéluctable[66].

Il se pourrait même qu'une vraie lecture de Heidegger nous ouvre aujourd'hui un accès entièrement original à Descartes en nous amenant à *reconnaître la dignité de ce qui constitue le caractère vraiment essentiel et la force hors d'atteinte de sa pensée*. Que les pages auxquelles nous a contraint le mauvais rêve d'E. Faye soient au moins pour nous l'occasion de nous préparer à reconnaître cette dignité en sortant Descartes du tombeau que sont les manuels scolaires et tout le marché de la littérature parascolaire, afin de commencer par rappeler l'inestimable prix des enseignements de la sixième partie du *Discours de la méthode*. Descartes parle de « certains esprits, qui s'imaginent qu'ils savent en un jour tout ce qu'un autre a pensé en vingt années » et déclare à leur propos :

Ils sont comme le lierre, qui ne tend point à monter plus haut que les arbres qui le soutiennent, et même souvent qui redescend, après qu'il est parvenu jusqu'à leur faîte ; car il me semble aussi que ceux-là redescendent, c'est-à-dire se rendent en quelque façon moins savants que s'ils s'abstenaient d'étudier, lesquels, non contents de savoir tout ce qui est intelligiblement expliqué dans leur auteur, veulent, outre cela, y trouver la solution de plusieurs difficultés, dont il ne dit rien et auxquelles il n'a peut-être jamais pensé. Toutefois leur façon de philosopher est fort commode, pour ceux qui n'ont que des esprits fort médiocres ; car l'obscurité des distinctions et des principes dont ils se servent, est cause qu'ils peuvent parler de toutes choses aussi hardiment que s'ils les savaient, et soutenir tout ce qu'ils en disent contre les plus subtils et les plus habiles, sans qu'on ait moyen de les convaincre. En quoi ils me semblent pareils à un aveugle qui, pour se battre sans désavantage contre un qui voit, l'aurait fait venir dans le fond de quelque cave fort obscure...

1 Bandeau des *Matinaux*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 655.

2 À propos de Rothacker, on s'étonne de voir qu'E. Faye, pourtant si prompt à détecter la moindre ombre d'une trace de contamination nazie, ait comme oublié de signaler que c'est sous sa direction que soutiendront après la guerre leur thèse Karl-Otto Apel puis Jürgen Habermas : le

premier pour montrer les insuffisances de Heidegger, le second sur Schelling. Comment est-il possible que, dans une entreprise de purification totale, le nom de ces deux élèves de Rothacker (Habermas apporte même en 1958 une contribution au volume d'hommage de son professeur) ait échappé à la traque en apparence méticuleuse d'E. Faye ? Préparerait-il un autre pamphlet pour dénoncer les soubassements nazis de l'éthique de la discussion ?! Ou réserve-t-il à Heidegger seul un sort particulier ?

3 Dans *LTI, la langue du III^e Reich* (chap. 22), Victor Klemperer signale que le mot *Weltanschauung* était devenu « un maître-mot de la LTI ». Quant à Heidegger, c'est dès les tout premiers cours de Fribourg qu'il opère une séparation radicale entre *Weltanschauung* et philosophie – cf. le cours de 1919 dans le tome 56/57 de l'*Édition intégrale*. Cette distinction ne sera *jamais* remise en cause par Heidegger. Le cours du semestre d'hiver 1928-1929 (GA 27) est un des seuls endroits où Heidegger travaille le mot *Welt-anschauung* dans un sens inouï, qu'il distingue radicalement du sens courant qui gardera, lui, toujours une nuance péjorative pour désigner ce que n'est précisément pas une vraie pensée. Sur les *Weltanschauungen* en tant qu'elles sont nécessairement « totales », cf. *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 155-156.

4 Dans la même perspective, au § 47 de *Besinnung* (tome 66), Heidegger prend pour fil de son analyse une citation d'Hitler qu'il met en question pour dénoncer la perversité métaphysique de la conception du monde nazie.

5 Hugo Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990, p. 294.

6 Cahier de l'Herne *Martin Heidegger*, Paris, éditions de l'Herne, 1983, p. 162.

7 Page 281, E. Faye déplore à son sujet que, dans *Politiques de l'amitié* où il est question de Carl Schmitt et de Heidegger, il se soit « laissé prendre à tous les pièges posés par ces deux nazis ».

8 Ce diktat philologique n'a lui non plus rien de nouveau et n'est que le signe du fait qu'E. Faye a été efficacement formé par son père. Dans une série d'entretiens d'une très grande ampleur et récemment parus dans l'ouvrage collectif *Ligne de risque 1997-2005* édité par Y. Haenel et F. Meyronnis dans la collection « L'Infini » aux éditions Gallimard, Gérard Guest écrit à ce propos très justement (p. 221) : « Il y a par ailleurs tout un "sociologisme" bien-pensant qui cherche à épingler le langage heideggerien en le reversant au compte d'une pensée plus ou moins "réactionnaire" et "fascisante" (voir Adorno, Habermas, J.-P. Faye, P. Bourdieu, H. Meschonnic, etc.). Le jeu consiste à identifier dans le texte la présence de tel ou tel syntagme bien typé, dont il ne reste plus alors qu'à asséner la généalogie sociopolitique, avec pour résultat prévisible la disqualification infamante de la pensée de Heidegger. On cherche à réensevelir le travail même de la pensée aux prises avec le langage sous le poids du symptôme sociologique, à l'enliser autant que faire se peut dans la vulgarité du on-dit. La diatribe contre la "langue de Heidegger" (réduite, par exemple, au "jargon de l'authenticité") paraît être le moyen le plus efficace (c'est aussi le plus sommairement expéditif) d'*interdire de lire Heidegger*. Une véritable *mise à l'Index*. » Les médias feront-ils état avec le même empressement de ces quelque 180 pages qui nous introduisent véritablement au cœur de la pensée de Heidegger ?

9 Sur la critique par Heidegger du *Kampf* au sens hitlérien, cf. *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 98, et *Besinnung*, GA 66, 141.

10 Walter Benjamin, *Œuvres*, t. II, trad. Pierre Rusch, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2000, p. 216. Sur Benjamin et Kommerell, cf. Gershom Scholem, *Benjamin et son ange*, trad. Ph. Ivernel, Paris, Rivages poche, p. 37.

11 Les lettres ont été traduites par Marc Crépon dans *Philosophie*, n° 16, Paris, Minuit, 1987, pp. 3-16.

12 Il apparaît ainsi que le projet de réforme de l'université à partir d'une nouvelle entente du savoir date chez Heidegger de la fin des années 1910 (dans le tome 56/57), et c'est un thème récurrent de son enseignement pendant les années 1920. Ce sont ces projets, qui ont une assise philosophique considérable, qui permettent seuls une compréhension de textes tels que le *Discours de rectorat*. Cf. à ce sujet l'article de Claudius Strube intitulé « Wissenschaft wieder als Lebenswelt : Heideggers ursprüngliche Idee einer Universitätsreform », *Études heideggeriennes*, vol. 19, 2003.

Dans les *Beiträge zur Philosophie* rédigés entre 1936 et 1938, Heidegger dénoncera la manière dont la « mise en service politique et *völkisch* » anéantit l'essence même de l'université en « rendant superflue l'*universitas* » pour en faire un « moyen au service de la propagande "politico-culturelle" » (GA 65, 155-156).

13 Dans un cours intitulé *Martin Heidegger. Le temps, le monde* (éd. Lettrage Distribution, 2005), François Fédier remarque ce qui suit à propos du langage catégorial que nous employons tous sans même y prêter attention (p. 245) : « Espèce vient en effet du latin *species* qui traduit le grec ειδος. Or ειδος est du vocabulaire éminemment catégorial – c'est le mot qui caractérise l'être de l'étant que n'est pas le *Dasein*. C'est pourquoi le *titre* de Robert Antelme *L'espèce humaine* a bien quelque chose d'effrayant, dans la mesure où parler d'*espèce* humaine, c'est précisément employer le langage de ceux qui organisent les camps où l'être humain n'est plus traité que comme un simple étant là-devant. Avec *Dasein*, Heidegger sort explicitement de ce langage-là et il ne cesse, dans *Être et temps*, de marteler la différence entre l'étant qui est du type du *Dasein* (l'étant qui existe) et l'étant là-devant. »

14 Ce paragraphe est presque entièrement traduit par Alexandre Schild dans son texte intitulé « "Métaphysiquement nécessaire", croit-on comprendre ». Voir *supra* pp. 101 *sq*.

15 Dans un article du n° 443 du *Magazine littéraire* (juin 2005), Ph. Lacoue-Labarthe réitère de manière appuyée cette critique et maintient ainsi la position acrobatiquement paradoxale qui est la sienne à propos du pamphlet d'E. Faye : dénoncer l'ignorance de l'auteur à propos de textes qui signifient « dans l'une ou l'autre occurrence, parfois décisive, exactement le contraire de ce que la simple condamnation leur fait dire » (p. 26), et s'indigner de la violence du procédé inquisitorial (« et pourquoi pas un *autodafé*, tant qu'on y est ? » s'inquiète-t-il), tout en souscrivant à « la démarche, sans conteste honnête et probe » (p. 25). Drôle de sophistique.

À force de s'exprimer de manière aussi irresponsable, on finit peut-être par déshabituer les lecteurs des exigences de cohérence minimale que requiert toute pensée, et ainsi, peu à peu, à laisser le champ libre à de beaucoup plus graves formes d'imposture intellectuelle.

Dans ces quelques lignes étonnantes, il faut également noter que Ph. Lacoue-Labarthe reprend à son compte l'usage singulièrement nouveau qu'E. Faye fait des termes « négationniste » et « fasciste ». Désormais – qu'on se le dise ! – toute personne qui évoque Heidegger sans le tenir *a priori* pour nazi pur et dur ou pour « archi-fasciste » (!) se voit dénoncée comme « négationniste et fascisante ». Il n'y a rien à répondre à de tels procédés trop bien connus ; à nouveau, signalons uniquement l'irresponsabilité et l'extrême danger qu'il y a à faire un usage aussi lamentablement détourné de termes dont il est essentiel qu'ils ne perdent pas la signification aussi grave que réelle qui est la leur.

16 A-t-on déjà vu qu'un ouvrage sur Platon se permettrait d'expédier le *Parménide*, *Le Sophiste* et le *Philèbe* en 25 pages sans la moindre analyse de fond ? Qui est prêt à tolérer pareil procédé à

l’égard de Heidegger, et *pourquoi* ? Il

s’agit à nouveau de frapper d’interdit en toute hâte ces ouvrages de Heidegger, avant même qu’ils soient accessibles au lecteur français, comme cela arrivera dans les années à venir. Dans sa grossière brusquerie, le pamphlet d’E. Faye cache difficilement la précipitation avec laquelle, à un moment où la publication de l’œuvre de Heidegger prend en Allemagne une ampleur de plus en plus impossible à esquiver, il tente – une dernière fois ? – le tout pour le tout afin de la discréditer définitivement *en son entier* avant qu’elle ne parvienne en France. Ici encore, la différence entre le lecteur germanophone de Heidegger et le lecteur français joue à plein : le lecteur germanophone qui a accès à ces textes depuis plus de dix ans (alors que le public français n’en sait quasiment rien) ne peut pas être dupe de l’ignorance d’E. Faye à leur propos, alors que le lecteur français peut avoir l’illusion qu’il découvre des textes qui seraient restés jusqu’ici « cachés ». Signalons que ces trois volumes sur lesquels E. Faye fait l’impasse seront suivis d’autres volumes qui n’ont même pas encore été publiés en allemand. Le tome 70 *Über den Anfang* (1941) vient de paraître ces jours-ci.

17 Extrait d’un manuscrit inédit de Heidegger intitulé *Der Anklang* (1939-1940), publié par Silvio Vietta dans *Heidegger, critique du national-socialisme et de la technique*, Paris, Pardès, 1993, p. 152. Le texte de Gérard Guest « Esquisse d’une phénoménologie comparée des catastrophes » (publié dans *La fête de la pensée. Hommage à François Fédier*, Paris, Lettrage Distribution, 2001) apporte sur ces questions mal connues en France une lumière décisive.

18 *Der Meridian*, TCA, n° 563, p. 154.

19 Signalons que la suite de la note que ne cite pas E. Faye évoque Maïakovski, que Celan nomme également dans la note précédente (n° 562) parce qu’il pose une question privée de sens pour lui : « Comment fait-on [*macht man*] des vers ? »

20 C'est à la page 459 en note qu’E. Faye applique une fois encore à un texte paru en 1998 la citation de Celan à propos de l’affaire Goll : « Dans les textes regroupés sous le titre *Koinon*, on trouve plusieurs longs passages qui établissent de façon monstrueuse – le mot de Celan n’est ici pas trop fort... » Le mot n’est en effet « pas trop fort » pour ce à quoi il s’applique : la machination de Claire Goll et non pas Martin Heidegger ! Il existe un autre mot de Celan à propos de cette affaire de plagiat, qui n’est lui non plus pas trop fort, et qu’il serait peut-être bon de méditer un peu par les temps qui courent : « Le ton nazi survit au vocabulaire nazi » (*Der Meridian*, TCA, n° 683).

21 Cf. Clemens von Podewils, « Nominations / Ce que m’a confié Paul Celan », trad. H. France-Lanord, *Po&sie*, n° 93, Paris, Belin, 3e trimestre 2000, p. 119. « Limpidité » est en français dans le texte.

22 Cf. Henri Crétella, « Heidegger : l’inédit et l’inouï», texte mis en ligne dans la rubrique *Qu’appelle-t-on calomnier Heidegger ?* sur le site Internet http://parolesdesjours.free.fr/ : « Dans les volumes de l’édition intégrale de Heidegger c’est, à l’instar du “*Da Vinci code*”, un véritable “code nazi” en effet qu’il nous invite à déceler : grâce à lui qui l’aurait décrypté. D’où ses récurrentes références à des sociétés ou ententes secrètes, à des discours ou des symboles communiquant entre eux en dessous du niveau du commun entendement, à des menées cachées de la part de Heidegger et de ses ésotériques alliés, j’en passe et des meilleures. De sorte qu’au final, pour qui préférerait évoquer Joyce que Dan Brown, c’est un “portrait de Heidegger en ’nègre’ d’Hitler” qui nous est livré. On pourrait aussi, il est vrai, par métaphore renvoyer au Nègre du “Narcisse” de Conrad et plus brièvement intituler son Heidegger :"Le nègre d’Hitler”. »

23 *Devant l'histoire*, Paris, Éd. du Cerf, p. VII. Luc Ferry prouve par ces lignes qu'il semble avoir des connaissances en histoire. Il ne devrait donc pas ignorer, d'après la mise au point qu'il donne lui-même, que ni Jean Beaufret, ni François Fédier, ni Jacques Derrida ne peuvent être accusés du moindre « révisionnisme », quand bien même ce révisionnisme serait sournoisement qualifié de « nouvelle forme de révisionnisme ». C'est pourtant dans ces termes que s'est exprimé sans rougir le même Ferry dans un texte qui illustre à merveille son grand art sophistique de la fausse objectivité et de ce que Sartre (puisque c'est sa référence) appelle la « mauvaise foi » (cf. L. Ferry, « Heidegger, le "salaud" génial », *L'Histoire*, n° 301, septembre 2005, p. 21). On est gêné de voir un ancien ministre

qui se veut philosophe (ou qui joue à être philosophe comme on peut jouer à être garçon de café ?) tomber dans le même panneau que les journalistes et, malgré d'infimes réserves purement formelles, faire dans un style vulgairement racoleur la publicité d'un pamphlet qui met en œuvre tous les procédés les plus fallacieux pour ordonner une pure et simple censure contre celui que L. Ferry – qui prouve ainsi qu'il semble aussi avoir des connaissances en philosophie – nomme lui-même « un immense penseur » et « un grand philosophe » (*ibid*., p. 22). Un autre « salaud » (au dire d'Athènes, en tout cas, qui l'a condamné à mort), accessoirement aussi grand philosophe, disait à ce sujet : « La calomnie la plus grande et la plus violente contre la philosophie vient de ceux qui se déclarent affairés à des choses de ce genre » (*La République*, 489 d 1-3).

24 Cf. *Holzwege*, GA 5, 85 et 98 ; *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, pp. 112, 128.

25 Cité par Walter Biemel, *in* « Heidegger als Lehrer », *in* Walter Biemel, *Gesammelte Schriften*, Band 1, *Schriften zur Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1996 (traduction inédite de Guillaume Fagniez que nous remercions de nous l'avoir communiquée).

26 Cf. Martin Heidegger / Hannah Arendt, *Lettres et autres documents. 1925-1975*, trad. Pascal David, Paris, Gallimard, 2001, pp. 178-179.

27 On sait notamment à quel point Karl Jaspers était sur ces questions en accord avec Heidegger.

28 Dans les filières non scientifiques, il suffit par exemple d'observer chaque année le pourcentage des anciens élèves d'hypokhâgne et de khâgne admis à l'agrégation pour s'en rendre compte.

29 Pierre Aubenque lui-même déclarait dans un texte d'hommage à la mort du penseur (« Martin Heidegger (1889-1976). *In memoriam* », in *Les études philosophiques*, n° 3, 1976) : « Martin Heidegger n'aura eu qu'une fois dans sa vie l'occasion – il pensait certainement l'honneur – de prendre la parole dans une université française. Ce ne fut pas à la Sorbonne, qui, parfois si étrangement accueillante à d'autres, sera restée obstinément fermée jusqu'à la fin à sa personne, sinon à son œuvre. » Malgré certaines apparences, la situation actuelle n'a pratiquement pas changé.

30 Pas plus que les grands philosophes, les grands artistes ne se positionnent-ils *contre* les autres artistes – c'est Debussy lui-même qui déclare : « Je ne suis pas non plus un adversaire de Wagner » à la page 289 de ce véritable trésor de liberté, d'intelligence et de finesse qu'est l'ouvrage intitulé *Monsieur Croche et autres écrits* et dans lequel on trouvera tout ce qui est nécessaire pour comprendre le rapport de Debussy à Wagner (notamment : pp. 140, 177, 238, 280, 296 et *passim*).

31 Dans la liste que publie *Le Monde* figure un ensemble d'intellectuels parfois éminents, mais qui n'ont rien à voir avec la pensée de Heidegger, et il est manifeste que le soutien ainsi apporté à E. Faye repose sur autre chose que sur des raisons ayant trait à l'affaire de la pensée. Nous sommes au reste particulièrement étonné de voir Pierre Vidal-Naquet associer son nom à une telle

entreprise, alors même qu'au moment de la traque de l'ancien commissaire politique stalinien du camp 113 Georges Boudarel, il avait, pour des raisons très louables, publiquement refusé de « cautionner, même par un simple silence, la chasse à l'homme qui est en train de se dérouler » (*Le Monde*, 23/03/1991). Pourquoi dès lors renoncer à ce très respectable principe et encourager la chasse à l'homme qui est aujourd'hui en train de se dérouler à l'encontre d'un penseur qui n'a, lui, pas de sang sur les mains ?

Depuis la rédaction de cette note, Pierre Vidal-Naquet est malheureusement décédé. Au moment de sa mort, survenue le 29 juillet 2006, j'étais précisément en train de lui écrire pour lui envoyer la traduction annotée du « Péril » de Heidegger, parue fin juin dans *L'Infini* (n° 95). Un peu plus tard dans l'été, ce n'est pas sans penser à lui que je mis en ligne sur le site Parole des jours le texte « Μη έν αγαν » à propos de la démesure de l'affaire Heidegger. Je souhaite que cette note, en manière de très modeste hommage posthume, dise mon regret de n'avoir pu engager un vrai débat sur la manière dont Heidegger a pensé l'extermination nazie avec un historien dont les travaux consacrés au génocide juif et au négationnisme m'ont souvent éclairé.

32 Tel fut le thème, en effet, d'une intervention d'E. Faye organisée par l'Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public le 14 mai 2005 à la Sorbonne.

33 Cf. *L'époque des « formatations du monde »*, in *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, pp. 109-112 (GA 5, 83-85).

34 C'est exactement ce qu'écrit Heidegger dans un passage auquel E. Faye totalement à court d'arguments fait dire mot pour mot le contraire afin de produire (enfin !), soi-disant, « un des textes les plus substantiellement nazis » (p. 475) que Heidegger aurait écrits. Dans cet extrait, Heidegger vient de dire que la pensée de la race n'est possible que sur le sol de la subjectivité moderne (donc pas avant le XVII^{e} siècle) et précise ce qui suit (GA 90, 38-39) : « Il est vrai que du point de vue de l'histoire historisante, nous pouvons établir selon un certain mode de pensée historisant que les peuples appartenaient autrefois à une "race". Mais appartenir à une race et ériger explicitement la race en tant que telle comme "principe", origine et finalité de l'être-humain, cela est abyssalement différent. » Appartenir à une « race » comme l'écrit Heidegger avec des guillemets, renvoie en effet au sens ancien du mot « race », qui désigne la lignée ou la famille – ce que les Grecs nommaient *genos* et que les Allemands rendent par *Geschlecht* (signalons à ce propos que pour entretenir une confusion très fâcheuse, mais essentielle à son propos, E. Faye traduit indistinctement *Geschlecht*, *Stamm* et *Rasse* par « race »). Cette signification vieillie du mot « race » est cependant « abyssalement différente », précise Heidegger, du concept moderne et scientifique de « race » dont Léon Poliakov précise avec raison qu'il apparaît seulement au XVIII^{e} siècle. Ainsi, lorsque dans la traduction de Lemaître de Sacy ou de Jean Grosjean, nous voyons Dieu s'adresser à Noé en ces termes (Gn, IX, 9) : « Je fais alliance avec vous et avec votre race après vous », ou lorsque nous lisons dans la traduction de Luther (Gn, X, 1) : « *Dies ist das Geschlecht der Söhne Noahs : Sem, Ham und Jafet* », il ne faut pas s'empresser de chercher de manière historisante les prémisses d'un racisme moderne et pourquoi pas, en suivant la pente d'E. Faye, un des textes les plus substantiellement nazis de la Bible (!). Ce que Lemaître de Sacy et J. Grosjean rendent ici par race, c'est la « descendance » (traduction Meschonnic) ou la « semence » (traduction Chouraqui), et ces chapitres essentiels de l'Ancien Testament, abyssalement différents de tout racisme, ne sont autres que l'incarnation dans le texte du principe généalogique qui habite toute humanité et qui ne repose jamais sur la pure naturalité.

35 Léon Poliakov, in *De Sartre à Foucault. Vingt ans de grands entretiens dans* Le Nouvel Observateur, Paris, Hachette, 1984, pp. 293-295.

36 *Holzwege*, GA 5, 99 ; *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, p. 130. À propos de l'anthropologie, lire également les § 18-19 de *Dépassement de la métaphysique* dans *Essais et conférences* et *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, § 159-163. Elle ressortit à un phénomène métaphysique plus général qu'il arrive à Heidegger de nommer « anthropomorphisme » (cf. *Besinnung*, GA 66, § 61).

37 Sur ce point, cf. *Être et temps*, § 10.

38 Intervention rédigée pour le colloque de Strasbourg du 1er décembre 2004, p. 5.

39 On trouve la même formulation à la fin de *Kant et le problème de la métaphysique*, dans la quatrième section A, intitulée : « L'instauration du fondement de la métaphysique comme anthropologie ». Sur la manière dont Heidegger soulève à cet endroit le problème de l'anthropologie, cf. les remarques introductives de Jean-Marie Vaysse : « Martin Heidegger et la question de l'anthropologie », in *Heidegger et la question de l'humanisme*, sous la direction de B. Pinchard, Paris, P.U.F, coll. « Themis », 2005, pp. 267-281.

40 On trouve cette formulation dans le *Kantbuch* (GA 3, 209), mais elle recoupe entièrement les analyses du cours de 1929.

41 GA 28, 16.

42 GA 3, 219 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 275. On mesure ici l'abîme qui sépare d'emblée et dès les années 1920 Heidegger d'un Rothacker. E. Faye, qui n'a aucune connaissance réelle de l'œuvre de Heidegger – sans même parler d'une intelligence de cette œuvre –, préfère bâtir ses affabulations

sur une lettre et demie purement formelle (voire par endroits subtilement critique) de Heidegger à Rothacker (pp. 49 *sq.*). C'est cette ignorance à visage scientifique que des intellectuels ont appelée dans leur pétition les « nouveaux éléments de la recherche scientifique apportés par ce livre ». Voilà qui laisse un peu rêveur quant à l'avenir de la science.

43 La vertigineuse et véritable *modernité* de cette pensée *autre* de l'homme (ni raciale, ni corporelle, ni même spirituelle, mais : *factive*, en tant que l'être humain a à être l'ouvertude de son là), pourtant aisément lisible dans tous les textes de Heidegger dès avant *Être et temps* et de plus en plus abyssalement après, est un point qui sera resté définitivement obscur aux deux humanistes anti-antimodernes (ce qui n'en fait pas encore des modernes) que sont A. Renaut et L. Ferry dans leur très inconsistant *Heidegger et les modernes*.

44 *Holzwege*, GA 5, 93 ; *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, p. 130.

45 De 1927 à 1942, cet Institut a été dirigé par le Pr Eugen Fischer qui fut donc nommé six ans avant l'avènement du national-socialisme et qui exerçait notamment une discipline (*Rassenhygiene*, en français : l'eugénique ou l'hygiène raciale) répandue dans tous les pays occidentaux depuis la fin du XIXe siècle et que les nazis n'ont pas inventée, mais dont ils ont fait le socle de leur idéologie. Quant à E. Fischer, il a d'abord été professeur ordinaire d'anatomie et de pathologie à l'université de Fribourg à partir de 1918. C'est donc à cette époque que Heidegger et lui se sont rencontrés, en tant que collègues. On sait également qu'en 1944, au moment où les nazis ont empêché Heidegger de poursuivre son enseignement en l'enrôlant dans le *Volksturm* pour des travaux de terrassement sur le Rhin, c'est grâce à une intervention du Pr Fischer (recteur de l'université de Berlin en 1933 et membre du parti nazi à partir de 1937) que Heidegger fut finalement dispensé des travaux physiques, sans que son cours puisse reprendre. Après la guerre, il arrivera à Heidegger de lui adresser à l'occasion du Nouvel An des vœux de pure politesse, ou de lui rendre parfois visite – exactement comme cela arrive à deux collègues qui se sont côtoyés et

même rendu service (il faut signaler à ce propos que le détail des activités de l'Institut de l'Empereur Guillaume est demeuré top secret non seulement pendant le III[e] Reich, mais encore *après* son effondrement – et ce, jusqu'à la parution du livre de Benno Müller-Hill huit ans après la mort de Heidegger). De là à vouloir faire d'E. Fischer « un ami » de Heidegger, il y a un saut que n'hésite pas à franchir E. Faye après V. Farias. Laissons à V. Farias et à E. Faye leurs propres conceptions de l'amitié ; ce qui est en revanche irrecevable d'un point de vue strictement *logique*, c'est de vouloir prouver que Heidegger cautionnait philosophiquement le travail anthropologique d'E. Fischer, à partir du simple fait que les deux hommes se sont croisés et un peu connus. Il ne s'agit en aucun cas de nier que Heidegger a vécu en Allemagne sous le III[e] Reich et que, de ce fait, il a connu et fréquenté des personnes dont nous savons désormais à quel point elles ne sont, comme on dit, pas fréquentables. Mais c'est perdre la raison que de vouloir extraire d'un pur fait contingent une caution philosophique ; or c'est précisément ce que fait E. Faye (p. 116) en affirmant que, du seul fait que Heidegger connaissait E. Fischer, il soutenait les principes de la médecine nazie ! C'est d'autant plus absurde que toute l'œuvre de Heidegger, en particulier autour de la notion d'anthropologie, prouve exactement le contraire. Ici encore, rapprocher les noms de Fischer et de Heidegger est une pure manœuvre de diversion pour qu'on n'aille surtout pas lire les textes dont E. Faye ne dit pas un mot. À propos de Heidegger et d'E. Fischer, F. Fédier a écrit dans *Heidegger /Anatomie d'un scandale* (pp. 85-93) des pages très éclairantes d'une irréprochable précision auxquelles personne à ce jour n'a trouvé à redire. (Simple question en aparté : si

on applique le procédé d'E. Faye ici en cause, faut-il considérer que toutes les personnes qui ont connu des membres du Parti communiste entre 1917 et 1953 fournissaient sans exception une caution morale aux crimes de masse léninistes puis staliniens ?)

46 Sur le « matériau humain » fourni par les camps nazis au nom de la recherche médicale, cf. l'aperçu de Raul Hilberg dans *La destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1991, t. II, « Les expériences médicales », pp. 811-820, et l'ouvrage très détaillé d'Ernst Klee : *La médecine nazie et ses victimes*, Solin-Actes Sud, 1998.

47 R. Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, *op. cit.*, p. 819.

48 Cf. Raul Hilberg, « La bureaucratie de la Solution finale », in *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, actes du colloque présidé par Raymond Aron et François Furet, Hautes Études, Gallimard-Le Seuil, 1985, pp. 219-235. Saül Friedländer écrit quant à lui que « on perçoit d'emblée que sans l'emprise bureaucratique et la technologie de domination et de destruction modernes, il n'y aurait pas eu de Solution finale » (« L'extermination des Juifs », in *L'Allemagne d'Hitler 1933-1945*, Paris, Seuil, coll. « L'Histoire », 1991, pp. 238-239).

49 Cf. Raul Hilberg, *La destruction des Juifs d'Europe*, t. I, *op. cit.*, p. 52.

50 *Holzwege*, GA 5, 94 ; *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, p. 123.

51 Lettre du 25 avril 1960 à R. Krämer-Badoni, trad. Mira Köller et Dominique Séglard, *Po&sie*, n° 59, Paris, Belin, 1992, p. 34.

52 Léon Poliakov, « Brève histoire des hiérarchies raciales », in *La science face au racisme*, *Le Genre humain*, n° 1, Seuil, 1988, pp. 70-82.

53 *Wegmarken*, GA 9, 257 ; *Questions II*, p. 206.

54 *Questions IV*, p. 326.

55 Danielle Moyse, « Problèmes éthiques concernant la gestion sélective des naissances », in *Cahiers philosophiques*, n° 74, CNDP, mars 1998, p. 105.

56 Il est important de signaler que cette expression n'a pas été forgée par les nazis, mais fut mise en circulation dès 1920 par l'ouvrage du juriste Binding et du psychiatre Hoche intitulé : *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* (*L'autorisation de l'anéantissement de la vie indigne de vivre*). Avant d'être l'apanage des seuls nazis, pareilles conceptions sont le signe de toute une époque – *la*

57 On est ainsi très étonné de voir un esprit en apparence aussi vertueusement sage piétiner sans la moindre vergogne les dernières lignes de l'*Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* de Kant : « Seul le commandement : tu *ne dois pas mentir* (fût-ce dans l'intention la plus pieuse) admis au plus intime de soi-même comme principe de la philosophie en tant que doctrine de la sagesse pourrait non seulement y amener la paix perpétuelle, mais également l'assurer pour tout l'avenir. »

58 E. Klee, *La médecine nazie et ses victimes*, *op. cit.*, pp. 355-356. Verschuer est le professeur qui a pris la direction de l'Institut d'anthropologie, théorie de l'hérédité et eugénisme de Berlin-Dahlem après le départ à la retraite d'E. Fischer en 1942.

59 *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, pp. 181-182. Du fait de son ancrage (le rapport de l'homme au *logos*) et de sa perspective (herméneutique), ce que Pierre Legendre appelle « anthropologie dogmatique » est le nom pour une anthropologie qui soit enfin réellement à la mesure de l'*anthropos* (à propos de cette entente non banalisée de l'anthropologie, cf. *ibid.*, pp. 75 *sq.*).

60 *Ligne de risque 1997-2005*, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », p. 221.

61 *Holzwege*, GA 5, 75 ; *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, p. 98.

62 *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, éditions de l'Herne, 1968, p. 286.

63 *Doctrine du droit, des devoirs et de la religion pour les Classes élémentaires* (1810), § 62.

64 *Le miroir de l'âme*, trad. Charles Le Blanc, Paris, José Corti, 1997, p. 272, n° E 420.

65 *Holzwege*, GA 5, 99 ; *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, pp. 129-130.

66 GA 50, 98 ; *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005, pp. 111-112.

GÉRARD GUEST

Heidegger censuré ! Quand certains intellectuels français s’abandonnent à la haine de la pensée

L'une des principales fonctions des intellectuels français a toujours été de *signer des requêtes, cahiers de doléances* et autres *pétitions.* Cela fut toujours pour eux – de Voltaire à Sartre – un mode d’*action*, voire un *substitut* à l’action, qui leur a servi, quelquefois, à *défendre de nobles causes*, tout en rehaussant le *prestige de leur propre nom*, ainsi mis en évidence au cœur de la cité, *en dehors* même de leur propre « domaine de compétence » strict. Il leur a souvent fallu faire preuve de *courage*, pour s’exposer ainsi publiquement, pour l’amour de la vérité et de la justice d’une noble cause, aux foudres du pouvoir injuste ou abusif, de sa police, ou encore de l’autorité militaire et judiciaire. Mais *un tout autre genre de pétitions* peut aussi consister à dévoyer cette attitude de « fronde vertueuse » et de « désobéissance civile » exercée à l’encontre des injustices et autres abus de pouvoir, en la faisant servir – cela s’est déjà vu –, sous les apparences d’une « attitude morale » soutenue par une « caution intellectuelle » de bon aloi, au *soutien appuyé du pouvoir*, de la *puissance dominante* et de son idéologie... C'est à un tel *détournement de sens* dans l’usage du recours à la pétition que vient de donner lieu (de manière, il est vrai, assez inattendue...) l’actuelle *campagne de « lynchage médiatique »* menée à l’encontre de la pensée et de l’œuvre de Heidegger, campagne orchestrée autour de la parution du livre d’Emmanuel Faye étrangement intitulé : *Heidegger / l’introduction du nazisme dans la philosophie*[1] – lequel ne prétend à rien de moins qu’à la *« mise à l’Index »* de Heidegger.

Malgré son peu d’intérêt philosophique, le *fanatisme* même des intentions du livre ainsi que des procédés qu’il met en œuvre au service d’une *viscérale hostilité* à Heidegger, de même que la *puissance de*

nocivité de cet ouvrage auprès d'un « grand public » qui ne connaît de l'œuvre de Heidegger que ce qu'en répètent les journaux et les magazines (lesquels entretiennent inlassablement « la rumeur »…), cette *volonté de défiguration* de la pensée de Heidegger, fût-ce au prix de la *calomnie*, bref, cette insistante *envie de nuire à la cause de la pensée*, tout cela suffirait à nous faire obligation de prendre le temps de *réfuter* entièrement chacune des quelque 560 pages de ce livre. L'ostentation même du soutien apporté par les « instances médiatiques » officielles à la parution d'un ouvrage aussi manifestement inconsistant doit elle-même être interrogée quant à ce qui en est l'enjeu et la motivation. Il ne manquait à ce soutien massif et appuyé des « médias » que l'appui d'une « pétition » émanant de certains « intellectuels » de renom : c'est maintenant chose faite[2] ! Reste à savoir à quoi s'exposent les pétitionnaires, en apportant ainsi – bien à la légère – leur soutien au *fanatisme* d'une *défiguration* de la pensée de Heidegger que toute lecture un tant soit peu sérieuse de l'ouvrage suffira à confondre... Quoi qu'il en puisse être, le nom de chacun de ses signataires restera désormais attaché à cette pétition : chacun d'eux y aura *signé de son nom* l'*aveu public* (involontaire) d'une *ignorance* de l'œuvre de Heidegger à faire rougir de honte un « intellectuel » digne de ce nom –, ainsi qu'un *témoignage* accablant, mais très symptomatique, des ravages exercés dans l'« *intelligentsia* » française par les effets de ce qu'il faut bien appeler l'« anti-heideggerianisme mondain[3] ».

I

LA DÉFIGURATION : UNE LOGIQUE D'INQUISITION

En ce qui concerne le « livre » d'Emmanuel Faye, contentons-nous d'abord de quelques indications préalables, indispensables à l'intelligence de ce qui constitue son *dispositif de défiguration*, concernant tout d'abord : 1° ses *procédés* et *procédures* ; mais aussi : 2° ce qui lui tient lieu de *« maître-argument »* ; enfin : 3° son *intention ultime* : compromettre la pensée même de Heidegger aux yeux d'un «

grand public » ignorant, en la faisant passer pour la quintessence du « nazisme », encore aggravée (si possible) de l'accusation de « négationnisme » *(sic !)*, au mépris des textes et du sens entier de l'œuvre, afin d'*imposer* – par *tous* les moyens – *l'éviction de l'œuvre de Heidegger de toutes les bibliothèques et de toutes les institutions d'enseignement* ! Il s'agit donc ici tout simplement, on l'aura compris, de *mettre Heidegger « à l'Index »* ! – Et c'est à quoi une « pétition » d'« intellectuels » renommés à des titres divers, tous peu familiers de « la chose heideggerienne », vient encore de prêter la main !

Pour ce qui concerne la « méthode » de l'ouvrage d'Emmanuel Faye – ou plutôt ce qui en constitue le *délire de la méthode* ! –, elle consiste essentiellement à s'efforcer d'inventorier, de façon d'ailleurs assez désordonnée, au fil de hasardeuses *associations* par *contagion*, *ressemblances* et *contiguïtés*, le plus possible de « signes », de « mots », de « fragments » de phrases, de « témoignages » et d'« éléments » pouvant être présentés comme « suspects » dans une « *logique de dépistage* » systématiquement défavorable à un « accusé » manifestement « condamné » d'avance. La « compromission » est supposée acquise et « démontrée » au prix d'une accumulation hétéroclite de *mises en relations* souvent extrêmement superficielles entre Heidegger, ses moindres faits et gestes, tel ou tel fragment de ses écrits, tel ou tel indice de ses relations et connaissances, d'une part, et, d'autre part, le plus possible d'éléments susceptibles d'une interprétation compromettante ! Tous les « indices » doivent être « à charge » ! Rien de ce qui pourrait être retenu *à la décharge de l'accusé* ne sera versé au « dossier », concernant « le cas Heidegger ». À ce jeu, tout ce qui ne conspire pas à induire chez le lecteur non averti le sentiment de la culpabilité aggravée de Heidegger, celui de son irrémédiable « compromission avec le nazisme », doit naturellement être *écarté* : *toute son œuvre*, entre autres détails, se trouve donc *écartée* et passée par profits et pertes comme essentiellement négligeable – et pis encore : *défigurée*, rendue *méconnaissable*, partout où elle vient contredire (c'est-à-dire justement partout) la thèse de l'accusation. Seules doivent être retenues les moindres bribes de « bordereaux compromettants », au détriment du cœur même et de la masse impressionnante de l'œuvre de pensée (qui parlent, quant à eux, en faveur

de Heidegger) ! Ainsi, lorsque Emmanuel Faye croit bon de reproduire et de traduire (aux pages 93 et 94 de sa laborieuse enquête) tout un placard de la « *Deutsche Studentenschaft* » (évidemment « nazie »...) de l'université de Fribourg-en-Brisgau, en y soulignant, par exemple, l'article 11, selon lequel « les étudiants nationaux-socialistes », après avoir nettement stipulé que « l'esprit non allemand sera éliminé des bibliothèques publiques » (décidément !...), « exigent la sélection des étudiants et des professeurs en fonction de leur assurance à penser selon l'esprit allemand » *(sic !)*, il « omet » soigneusement de signaler, non seulement que Heidegger s'est *opposé* à l'affichage de ce genre de placards, mais aussi, par exemple, de mentionner ce qui figure pourtant clairement dans maints « rapports » des autorités nazies concernant « le cas » (déjà !...) et « la personne et les agissements du professeur Heidegger ». L'on peut y lire, pourtant, lorsqu'on a le goût des documents d'archives nazis, des attaques du genre de celle-ci, qu'il faut bien citer (fût-ce à contrecœur) :

> La philosophie de Heidegger se fait un rempart de son incompréhensibilité et de son obscurité même, ce qui la met d'une certaine façon hors d'atteinte. Sa manière de penser, en dehors d'une touche de scolastique catholique surajoutée, est exactement la même que celle de la chicanerie talmudique de sinistre réputation ; laquelle a toujours été ressentie par l'esprit allemand, du fait de la manière vaine et stérile qu'elle a de couper les cheveux en quatre, de jouer du langage et de son ambiguïté, enfin de son manque de contenu réel, comme lui étant particulièrement étrangère et comme répugnant à la vie de l'esprit allemand. La philosophie de Heidegger va même encore beaucoup plus loin dans le sens de la vacuité, de la confusion et de l'obscurité talmudique, que les productions du même genre d'origine *authentiquement* juive qu'il nous a fallu supporter de voir passer sur nous à une époque maintenant révolue. [...] Ce mode de penser talmudique, propre à l'esprit juif, est aussi la raison pour laquelle Heidegger a toujours exercé et continue d'exercer la plus grande force d'attraction sur les juifs et les demi-juifs. [...] Il a toujours eu dès le départ de son côté la propagande que lui ont faite les groupes juifs, parce qu'il a été perçu dès le début, à l'intérieur de l'« école phénoménologique » – laquelle fut fondée par un juif (E. Husserl) et compte un très grand nombre de juifs et de demi-juifs parmi ses membres –, comme le futur chef de cette école, et salué comme l'héritier présomptif de Husserl. *(Sic !)*

Si détestable puisse-t-il être, un document de ce genre (17 pages dactylographiées, signées du Dr Erich Jaensch, professeur à Marburg, en date du 16 février 1934) doit sans aucun doute *aussi* être pris en

considération par les actuels détracteurs de Heidegger. Il montre en tout cas à quel genre d'*adversaires* avait affaire Heidegger, au moment où il décida de démissionner des fonctions rectorales auxquelles ses collègues l'avaient quelques mois plus tôt, *quasi* unanimement, élu (à l'unanimité moins deux voix, dont la sienne propre). Ce genre de documents abonde, mais il n'en est jamais tenu compte (si ce n'est *à charge !)*, dans le camp de M. Faye et de ses amis, dont la méthode de « sélection » des documents n'est donc nullement conforme aux exigences minimales de la recherche historique objective. De même, dans le semblant de « lecture » qu'il impose des seules « bribes » de l'*enseignement* de Heidegger qu'il choisit d'*exhiber* à ses fins, Emmanuel Faye prend bien soin de ne tenir jamais le moindre compte *des conditions réelles d'un « enseignement à haut risque »*, dispensé *en temps de dictature totalitaire*, et pour ainsi dire « *en pays dominé* » (pour reprendre ici, dans un autre contexte, l'expression saisissante de Patrick Chamoiseau[4].

Nous ne saurions donc que recommander à M. Faye et à tous ceux qui le soutiennent de lire ou de relire, éventuellement de méditer, le bel ouvrage de Leo Strauss consacré à *La persécution et l'art d'écrire*[5]. Ils ne manqueront pas d'y trouver matière à réflexion, avant que de « relire », avec un peu plus d'intelligence de ce dont il « s'y agit » effectivement, le vaste corpus des Cours de Heidegger dispensés tout au long de l'ère nationale-socialiste. Dans ce très bel essai, Leo Strauss nous fait en effet remarquer que « *l'effet de la persécution sur la littérature* » est tel qu'« *elle contraint tous les écrivains qui soutiennent des opinions hétérodoxes* » – et Heidegger est selon nous, aujourd'hui comme alors, incontestablement de ceux-là ! – qu'elle les contraint, donc, « *à développer une technique particulière d'écriture, celle à laquelle nous pensons lorsque nous parlons d'écrire entre les lignes*[6] ». *« La persécution »*, précise-t-il, *« donne naissance à une technique particulière d'écriture et par conséquent à un type particulier de littérature, dans lequel la vérité sur toutes les questions cruciales est présentée exclusivement entre les lignes*[7]. » L'on peut ainsi se demander, estime-t-il, « *si certains des grands écrivains du passé n'ont pas adapté leur technique littéraire aux exigences de la persécution, en exprimant exclusivement entre les lignes leurs opinions sur toutes les questions*

cruciales d'alors[8] ». Il ajoute que « *cette littérature s'adresse, non pas à tous les lecteurs, mais seulement au lecteur intelligent et digne de foi* [9] ». – À bon entendeur, salut !

Entreprenant de rechercher « *comment un homme peut accomplir ce miracle de parler, dans une publication, à une minorité de lecteurs, tout en demeurant silencieux pour leur majorité* », Leo Strauss, avec l'optimisme lumineux qui caractérise sa manière, suppose qu'« il suffit, pour un auteur qui ne veut s'adresser qu'à des hommes réfléchis, *d'écrire d'une manière telle que seul un lecteur très attentif pourra déceler la signification de son livre*[10] ». Encore cet optimisme suppose-t-il la vérité de plusieurs axiomes ; notamment celui de l'adage socratique selon lequel « la vertu est science » : « *selon lequel, par conséquent, des hommes réfléchis sont, en tant que tels, dignes de foi et dépourvus de méchanceté*[11] » –, mais aussi celui selon lequel « *un écrivain attentif d'intelligence normale est plus intelligent que le censeur le plus intelligent en tant que tel* » –, le tout demeurant suspendu, du moins « dans les limites d'une procédure légale », à la supposition (fragile) selon laquelle « *la charge de la preuve incombe*[*rait*] *au censeur* »...

À ces conditions supposées remplies, l'on conçoit bien que Leo Strauss puisse raisonnablement soutenir, en véritable homme des Lumières, qu'« un homme dont la pensée est indépendante peut exprimer publiquement ses opinions sans dommage, *pourvu qu'il agisse avec prudence* » : « *Il peut même les faire imprimer sans courir aucun danger, pourvu qu'il soit capable d'écrire entre les lignes*[12].»

Mais cela fait tout de même beaucoup de suppositions, dont il n'est d'ailleurs pas sûr qu'elles aient toutes pu être remplies dans les circonstances dans lesquelles ont dû écrire les penseurs mêmes à qui Leo Strauss les applique en leur temps, tels Al-Farabi, Maïmonide, Yehuda Halevi ou même Spinoza ! Et la plupart de ces « axiomes » sont, hélas ! aujourd'hui de nature à faire sourire l'homme de l'extrême modernité : celui que Nietzsche nomme « le dernier homme ». Car il y a beau temps que les temps sont venus où la « charge de la preuve » n'incombe nullement au « censeur », ni non plus à l'« accusateur public », encore moins au « calomniateur » –, mais où c'est bel et bien à l'« accusé » *de faire la preuve de son innocence* ! Et sans vouloir préjuger de

l’éventualité que les « censeurs » ne soient devenus aussi « intelligents » (en tant que tels : dans leurs « basses œuvres », s’entend...) que l’écrivain « le plus intelligent » (dans son ordre propre d’« auteur », et « dans ses œuvres »...), rien ne permet plus, raisonnablement, de supposer que « des hommes réfléchis » (mais que l’on sait très bien être éventuellement prêts à tout) doivent être aussi nécessairement « dignes de foi et dépourvus de méchanceté » !

Il faut donc dans ce cas redoubler d’acuité et de vigilance pour cultiver cet « *art d’écrire entre les lignes* », difficile entre tous, dont nous parle ici Leo Strauss, et dont l’explicitation « conduirait », nous dit-il, « à la découverte d’une *terra incognita*, d’un champ dont les dimensions elles-mêmes sont restées jusqu’ici inexplorées, et qui offre une large perspective de recherches aussi hautement énigmatiques qu'importantes [13] ». De cette « *terra incognita* », Emmanuel Faye et ses pareils ne semblent rien soupçonner, ni surtout vouloir savoir. C’est pourtant *dans cette dimension redoutable* que doit sans cesse se mouvoir l’« *art d’écrire entre les lignes* » sans lequel Heidegger n’aurait pu persévérer dans le mode d’« enseignement des signes » qui demeure le sien dans les Cours dispensés à ses étudiants jusqu’au plus sombre de la période nazie, Cours dans lesquels maints témoignages attestent que les étudiants qui les ont suivis étaient assez « intelligents » et « de bonne foi » pour discerner un acte renouvelé de « *résistance spirituelle* ». Il faut peut-être désormais apprendre à tenir le plus grand compte de ces conditions extrêmes de censure et de surveillance constante, auxquelles fut soumis l’*enseignement public* de Heidegger sous le III^{e} Reich, afin d’en donner acte à Heidegger. Et cela vaut sans aucun doute aussi des *Écrits* de Heidegger, d’ailleurs pour la plupart restés confidentiels, voire scellés et réservés à l’usage et à la méditation du penseur, durant toute cette époque. – Mais le livre d’Emmanuel Faye n’envisage pas un instant, dans ce qui lui tient lieu d’« herméneutique », de tenir compte des véritables « lois d’airain » inhérentes à une telle « situation herméneutique » (au cœur de l’une des dictatures totalitaires les plus impitoyables de tous les temps), à une « situation herméneutique » très singulière, dont M. Faye semble vouloir ignorer jusqu’à l’existence ! Et c’est justement pourquoi *ce que « dit » vraiment Heidegger* (« entre les lignes », c’est-à-dire aussi

« à toutes les lignes » de son enseignement), ce qu'il *parvient à « dire » ainsi*, proprement, contre toute attente, à ceux qui l'« entendent » : aux meilleurs de ses « auditeurs », ou encore *à ceux qui le « lisent »* de façon véritablement *sérieuse* –, mais qui *doit* aussi impérativement pouvoir *échapper absolument* à la *censure totalitaire* –, cela *doit aussi*, nécessairement, *échapper* à l'« intelligence » malveillante de ses *« censeurs » post-modernes* (dont Emmanuel Faye restera sans doute le plus caricatural archétype) ! Emmanuel Faye, dans tout son livre, fait manifestement partie... *de ceux à qui le « texte » de Heidegger ne peut que « demeurer obstinément silencieux » – et peut-être comme à qui de droit !*

Nous en viendrions presque à nous demander si l'écriture de Heidegger n'a pas mis, en un sens, la barre un peu trop haut, eu égard aux capacités et compétences de la plupart des lecteurs de notre temps. À voir la *défiguration* infligée à plaisir à la pensée de Heidegger une fois tombée entre certaines mains, l'on en vient réellement à se demander si, décidément, les œuvres de Heidegger peuvent vraiment « être mises dans toutes les mains ». Sans doute faudrait-il même en réserver l'accès à qui eût acquis la compétence indispensable au véritable « *art de lire* » que ces œuvres requièrent ! Mais c'est bien aussi, justement, en un autre sens, ce qui a déjà lieu spontanément : car malgré de cycliques campagnes publiques de dénigrement et de dénonciation calomnieuse, il se trouve que, peu à peu, de manière inapparente, les textes et la pensée de Heidegger finissent par trouver *leurs vrais lecteurs* là où il sont. Et c'est bien là ce qui a de quoi inquiéter, en un sens, au plus haut point, nos modernes « Inquisiteurs » ! Mais non pas pour les (mauvaises) « raisons » qu'ils en donnent. Car les « lecteurs isolés » en question ne sont naturellement pas les « nostalgiques du nazisme » que d'aucuns se complaisent à vouloir redouter. Ce que, tout au contraire, ces « lecteurs isolés » recherchent sur les traces de Heidegger, c'est à y déchiffrer à même les textes tout le sens de l'« *Avertissement* » *majeur* lancé par la pensée de Heidegger à l'égard de « notre temps » : l'« avertissement » – salutaire –, lancé aux hommes de l'extrême modernité, d'avoir à « se reprendre » sur l'élan, apparemment irrésistible, qui semble devoir continuer de porter ce temps à sa perte. Qui sait si ce n'est pas ce même «

Avertissement », que les « censeurs » et autres « détracteurs » de Heidegger ne *peuvent* justement (ni peut-être ne *veulent*) « entendre » aujourd'hui sous aucun prétexte, et encore moins « écouter » ? Peut-être même, au fond, ne le *doivent*-ils à aucun prix ? D'où leur *bruyante* et médiatique entreprise de *censure* et de *mise à l'Index.* Le *silence*, au contraire, de tous ces « isolés » qui, hors de toutes « institutions dogmatiques », *lisent et méditent* les textes de Heidegger, ce *silence*, en quelque sorte « provincial », nous est autrement éloquent. Tous – et chacun à *sa* manière, dans la « liberté grande[14] » qui seule sied à la pensée –, tous à *notre* façon « heideggeriens radicaux », nous revendiquons volontiers, pour eux *aussi* et *avec* eux, le statut – somme toute honorable – de « derniers des Mohicans » !

Une « *logique d'Inquisition*[15] », fondée sur une « méthode », ici particulièrement aberrante, de « dépistage » de « signes » et de « mots » réputés « suspects » en eux-mêmes, sans égard à l'*emploi effectif* et contextuellement *situé* des « signes » et des « mots » en question *dans une pensée véritable*, en vient à confiner à la « superstition », à une véritable « psychose de la contagion ». Une telle « méthode » n'a naturellement rien à voir (même si l'auteur s'en réclame indûment) avec l'intelligence et la rigueur, tout à la fois éthique et philologique, des *Carnets d'un philologue* qui constituent la critique la plus acérée de la « LTI », celle de la *Lingua Tertii Imperii*, dont Victor Klemperer a effectué – clandestinement, et au péril de sa vie – le vivant relevé[16]. La « méthode » d'Emmanuel Faye n'en est jamais que la pesante et laborieuse caricature involontaire – et, employée contre Heidegger, à contre-sens. Tout semble se passer comme si, littéralement obsédé par le « national-socialisme », et l'esprit encombré de la lecture d'une multitude d'idéologues nazis, Emmanuel Faye était devenu désormais incapable de *faire la différence* entre toute cette *mauvaise littérature de propagande* et les modes de lecture autrement instruits qu'exige *le texte d'un grand penseur*, essentiellement soucieux *de vérité* (faut-il le rappeler ?), et qui tente de *faire face*, avec tous les moyens de *la pensée*, au déferlement du « nihilisme à son comble ». D'où ce qu'on pourrait appeler, dans l'ouvrage d'Emmanuel Faye, une « *méthode des rapprochements saugrenus* ». Laquelle ne peut jamais faire autre chose que prélever, ici et

là, dans la *textualité* du texte du penseur – mais soigneusement arrachés à sa véritable *intelligibilité* –, tels ou tels « échantillons » et autres « carottages », tour à tour « fétichisés » comme autant d'« objets partiels », et pour ainsi dire par décret « soupçonnés d'être suspects », afin de les mettre en rapport de consonance ou de contiguïté avec tels ou tels « *idéologèmes* » soigneusement recueillis (quant à eux) dans les textes de propagande idéologique de l'époque, lesquels se trouvent ainsi *de facto* érigés en « étalons de mesure » à l'aune desquels seulement il conviendrait d'interpréter le sens véritable des textes du penseur. La « chose même » – et les « phénomènes eux-mêmes » – que seule permettrait justement de prendre en vue la pensée authentique d'un penseur, se trouvent ainsi *méconnus*, *déniés*, disqualifiés – et *sacrifiés* au seul profit des « consonances » et « assonances », de préférence les plus scabreuses, que pourraient sembler prendre ou réveiller après coup tels ou tels groupes de mots ou bribes de phrases prélevés dans le texte du penseur, avec les textes les plus infâmes du répertoire nazi. Ce sont alors *les textes « nazis »* qui, de préférence à tous autres, « *font foi* », et qui, de préférence à ce que « dit » l'intégrité du texte du penseur, jouent le rôle de « pierre de touche » pour « décider », au gré de l'« exégète », de ce qu'a été le sens véritable des pensées du penseur. On pourrait certes souhaiter une « herméneutique » moins favorable au nazisme, ou du moins qui se situât un peu moins sous sa coupe et sous son empire. Mais telle est la triste « herméneutique » d'Emmanuel Faye et de ceux qu'il faut bien appeler ses séides. Telle est désormais, qu'on se le dise, « la vérité selon Emmanuel Faye » ! – Il faut alors se demander *qui*, ici, ce faisant, « introduit le nazisme dans la philosophie » !

Alors qu'il se pique (digne fils de son père) de pouvoir passer pour expert *ès* « *langages totalitaires*[17] », tout se passe comme si Emmanuel Faye, linguistiquement parlant, n'y voyait que du feu : tout ce qui s'écrit *en allemand* lui apparaît indistinctement ressortir à l'empire maléfique de la «LTI»! Ainsi le mot « *Kampf* », le mot « *Krieg* », le mot « *Opfer* », ou encore le mot « *Volk* », lesquels sont d'usage immémorial en langue allemande, doivent-ils être *proscrits* sous le prétexte qu'il s'agirait nécessairement de « mots nazis » ? L'emploi en doit-il être aussitôt invoqué comme « signe d'infamie », et même, pour ainsi dire, de

consanguinité avec la « bête immonde » ? Comment, dès lors, nous sera-t-il encore possible de parler, en allemand, du « combat », de la « guerre », du « sacrifice » de soi-même, ou du « peuple » ? À moins que cela même doive être désormais *interdit*, en même temps que les œuvres de Heidegger ? Suffit-il par ailleurs que toute une partie d'un cours de Heidegger où il est question du « *polémos* » héraclitéen[18] ait recours au mot « *Kampf* », pourtant bien propre à en rendre le sens, pour que ce cours soit *ipso facto* présenté comme un « cours hitlérien » ? – La logique du « dépistage » de « coïncidences troublantes », ou de « rapprochements » saugrenus (telle l'inepte superposition de la « Croisée des Quatre » et de la « croix gammée » !), cette « logique » (aberrante et égarante) en vient à substituer *son propre fanatisme* aux principes d'une investigation critique et raisonnable. Peut-on raisonnablement tirer pour conséquence avérée du relevé (précaire) de « résonances sémantiques » propres au « discours ambiant » de l'époque, dont les procédures « philologiques » d'établissement propres à Emmanuel Faye sont par ailleurs pour le moins contestables –, peut-on tirer de tout cela la conséquence accablante de l'affinité congénitale, voire celle de l'identification pure et simple de « la pensée de Heidegger » avec « la doctrine nazie » ? – Ou pis encore : à partir de supputations hasardeuses sur le fait que Heidegger n'aurait pas eu, en 1933-1934, en matière de charges d'enseignement, d'emploi du temps vraiment chargé *(sic !)*, peut-on sensément conclure à la plausibilité de l'hypothèse (?) pour le moins délirante (et même franchement fantasmatique) selon laquelle Heidegger aurait employé ces loisirs à « *inspirer* », voire : *à « écrire lui-même »... « les Discours du Führer »* !? Comment trouver, décidément, dans de pareilles « méthodes d'enquête » le moindre semblant de sérieux « scientifique » ? Ces « méthodes » risquent fort d'évoquer, au contraire, celles des « enquêtes », à caractère notoirement délirant, de la « police de sûreté de l'État » stalinienne (la très bureaucratique et sinistre *Stasi*), dont tous les citoyens de l'ancienne République démocratique allemande purent découvrir, après la chute du rideau de fer, les « dossiers » surchargés, méticuleusement archivés, mais impossibles à « exploiter » – dossiers « à charge », mais le plus souvent hautement fantaisistes (et parfois jusqu'au ridicule) – et qui concernaient presque chacun d'eux, chacun d'eux y ayant été suspecté du pire... Le pêle-mêle du «

réquisitoire » que constitue la seule « table des matières » de l'ouvrage de compilation d'Emmanuel Faye évoque irrésistiblement cette accumulation de « rumeurs » et de « griefs » controuvés.

La « *logique de la suspicion* » – conduite, qui plus est, au fil conducteur d'une aveuglante « *logique du ressentiment* » – n'est pas nécessairement la mieux fondée en vérité : elle conduit presque toujours, au contraire, *à passer massivement à côté de la vérité.* C'est là ce dont la « méthode » employée par Emmanuel Faye tout au long de son ouvrage produit massivement l'effet, en l'exposant à cette mésaventure (en un sens tragi-comique) de passer constamment *à côté de l'œuvre et de la pensée* de Heidegger, alors même qu'il *croit* l'avoir *atteinte dans ses œuvres vives* ! Il est plus fâcheux qu'il *le donne largement à croire* à qui n'aura, de ce seul fait, jamais accès à la pensée de Heidegger... Mais peut-être y a-t-il aussi là quelque effet comme « de justice immanente » : n'aura pas qui veut accès à Heidegger ! Et certainement pas, en tout cas, à l'aide de ce qui tient lieu de « méthode » à l'invraisemblable ouvrage de M. Faye.

Ladite « méthode », en l'occurrence, ne peut atteindre son objectif, c'est-à-dire *faire illusion*, si ce n'est *aux yeux de qui ignore tout de la pensée et de l'œuvre de Heidegger* – ainsi que de la *vérité* de « ce dont il s'y agit ». C'est malheureusement le cas de l'écrasante majorité du « grand public », mais aussi, manifestement, d'une bonne partie de ceux qu'il faut bien encore appeler « les clercs » – lesquels ont ainsi malheureusement vocation, au même titre que ledit « grand public », à être la proie potentielle d'une telle « illusion ». Il n'en faut pas exclure l'« auteur » même de ce laborieux montage, lui-même naturellement pris, plus que quiconque, au « piège » de sa propre illusion. Mais qu'« un certain nombre d'intellectuels » succombent aussi caricaturalement à cette même illusion – et cela au point de s'imaginer devoir prendre fait et cause, par voie de *pétition « en faveur du "Heidegger" d'Emmanuel Faye » (sic !)* –, voilà qui n'est pas, décidément, un très bon signe de la « scientificité » afférente à la prétendue « connaissance » qu'ils peuvent avoir de l'œuvre et de la pensée de Heidegger ! Cela ne laisse pas non plus bien augurer de l'« idée » qu'ils se font du respect des règles de l'«

enquête historique », ni non plus de celles de la plus élémentaire « probité philologique ».

Pour se faire une idée (certes encore approximative, mais synoptique) du nombre et de la nature des accusations fallacieuses portées à l'encontre de Heidegger contre l'évidence même des textes, il suffit au fond de se reporter, à la fin du livre, à ce qui sous forme d'une « table des matières », qui est plutôt d'ailleurs une « table des griefs », en constitue la liste (d'ailleurs extrêmement redondante et hétéroclite) : elle donne à elle seule (aux pages 571 à 574) toute la teneur, le ton et le propos du réquisitoire. Au point qu'elle pourrait même au fond suffire (publiée sous forme de tract) à en assurer économiquement l'efficace. Les premières *critiques sérieuses* – en France comme d'ailleurs outre-Rhin – ne semblent toutefois pas avoir encore entamé les fanatiques « certitudes » de M. Faye, si bien soutenu par son entourage qu'il croit devoir persévérer dans ses assertions fallacieuses *perinde ac cadaver.* C'est ainsi qu'il reprend, tout récemment encore, sous couvert de « répondre à ses critiques allemands », dans un article paru dans le « feuilleton » culturel de l'hebdomadaire *Die Zeit* [19], l'essentiel de ses assertions (à l'exception, toutefois, de l'accusation de « négationnisme », qui semble y avoir été quelque peu mise en sourdine), en affectant de les fonder sur autant de semblants de « citations » : de ces pseudo-« citations de Heidegger » dont M. Faye semble avoir désormais le secret, mais qui, si l'on prend soin de se rapporter aux textes et aux contextes concernés, s'avèrent invariablement soit inexactes, soit fausses, soit mutilées au point d'être défigurées, en tout cas coupées de leur véritable contexte – et systématiquement « lues » à contre-sens (et bien entendu toujours à la charge et au détriment de Heidegger) !

Ainsi, par exemple, est-il affirmé sans ambage que Heidegger, dans son Cours du semestre d'hiver 1933-1934, intitulé *Vom Wesen der Wahrheit*, « veut » (ni plus ni moins) « conduire à "une transformation intégrale" de l'existence humaine », et cela au moyen d'une « *Umerziehung* », d'une « ré-éducation à la vision du monde nationale-socialiste » *(sic !)*, laquelle, prend soin de préciser Emmanuel Faye, « doit être pour ainsi dire inculquée au peuple par les discours du Führer » *(sic !)*. Mais lorsqu'on se reporte au passage du Cours incriminé[20] (et dont

M. Faye a d'ailleurs le culot d'indiquer lui-même la référence, sans doute en espérant que personne n'ira y regarder de près), on se rend tout simplement compte qu'il n'y est nullement question de rien de tel, et que *ce n'est pas ici Heidegger* qui « veut » quoi que ce soit de ce genre, mais que Heidegger ne fait que relever ce que « veut »... « le *Führer* » en personne –, et que le « projet » ainsi esquissé (par « le *Führer* » !) est donc seulement cité et « pris au mot » par Heidegger comme exemple d'un « *Weltentwurf* », c'est-à-dire d'une « esquisse de monde » qui, tout autant qu'à la possibilité de « la vérité », s'ouvre aussi au risque *de l'« invérité »* ! La manière dont sont *prises au mot* les déclarations réitérées du « *Führer* » est donc, pour le moins, bien plus *ambivalente* qu'il n'y paraît, surtout si l'on tient compte des constantes réserves exprimées par Heidegger (parfois même assez violemment) à l'égard desdites « visions du monde », et de la « vision du monde nationale-socialiste » en particulier. La « lecture » de M. Faye est donc pour le moins, ici comme partout, lourdement malveillante et tendancieuse. Quant à l'usage de « citation » tronquée, il relève de la pure et simple *falsification.*

De même encore, nous sommes censés apprendre des « recherches » de M. Faye que, dans le même Cours, le « concept de vérité » serait lui-même « perverti » en un sens « racial » *(sic !)* ; que la « vérité » y serait en effet « identifiée » *(sic !)* – par Heidegger !? – « au combat pour l'auto-affirmation d'un peuple et d'une race » *(sic !)* ; et que Heidegger « veut » (décidément !) « porter à la souveraineté les possibilités de fond de ce qui appartient à la souche originairement germanique », tout en appelant « à l'anéantissement complet » de l'« ennemi » censé s'attaquer « aux racines mêmes du peuple », qu'il s'agisse d'ailleurs de l'« ennemi de l'intérieur » ou d'un « ennemi extérieur » – notamment « asiatique »... Emmanuel Faye laisse naturellement ici envisager le pire (se plaisant manifestement à laisser discerner dans l'« anéantissement » de l'« ennemi de l'intérieur », qui plus est « asiatique », l'appel à quelque sinistre « solution finale » !...), et renvoie alors aux pages 89 à 91 du Cours[21]... Mais pour peu que l'on s'y rapporte pour en juger par soi-même, on ne manque pas de s'apercevoir : qu'il s'agit là d'une interprétation du célèbre fragment 53 d'Héraclite sur le « *polémos* », donc de la « guerre » – « *der Krieg* » – ou du « combat » – « *der Kampf* »

–, conçus comme le rapport de fond (« ontologique ») de l'homme « au monde », à « l'étant dans son ensemble » et « à l'Être » ; et plus particulièrement du « peuple grec » dans son rapport immémorial d'intime « confrontation » avec l'élément « asiatique » : « *das Asiatische* » *;* que la « souche originairement germanique », dont il est effectivement question dans le Cours, n'est donc autre que celle du *fonds historique et culturel* (et non pas « racial ») « *indo-européen* » à l'égard dudit « élément asiatique » ; enfin : qu'il s'agit là, en dernière instance, de l'intense, féconde et inépuisable opposition discernée par Nietzsche au cœur même du classicisme grec, dans son *Origine de la tragédie*, entre l'élément « apollinien » et l'élément « dionysiaque »... Ce dont Emmanuel Faye se garde bien de rendre compte, préférant visiblement orienter son lecteur en direction de tout autres associations d'idées...

De même encore, Emmanuel Faye s'empresse d'incriminer le concept de « souci » et son rôle central dans l'« analytique existentiale » d'*Être et temps*, en soulignant avec complaisance un passage du même Cours de 1933-1934, où Heidegger précise que le « souci » en question, bien loin d'être un simple état d'âme psychologique, serait même plutôt (mais entre autres choses) « la condition de possibilité <requise> pour que l'être humain puisse être un être politique[22] ». Cette précision signifie tout simplement que *ce n'est pas l'inverse* qui est vrai : que la détermination du « souci » comme « existential fondamental », où est donc en jeu le « sens » même de l'existence humaine, ne *dépend* nullement *de* la dimension du « politique », mais que c'est bel et bien l'*inverse* qui est vrai. Ce qu'il n'était sans doute pas tout à fait inutile de rappeler publiquement à l'époque... M. Faye n'en donne naturellement pas acte à Heidegger : il préfère l'accuser de soutenir que « le peuple allemand », un an après la prise de pouvoir d'Adolf Hitler, se trouverait « face à une décision encore plus grande que celle-là même qui aurait eu lieu à l'origine de la philosophie grecque » ! Laquelle « décision » (préciserait alors Heidegger, prenant la parole en son propre nom) engagerait « l'histoire spirituelle de *notre* peuple » (à savoir « le peuple allemand »), et aurait été « portée à l'expression dans *mon* livre, *Être et temps* ». – Mais, après tout, Heidegger est bel et bien en droit de se référer à son appartenance à un « peuple », et qui n'est effectivement autre que « le

peuple allemand » ; et *Être et temps* est bien, qu'on le veuille ou non, « *son* livre » – et quel « livre » ! Car il y a bel et bien lieu de distinguer, dans l'« histoire de la métaphysique occidentale », entre un *avant* et un *après Être et temps*. Or, si l'on se rapporte au passage indiqué, il y est certes bien question d'une « décision » d'importance « historiale », effectivement « portée à l'expression » dans *Être et temps*, et qui engage bien effectivement, aux yeux de Heidegger, un « tournant » dans l'histoire de « la philosophie allemande » (donc aussi dans celle du « peuple allemand »), et qui puisse éventuellement être comparé à ce qui fut à l'origine du « commencement grec » de la « philosophie » *stricto sensu*, et des « décisions » majeures qu'y dut prendre un Platon ; – mais la « décision » en question est expressément *découplée* par Heidegger de l'événement politique de la venue d'Hitler au pouvoir et de la prétendue « révolution nationale-socialiste », et expressément rapportée à une période de beaucoup plus longue durée :

Nous-mêmes nous tenons aujourd'hui, *non pas seulement depuis un an*[23], mais depuis toute une série d'années, à l'intérieur d'une *encore plus grande décision* <qui décide> de la philosophie, d'une décision qui, en grandeur, en ampleur et en profondeur, va encore bien au-delà de la décision d'alors. Elle est portée à l'expression dans mon livre : *Être et temps*. Une mutation de fond[24].

Même si la « mutation » en question implique bien aussi, aux yeux de Heidegger (à cette époque), ce qu'il appelle « une mutation qui, tout d'abord, offrira le *cadre* [*den Rahmen*] propice à l'histoire spirituelle de notre peuple[25] » (car comment une « mutation » survenant dans « l'histoire de la métaphysique occidentale », et à la faveur de l'œuvre d'un penseur qui pense en langue allemande, n'affecterait-elle pas l'« histoire spirituelle » du peuple allemand ?), il s'agit toujours bien ici, expressément, d'une « mutation de fond » qui concerne « l'entente de l'Être[26] », et dont le « livre » qu'est *Être et temps* témoigne, selon Heidegger, comme d'« *un événement dans l'Être lui-même* ». La « décision » dont il s'y agit engage en effet le « *dépassement de la métaphysique* » : c'est en cela qu'elle doit en effet soutenir la comparaison avec la « décision » – grecque – qui fut *à l'origine* de ladite « métaphysique ». Peut-on décemment refuser à Heidegger le droit de

mesurer lui-même l'importance « historiale » de son propre « livre » ? C'est ce dont témoignent effectivement, à qui sait lire, dans les manuscrits préparatoires au séminaire sur Schelling du semestre d'été 1941, les décisives notations dans lesquelles Heidegger distingue-et-articule (tout en un) le « pli » et le « clivage » entre « *Être et temps* comme titre d'un traité » et « *Être et temps* comme nom pour un événement dans l'Estre même » : « "*Sein und Zeit*" *als Name für ein Ereignis im Seyn selbst*[27]. »

Mais ces vertigineux aperçus sur les « tournants » et les « inflexions » de la « *Kehre* », de l'« histoire de l'Estre », et la « pensée de l'*Ereignis* » – qui constituent l'apport majeur de la pensée de Heidegger – demeurent étrangers aux préoccupations de M. Faye et de son cercle, autrement occupés à répandre le plus possible leurs fantasmatiques obsessions. – On ne voit pas très bien en quoi les passages de *Sein und Zeit* très évasivement invoqués, concernant « la mort » (l'« être-envers-la-mort »), l'« historicité » (du « *Dasein* »), ou même encore l'« éloge » (?) du « sacrifice » (de soi-même), le « destin historique » de la « communauté du peuple » ou la vocation et l'élection du « héros », pourraient devoir être immédiatement suspects, ni ce qu'ils devraient nécessairement avoir de commun avec le « populisme » d'une idéologie « *raciale* » – et par conséquent avec le « racisme » ! Mais c'est là pour M. Faye une « évidence », qu'il assène sans autre argument (et pour cause) – notamment : sans le moindre premier commencement d'étude un tant soit peu sérieuse de l'« analytique temporelle du *Dasein* » ni non plus de l'« ontologie fondamentale » – dont il ne se soucie nullement de ressaisir un tant soit peu la véritable signification.

Rien n'autorise en tout cas M. Faye à prétendre avoir « démontré » le moins du monde ce qu'il ne craint pourtant pas d'affirmer : que « la publication très récente de nombre de Cours et d'Écrits des années 1940 à 1942 » révélerait si peu que ce soit – je cite – que « jusqu'à l'apogée des victoires militaires du III^{e} Reich, Heidegger a placé toute son œuvre au service de la légitimation ontologique et historique de la domination nazie sur l'Europe » *(sic !)*. Et pas davantage, cela devrait aller sans dire, contrairement aux assertions mensongères de M. Faye, que Heidegger aurait ainsi « placé toute son œuvre au service de la "sélection raciale" »

qui y sévissait. Affirmer cela, c'est proprement *vouloir ne rien comprendre* à l'ensemble des Cours et des Écrits – majeurs – de Heidegger entre 1935 et 1945 et même 1949-1950 (date du cycle des *Conférences de Brême*), et leur dénier cyniquement la teneur spéculative majeure, l'acuité décisive et l'ampleur manifeste qui sont les leurs. Affirmer, comme le fait effrontément M. Faye, « que la mise en question renouvelée de la technique planétaire par Heidegger, ainsi que son rejet radical de la métaphysique ne date, en grande partie, que de l'époque postérieure à la Seconde Guerre mondiale » *(sic !)* –, et « qu'il n'en était pas question en juin 1940 » *(sic !)* –, c'est tout simplement *ne pas avoir lu* l'ensemble des Cours sur Nietzsche et sur Hölderlin, sur Héraclite et sur Parménide, c'est tout simplement faire comme s'il n'existait pas l'ensemble des « Traités impubliés » des années 1935 à 1945, où s'élabore pourtant (à contre-courant du « nihilisme nazi » et à l'insu manifeste de MM. Faye et de leurs amis) toute la problématique du « *dépassement de la métaphysique* », toute la « *topologie* » du « nihilisme accompli », et tout cela à la lumière neuve de la méditation de l'« histoire de l'Être » et de la « pensée de l'*Ereignis* », laquelle y est pourtant bel et bien déployée, dès les années 1936-1938, dans l'articulation de la « sextuple fugue » des *Beiträge zur Philosophie*.

Faire ainsi l'impasse *sur le cœur de l'œuvre et de la pensée de Heidegger*, sur son véritable « centre de gravité », est tout simplement indigne de l'exorbitante prétention de qui prétend par ailleurs n'avoir accompli rien de moins qu'une « longue investigation des années 1935 à 1949 » *(sic !)*, et prétend ainsi avoir satisfait « à la nécessité d'une exacte chronologie des textes et de leurs versions révisées » *(sic !)*. M. Faye est pris ici, pour le moins, en flagrant délit de *falsification de la chronologie des écrits et des cours de Heidegger*, et en flagrant délit d'*occultation de ce qui gît au cœur de l'œuvre et de la pensée de Heidegger* dans ces années cruciales. Le lecteur avisé des volumes de la *Gesamtausgabe* qui couvrent désormais presque entièrement toute cette « période critique », décisive et mouvementée, du « chemin de penser » de Heidegger, ce lecteur est seul en état de mesurer combien les prétentions et l'autosatisfaction affichées par M. Faye sont décidément loin du compte – et cela jusqu'au ridicule le plus affligeant. Mais cela n'empêche

nullement M. Faye d'espérer se tirer d'affaire – pourvu seulement que l'on n'aille pas y regarder de trop près (en quoi l'« interdiction », dont il rêve, de la *Gesamtausgabe* pourrait, assurément, lui être salutaire). Il s'y efforce en recourant à ses habituels et dérisoires « chevaux de bataille ». Reste à savoir si ses « critiques » allemands (et les quelques rares « heideggeriens radicaux » dont MM. Faye et leurs amis semblent avoir eu déjà lieu de se plaindre) s'y laisseront aussi aisément tromper que le commun des « journalistes » de service et quelques déférents « intellectuels » français ? En attendant, voilà de nouveau la fameuse « motorisation de la *Wehrmacht* », si souvent mise à contribution dans l'ouvrage et dans les nombreuses prestations publiques de M. Emmanuel Faye, sommée de rendre, une fois encore, les officieux services qu'on en attend. Ainsi que la prétendue apologie (attribuée, à tort et de force, à... Heidegger !) de « la domination planétaire de la race allemande » *(sic !)*. Et que l'exaltation supposée de « *la pensée de la race* », si constamment sollicitée dans l'ouvrage de M. Faye, et attribuée à Heidegger contre toute évidence... Et cela, comme toujours, sur la base de citations tronquées, inlassablement arrachées à leur véritable contexte (quant à lui massivement passé sous silence, éclipsé et « tu à mort » : littéralement « *totgeschwiegen* »...), et ainsi traîtreusement détournées de leur sens (nous y reviendrons) !

Voilà donc de nouveau montée en épingle[28] l'évocation de la « motorisation de la *Wehrmacht* », prétendument célébrée par Heidegger comme « *un acte métaphysique* », lequel serait « de plus d'importance que "la suppression de la Philosophie" dans l'enseignement » *(sic !)*. Mais si l'on se donne seulement la peine de se reporter au passage concerné[29], voilà que les choses se présentent *sous un tout autre jour.* Heidegger vient en effet de présenter « la métaphysique » comme n'étant fondée, à l'insu de celle-ci, que sur « *l'oubli* » – massif – « de la différence de l'Être et de l'étant », et comme uniquement occupée, « à l'aide d'"idées" et de "valeurs" », à « expliquer le monde » à des fins qui ne sont autres que celles « *de la conquête, de l'exploitation et de la configuration de la Terre au moyen de la technique des machines*[30] ». Le lecteur averti ne saurait manquer de voir affleurer là le thème de l'« emprise » du « caractère *métaphysique* de la machine » et de « la

métaphysique de la volonté de puissance » sur l'ensemble de « l'étant », *pour « la domination de la Terre »*. Heidegger vient de souligner que toute « cette configuration de l'histoire humaine [...] demeure [*bleibt*], *jusqu'en ses plus intimes forces d'aître, métaphysiquement déterminée* [*in ihren innersten Wesenskräften metaphysisch bestimmt*][31] ». Et Heidegger d'ajouter : « Aussi longtemps que nous n'en faisons pas clairement l'expérience et que nous ne le pensons pas avec décision, nous ne cessons de succomber à des jugements et à des prises de position erronées[32]. » Il s'agit donc ici manifestement d'un contexte qui ressortit bien, dès l'année 1940, à la pensée du « *dépassement de la métaphysique* ». Et il s'agit ici pour Heidegger de montrer que le véritable champ d'action de « la métaphysique », où « la métaphysique » exerce sa véritable « efficace », n'est plus tant, désormais, le domaine des « idées » et des « valeurs » que celui du seul « déploiement de la technique » pour « la domination de la Terre ». C'est à ce titre qu'il souligne, en recourant à un exemple parmi d'autres, mais qui apparaît extrêmement révélateur, que « la complète et bel et bien ici de fond en comble principielle "motorisation" des forces armées » (dont la propagande officielle de l'époque rebattait les oreilles) n'est pas seulement un phénomène qui témoignerait d'un « technicisme » et d'un « matérialisme » pour ainsi dire « débridés » : « En vérité, c'est un acte métaphysique [*ein metaphysischer Akt*], lequel, de par son tirant d'eau, excède assurément, par exemple, la suppression de la "Philosophie" <*sc.* comme matière d'enseignement>[33]. » Pareille mesure (si « scélérate » fût-elle), en effet, ne serait encore qu'une « mesure » intervenant à l'intérieur du « système scolaire » ; alors que ce qui se joue dans le processus de la « modernisation technique » des « forces armées » – alors même que vient de commencer la Seconde Guerre mondiale ! – est « *un acte métaphysique* » de beaucoup plus fort « tirant d'eau » (puisqu'il touche plus massivement à la « *mobilisation totale de l'étant dans son ensemble* » – « nature » et « êtres humains » y compris), et dont le « poids » montre avec force que, comme le dit aussitôt Heidegger, « *le centre de gravité de ce qui est métaphysique [das Schwergewicht des Metaphysischen] a glissé en dehors de la "Philosophie"*, même là où celle-ci cherche encore à se maintenir comme "Métaphysique" et comme travaillant au maintien de la tradition métaphysique[34] ». – Heidegger ne veut donc ici nullement

dire ce que M. Emmanuel Faye *veut* absolument *lui faire dire*, à savoir que « la suppression de la Philosophie[35] » en tant que matière d'enseignement serait à porter aux profits et pertes afférents à l'« acte métaphysique » véritable qu'il conviendrait de « célébrer » dans le processus de « la "motorisation" de la *Wehrmacht* ». Ce dont il s'agit pour Heidegger, tout au contraire, c'est de montrer que le processus en question, en tant qu'« *acte métaphysique* » ressortissant au règne de « *la métaphysique de la volonté de puissance* », est (qu'on le veuille ou non) « un acte métaphysique de beaucoup plus fort tirant d'eau » que ne le serait une « réforme du système éducatif » (dût-elle même impliquer la suppression de tout enseignement philosophique), et que cet « acte » (de par le « déploiement de puissance » dont il témoigne très crûment) *en dit beaucoup plus long* sur le fait majeur que « *le centre de gravité de ce qui est métaphysique* » a « glissé en dehors de la "Philosophie" » pour devenir – « en acte », c'est le cas de le dire ! – « *civilisation mondiale* » ! Les deux métaphores du « tirant d'eau » et du « déplacement du centre de gravité » de la métaphysique, avec ce qu'elles laissent entrevoir de possibilité de « naufrage », sont manifestement *lourdes de menaces*. Car « le nihilisme à son comble » n'est nullement un simple « courant d'idées » : devenu terriblement « effectif », il y gît clairement la menace de « *catastrophes mondiales* ». Comme l'annonce clairement Heidegger dans d'autres textes dont le gisement de fond remonte aux années mêmes où déjà bat son plein la « seconde » de ces « guerres mondiales », de ces « guerres-monde » – de ces « *Welt-Kriege*[36] » – dans lesquelles « la métaphysique de la volonté de puissance » a déjà fait plus que commencer à nous montrer son vrai « visage » :

> Le nihilisme, pensé jusqu'en son aître [*in seinem Wesen gedacht*], est bien plutôt le mouvement de fond [*die Grundbewegung*] de l'histoire de l'Occident. Il affiche un tel tirant d'eau que son déploiement ne saurait plus avoir pour suite que des catastrophes mondiales [*Weltkatastrophen*][37].

De la *valeur d'avertissement* de cette page de Heidegger (entre mille autres), le lecteur d'Emmanuel Faye ne soupçonnera naturellement rien. Elle sera versée, au contraire, au nombre de ces « preuves à charge »,

complaisamment présentées comme « terribles », « monstrueuses » et « accablantes » – mais qui ne résistent pas à un examen sérieux, ni même, tout simplement, à une libre et franche lecture de Heidegger. D'où la volonté fanatique d'une censure définitive, d'une « *mise à l'Index* » de l'œuvre et de la pensée de Heidegger, qu'il s'agit, pour ses détracteurs, de dissuader quiconque de lire désormais *librement* : c'est-à-dire d'*empêcher de lire*, purement et simplement.

II

LE « MAÎTRE-ARGUMENT»: UNE DOUBLE IGNORANCE

Quoi qu'il en soit, la véritable « logique d'Inquisition » mise en œuvre dans l'ouvrage d'Emmanuel Faye *fait en tout cas massivement l'impasse sur le sens même et la teneur de l'œuvre de Heidegger*, dont il appert que toutes les « doctrines » principales, ou du moins toutes les principales « méthodes » ou « voies d'accès » à ce dont il s'y agit sont tout simplement *ignorées*, et passées par profits et pertes. Même si telles ou telles de ces « doctrines » majeures, ou plutôt de ces « voies » ouvertes à la pensée, sont ici ou là fugitivement *évoquées*, il n'en est jamais sérieusement tenu compte : *sciemment ignorées* ou pire encore : *défigurées*, elles sont cavalièrement *révoquées*, congédiées comme autant de « leurres » *(sic !)* destinés (paraît-il) à couvrir ce qui est présenté (de manière récurrente et obsessionnellement délirante) comme l'essentiel (la « quintessence ») de la pensée de Heidegger – à savoir : « *la doctrine nazie* » – laquelle demeurerait tapie, secrètement active à l'insu de tous, jusqu'au cœur de l'*Édition intégrale*.

Ce qui pourrait sembler devoir être, pour ainsi dire, le « *maître-argument* » de tout l'ouvrage est *le plus monstrueux contresens philosophique* qui puisse être fait sur l'œuvre et la pensée de Heidegger ! Il s'agit en effet, pour Emmanuel Faye, d'imposer à la fois, de manière parfaitement déloyale et contre l'évidence (et l'abondance) des textes :

1 ° l'argument selon lequel la pensée de Heidegger impliquerait (dès avant *Être et temps* !...) le « *biologisme* » et le « *racisme* »

(ce que la pensée de Heidegger, avant, après, mais aussi, bel et bien, dans *Être et temps*, exclut expressément et formellement) ; – et :

2 ° l'argument selon lequel tout ce que Heidegger impute au déploiement de « *la métaphysique* » en tant que telle, notamment la « pensée de la race » et le déferlement de « la volonté de puissance » (donc aussi « le nazisme »), que tout cela serait par lui « *légitimé* » *(sic !)* – du moins jusqu'en 1945, date à laquelle Heidegger, selon lui, « changerait son fusil d'épaule », en une sorte de palinodie consécutive à la défaite nazie – ; alors que, *tout au contraire*, Heidegger, dès *Être et temps* et, plus radicalement encore à partir du début des années 1930, *et pendant toute l'époque du III*e *Reich*, y compris dans son *enseignement* public, mais aussi *dans toute une série de volumes décisifs* (écrits entre 1935 et 1945) restés scellés jusqu'en 1989, ne cesse de *mettre en évidence*, dans le « *destin* » de « *la métaphysique occidentale* », cette *pente redoutablement périlleuse* qui la porte à susciter de toutes parts le déferlement – littéralement « catastrophique » – du « *nihilisme porté à son comble* », l'« emprise » éventuellement « dévastatrice » du règne de la « *technique planétaire* » sur l'« aître » même de l'« être humain », et l'accomplissement de la « *métaphysique de la volonté de puissance* » à l'œuvre dans le déchaînement des « guerres mondiales », ainsi que dans la mise en œuvre de la « *Menschenvernichtung* » : de l'« extermination de l'homme par l'homme » qui s'y annonce.

Tout l'ouvrage d'Emmanuel Faye, *pour peu que* l'on se donne la peine de le lire avec l'acuité philologique que requiert l'art de démêler un redoutable « *imbroglio* sophistique » (et *à la stricte condition*, naturellement, d'avoir *véritablement accès* aux textes et à la pensée de Heidegger pour *déjouer la défiguration* qu'on cherche à en imposer au lecteur) –, tout l'ouvrage, donc, repose sur ce que nous venons d'y faire apparaître comme en constituant le « *maître-argument* ». Mais ce « double argument » *ne repose lui-même sur rien*, si ce n'est sur une *double ignorance* – grossière et purement et simplement *assénée* au

lecteur par des moyens obliques – *de ce qu'est réellement* la pensée de Heidegger et *des textes* dans lesquels celle-ci se donne pourtant expressément *à lire*.

Car – 1° la pensée de Heidegger, du début à la fin du « chemin de pensée » (dès au cœur d'*Être et temps*, et non pas seulement à partir de la *Lettre sur l'humanisme*), exclut expressément et avec insistance toute conception « biologique » et même seulement « anthropologique » (*a fortiori* « raciale ») de l'« aître <*Wesen*> de l'être humain » (et même du « peuple », qui ne se définit jamais autrement, chez Heidegger, si ce n'est eu égard à sa propre « responsabilité », tout ensemble « historique » et « historiale »). C'est en vain qu'Emmanuel Faye s'évertue à imposer à toute force sa prétendue « lecture » du paragraphe 74 d'*Être et temps*, dans lequel il prétend discerner (sans la moindre raison intelligible) le véritable « noyau » du livre, et auquel il prête une conception « *raciale* » du « peuple ». Il va jusqu'à imaginer pouvoir discerner dans de nombreux « documents » (?) « de quelle manière l'inféodation de Heidegger à la doctrine nazie du sang et du sol se déploie dans la "philosophie" » (p. 65) *(sic !)*. Malheureusement pour lui, rien n'y fait... La conception heideggerienne du « peuple », et cela dès *Être et temps* – et jusque dans le dangereux *Discours de rectorat*, de même que dans tout l'enseignement (aussi bien public que dispensé dans des cercles restreints) de Heidegger –, cette conception reste *obstinément réfractaire à toute conception « raciale » ou « biologique » de l'appartenance à un « peuple »*. Le « peuple », en effet, ne se comprend jamais autrement, chez Heidegger, qu'à partir de la « *responsabilité d'une histoire* », c'est-à-dire de tout un « avent d'aventures », d'« événements » qui « lui adviennent », de « *tâches* » à accomplir et dont il aura « *à répondre* », ainsi que d'un « *héritage historique* » (lequel n'a évidemment rien de « biologique »). C'est *cela* (et *non pas* on ne sait quelle obscure « pensée de la race » !) qui finit par prendre pour « un peuple » la configuration « événementielle » de l'« *avènement d'un destin* » qui lui soit propre. Nul « enracinement racial » ni non plus « biologique » du « peuple », selon Heidegger ! Lorsque, dans *Être et temps*, Heidegger appelle « *destin* » – « *Geschick* » – « l'advenir <*sc.* l'ensemble-de-ce-qui-advient> de la communauté, du peuple » : « *das Geschehen der Gemeinschaft, des*

Volkes[38] » –, le « destin » en question (qui n'a rien de « fatal »), celui « de la communauté, du peuple », son « *Geschick* » (son « aventure » et sa « venue »), même s'il est bien celui « du *Dasein* en et avec la "génération" qui est la sienne »[39], n'est nullement un destin « racial », ni même autrement « biologique ». Le « destin » en question, qui est celui de l'« aventure historique » d'un « peuple », ressortit toujours à une « *responsabilité* » – « historique », ou même « historiale » – du « *Dasein* » en tant qu'impliqué « avec d'autres » dans son « ouverture au monde », « au temps » et « à la vérité de l'Être » ; et la notion même de « génération », à laquelle il est fait référence, est expressément rapportée à Dilthey (note 1 de la page 385 d'*Être et temps*), et non pas à quelque suspecte « doctrine raciale » que ce puisse être.

Nombreux sont les passages des Cours, aussi bien que des Écrits scellés des années 1935-1945, où Heidegger dit très clairement tout le mal qu'il pense du « biologisme » et du « racisme » de la « prétendue philosophie nationale-socialiste », ainsi que de la prétendue « hygiène raciale » (« *Rassenkunde* ») rendue obligatoire dans les écoles du Reich, sur lesquels, dans le cadre de la « science politisée », devaient être fondées l'« idéologie » et la « *vision du monde* » nationales-socialistes. Il faudrait ici renvoyer, entre autres passages, aux nombreuses notations critiques consignées, par exemple, dans les *Beiträge zur Philosophie*[40] – où Heidegger, par exemple, se demande « *qui sont ceux* » qui tiennent pour exactes les déterminations biologiques et anthropologiques factuelles de l'humanité, et qui vont jusqu'à échafauder sur de telles déterminations de prétendues « "sciences" telles que biologie et hygiène raciale ["*Wissenschaften*" *wie Biologie und Rassenkunde*][41] » – ; ou bien encore où Heidegger s'élève contre la manière dont « *le sang et la race* » deviennent désormais « les vecteurs de l'histoire » dans la « *Weltanschauung* » de l'époque[42]. – Toutes ces constantes prises de position de Heidegger sont en parfaite harmonie avec la détermination heideggerienne de « l'homme » et de ce qui est « humain » – l'« aître de l'être humain » : « *das Menschenwesen* » –, toujours entendu à partir de l'« existentialité temporelle », c'est-à-dire aussi « historique » et « historiale », du « *Dasein* », de l'« *être-le-là* » – c'est-à-dire *à partir de « la liberté »* et de l'essentielle « ouvertude » de l'« existence extatique » *à*

« *la vérité* ». Elles s'accordent aussi avec la constante critique heideggerienne de l'entente traditionnellement « métaphysique » du « genre *homo* » à partir de l'« animalité » générique de l'« *animal rationale* » – telle qu'elle fut rappelée, dès l'immédiat après-guerre, avec éclat (mais assurément peu comprise), dans la *Lettre sur l'« humanisme »*. – Sur cette toile de fond, le « *peuple* » lui-même, conformément à la doctrine de l'« analytique existentiale et temporelle du *Dasein* » et à la détermination par ailleurs rigoureusement « *spirituelle* » (et jamais « raciale ») qu'en avait donnée le *Discours de rectorat* de 1933, est toujours entendu par Heidegger à partir du principe de fond formulé, par exemple, dans les *Beiträge zur Philosophie* : « *Nur vom Dasein her ist das Wesen des Volkes zu begreifen*[43]. » Autrement dit : « C'est seulement à partir de l'être-le-là qu'est à saisir l'aître du peuple. » « *À partir de l'être-le-là* », c'est-à-dire à partir de l'y-essentielle « ouvertude » de l'être humain « au monde » et « à la vérité » (à « l'Être ») dans l'aventure « temporelle » d'une « liberté » et d'une « histoire » dont l'être humain (qui a « à y être le "Là" » où seulement puisse « arriver » et « avoir lieu » quelque « événement » que ce soit) porte l'entière et indéclinable « *responsabilité* ». Et – n'en déplaise aux allégations de MM. Faye et leurs amis – ce principe est sans exception dans les textes de Heidegger.

À la fin du Cours du semestre d'hiver 1933-1934, intitulé *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger fait ironiquement remarquer à ses auditeurs qu'« il est beaucoup question, aujourd'hui, *de sang et de sol*, comme de forces dont on se réclame beaucoup », et dont « les littérateurs se sont emparés ». Il prend soin de préciser : « Sang et sol sont sans doute des déterminations puissantes et nécessaires, mais *non pas suffisantes* pour ce qui est de l'être-le-là [*das Dasein*] d'un peuple. » Et il enchaîne : « D'autres déterminations sont *le savoir et l'esprit* [*Wissen und Geist*], et non pas à la manière d'un ajout après coup dans une juxtaposition : c'est le savoir qui seul porte l'afflux du sang dans une direction et dans une voie, <le savoir> qui porte le sol à la fécondité de ce qu'il est capable de porter ; c'est le savoir qui crée la noblesse, sur le sol, en la portant à l'endurance [*zum Austrag*] de ce qu'il lui est possible de porter [44]. » S'il ne saurait être fait abstraction de la détermination « du sang et du sol » (de la « lignée » et de la « souche », mais aussi bien du « sol de la patrie

» et du « pays natal »), la détermination décisive du « *Dasein* d'un peuple » revient au « *savoir* » et à l'« *esprit* » en dernière (c'est-à-dire aussi en première) instance[45].

Ainsi encore, prononçant à Fribourg, le 13 novembre 1935, soit quelques semaines après la promulgation des sinistres lois de Nuremberg, une conférence intitulée *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, Heidegger prend soin d'y préciser : « *Sippen und Stämme schiessen erst in die Einheit eines Volkes auf und zusammen, wenn sie das Aufgegebene ergreifen, d.h. als zukünftig geschichtlich werden*[46]. » À savoir : « Souches et lignées ne percent ni ne prennent, pour former ensemble l'unité d'un peuple, que si elles se saisissent de ce qui leur est donné pour tâche, c'est-à-dire si elles deviennent historiques en se tournant vers l'à-venir[47]. » Où Heidegger tient à souligner aussi expressément que possible que les formes supposées devoir être *naturellement* déterminées de la « communauté humaine » (« souches et lignées ») – à savoir celles-là mêmes dont se réclame l'idéologie (« raciale ») propre au « *biologisme* » et au « *racisme* » en mal de « *vision du monde* » de la « doctrine » du Parti – *ne sauraient justement jamais donner lieu* à l'« *unité d'un peuple* », si ce n'est au prix d'une *métamorphose* et d'un *changement de nature* de la « communauté » : le peuple ne devient justement un « peuple » qu'en s'assignant une « tâche historique », à accomplir dans la dimension de l'« à-venir » qui lui est le plus propre (conformément à toute la structure d'être « existentiale » du « *Dasein* ») – « *tâche* » dont il aura, à ce titre, toujours « *à répondre lui-même* ». Nous avons donc ici essentiellement affaire à une version (« germanique », si l'on veut..., et susceptible de l'appui sur le thème hölderlinien du « libre usage du Nationnel ») de ce que Rousseau pense, dans le *Contrat social*, comme devant être « *l'acte par lequel un peuple est un peuple* ». Car dans « le libre usage du Nationnel », ce dont il y va n'est rien de moins que l'acte d'y *transformer* « ce qui a été donné en partage » et « ce qui a été donné pour tâche à accomplir » à une communauté « de destin » (c'est-à-dire « d'aventure », et non pas de « race » !), et de le « *métamorphoser* » en « *un peuple responsable de lui-même* »[48]. C'est cette « responsabilité de soi-même », cette « *Selbstverantwortung* », qui, selon Heidegger, définit proprement « *le peuple* » comme répondant à l'exigence, pour une «

communauté » humaine, de « *répondre d'elle-même* ». Et Heidegger de préciser, à la même époque, dans une conférence à l'occasion de laquelle il s'efforce de retracer l'« histoire de l'Université allemande », au fil conducteur de « la liberté » conçue comme la « responsabilité du destin du peuple » –, que « les peuples qui répondent d'eux-mêmes sont la suprême et unique garantie de *la paix* [49] ». Il lui arrive même de souligner que la lutte pour le « dépassement de la métaphysique » et pour le « surmontement » du « nihilisme européen » ne saurait nullement être le fait de « peuples isolés », ni de « peuples uniques », et que l'accomplissement de ce mouvement même « *n'implique nullement* », pour « un peuple » donné, « de se mettre à part des autres peuples, *et encore moins de se les soumettre*[50] ». Le « peuple », tel que le conçoit Heidegger pendant toute cette époque, ne se dérobe nullement à l'exigence d'un « *dialogue créateur dans l'échange entre les peuples* », et qui requiert de chacun d'eux (notamment dans les relations franco-allemandes) « le courage retenu de sa propre détermination », mais tout autant « *la reconnaissance du propre de l'autre* [51] ». – De tout cela, c'est assurément la *passagère cécité* propre à Heidegger, de n'avoir pas su voir d'entrée de jeu (ni sans doute assez tôt) que le « nazisme » ne pouvait en être que la caricature grimaçante (avant de s'en révéler *la négation même*, et sous les espèces les plus sinistres). Mais tout cela, il ne peut naturellement pas être question, pour qui veut à toute force *condamner* Heidegger, de lui en donner acte...

D'autant qu'à ce *premier aspect* de la « *double ignorance* » qui semble devoir demeurer toute la « ressource » (malheureusement insondable) de l'entreprise d'Emmanuel Faye, s'en ajoute tout un *second*, si possible encore plus ruineux et plus flagrant... C'est le *magistral contresens* constamment commis *sur le sens même de l'interprétation heideggerienne* de l'ensemble de « *la métaphysique occidentale* » (rien que cela...) !

Car – 2° la pensée de Heidegger, loin de prétendre « légitimer » quelque trait que ce soit de la configuration des Temps modernes en le *réinscrivant* dans la logique interne de ce qu'il pense sous le nom de « *la métaphysique occidentale* » –, cette pensée, donc, se trouve bien plutôt engagée, dès avant *Être et temps* et plus encore *après*, à mesure que

s’effectue dans l’œuvre l’*inflexion de la* « *Kehre* » (laquelle n’est pas même prise en considération, il est vrai, par les investigations policières d’Emmanuel Faye, auxquelles elle ne pourrait du reste qu’échapper, plus encore que la « Lettre volée » d’Edgar Poe aux aveugles et obscures « recherches » du préfet de police parisien) –, cette pensée, donc, *celle de Heidegger* (bel et bien !) se trouve essentiellement engagée dans le mouvement d’un « *dépassement de la métaphysique* », à la faveur (et au péril) duquel « *la métaphysique* » en question nous *apparaît* enfin *comme ce qu’elle est*, avec *tous les « périls » et les « dangers intrinsèques »* dont elle *recèle* encore (sous d’autres formes) *la redoutable autant qu’imminente « éventualité »*. Loin donc d’être le moins du monde par là « légitimé », tout ce qui ressortit à « *la métaphysique* », en tant que celle-ci a déjà fait bien plus que *tourner* à la « métaphysique *de la volonté de puissance* », doit être à ce point « *mis à distance* » qu’il s’agit bien plutôt de « *s’en déprendre* », et même d’y faire, autant que faire se peut, « *dissidence* » – s’il en est encore temps ! Mais c’est justement là ce que les insistantes « investigations » et toutes les « vertueuses protestations » de M. Faye et de ses amis ne peuvent jamais qu’« *ignorer* » – opiniâtrement – à tous les sens de l’expression.

Peut-être même est-ce justement tout ce qui constitue, dans l’œuvre de Heidegger, *la teneur même*, le *sens* et la *modalité* de cette pensée, toute cette *tonalité fondamentale* de l’*Avertissement majeur* lancé à notre temps, à ce qui risque bien d’avoir constitué la trame de notre « histoire occidentale » en une « histoire de l’infamie » –, peut-être est-ce justement tout cela qui fait de Heidegger, aux yeux de nombre de nos contemporains, le véritable « *prophète de malheur* », celui qu’il faut à toute force *réduire au silence* parce que personne ne veut l’entendre – le prophète Daniel de ce « *Mané, thékel, pharès !* » (*Daniel*, V, 25) à la mesure de notre temps, inscrit en lettres de feu par une main invisible sur tous les murs de notre « Babylone planétaire » –, ou bien encore la Cassandre de notre Troie, celle qu’il faut *faire taire* par tous les moyens, y compris en frappant au visage, pour en produire l’irréversible défiguration... L’*Avertissement majeur* lancé à notre temps –, voilà peut-être, au fond, pour nos « intellectuels » ce qu’il s’agit surtout de faire en sorte d’« *ignorer* » ! La manière la plus militante de pratiquer activement

cette « ignorance » (laquelle n'est nullement cette « ignorance sçavante » chère à Montaigne ou à Pascal...) – et de la répandre le plus possible à l'entour –, c'est naturellement le recours à l'« obscurantisme » de « *la censure* » !

C'est précisément sur l'« argument » (tout apparent) de cette « *double ignorance* » que nous venons de mettre au jour – sur l'*ignorance opiniâtre* de ce *double aspect* qui pourtant gît au cœur de la pensée de Heidegger (le *refus* de tout « biologisme » et l'*avertissement* à l'égard des « dangers » éventuellement inhérents à « la métaphysique » en tant que telle) –, que « prend fond » (si l'on ose dire) toute l'entreprise de *défiguration de la pensée de Heidegger* à laquelle Emmanuel Faye aura désormais attaché son nom. Mais quel sens peut-il bien y avoir à ne « prendre fond » que sur une « double ignorance » ? Une fois cet « argument » ruiné, toute la *condamnation* de la pensée et de l'œuvre de Heidegger – « condamnation » fondée sur ce qui apparaît alors comme une gigantesque *méconnaissance* de ce qu'on prétendait « connaître », et sur la monstrueuse *défiguration* qu'elle entraîne –, tout l'« ouvrage », donc, qui ne tendait qu'à ladite « condamnation », s'effondre comme château de cartes ! Il n'en restera pas moins « soutenu », n'en doutons pas, dans autant de « pétitions » qu'il le faudra, par « un certain nombre d'intellectuels » du pays, soucieux de porter à son comble l'« excommunication » de Heidegger. Mais comme le rappelait parfois Socrate, « en matière d'*alètheia*, le nombre des voix » – ni le « pouvoir » de ceux qui les émettent – « ne fait rien à l'affaire » ! Car, il le rappelle à l'occasion à Calliclès : « Ce qui est vrai ne se réfute pas » !

Au prix de ce « *double argument* », le livre d'Emmanuel Faye s'acharne à imposer la « thèse » controuvée selon laquelle : 1° Heidegger souscrirait depuis toujours à une « anthropologie », de nature « biologique » et « raciste », à une idéologie « *völkisch* » et à une pensée de la « *Weltanschauung* », de la « vision du monde » chère au « national-socialisme » ! Ce qui est *radicalement faux.* Ainsi la « lecture » que tente d'imposer Emmanuel Faye du seul paragraphe 74 d'*Être et temps* (où il s'agit effectivement du « peuple », mais dans son rapport au « *Dasein* », et non pas au sens « populiste » !) fait tout simplement abstraction du contexte d'ensemble de l'« analytique du *Dasein* », c'est-à-dire du

contexte *de tout le livre de Heidegger*, dont il ne dit mot qui vaille ! Ainsi encore, Emmanuel Faye prétend trouver dans les *Beiträge zur Philosophie*[52] (dont il ne tient d'ailleurs pratiquement pas autrement compte, et pour cause...) des occurrences infamantes des mots « *Volk* », « *völkisch* » et « *Weltanschauung* » (dont il *incrimine* ouvertement la charge « nazie ») ; mais c'est en « oubliant » tout simplement de signaler que Heidegger ne les emploie justement là que *mis entre guillemets* et toujours *dans des contextes où il s'agit précisément d'en dénoncer l'usage nazi*. Un exemple entre mille des manipulations auxquelles recourent usuellement les « démonstrations » d'Emmanuel Faye.

C'est encore le recours à ce *double argument* – fallacieux – qui donne lieu : 2° à l'*apparence* d'« argument » selon lequel Heidegger « légitimerait » toutes les pires exactions du « national-socialisme » en les faisant ressortir à la « *nécessité* » de « *la métaphysique* ». Emmanuel Faye ne semble pas avoir compris ce que signifie, chez Heidegger, *« la métaphysique »*. Il arrive même à Emmanuel Faye de s'étonner que cela, au fond, ne soit pas très clair... Mais il en impute naturellement la faute... à Heidegger ! Loin de lui la pensée qu'il pût *lui-même* « n'y rien entendre » pour n'avoir pas sérieusement lu Heidegger. C'est pourtant là une pièce maîtresse de l'œuvre et de toute la pensée de Heidegger : une pièce tellement décisive qu'il est impossible sans elle d'y rien entendre à la véritable *révolution de pensée* qu'apporte justement Heidegger dans « l'histoire de la métaphysique occidentale ». N'y rien entendre ne signifie rien d'autre, ni non plus rien de moins qu'un véritable *aveu* (involontaire) *d'incompétence* à propos de *« ce dont il s'agit » essentiellement* dans toute la pensée de Heidegger. Mais cela n'empêche pas le pourfendeur de Heidegger de prétendre pouvoir l'interpréter mieux que quiconque. – *À contresens*, malheureusement, et, naturellement, *au détriment* de Heidegger...

C'est là ce qui donne lieu à ces véritables « morceaux de bravoure » dont Emmanuel Faye ne se prive jamais en public (il nous a été donné de l'entendre ainsi « officier » à la Sorbonne), devant son « public-cible » favori : ces « morceaux de bravoure » éprouvés, que ne manquent pas de monter en épingle les « faire-valoir » très complaisants de « l'événement de pensée[53] » *(sic !)* que constitueraient « ses recherches ». Ainsi, dans tel

Cours sur Nietzsche (écrit en 1940 pour l'année 1941-1942[54], la « *sélection raciale* » (M. Faye y insiste beaucoup, y recourant à maintes reprises, au prix de citations tronquées, qui ne permettront donc jamais d'avoir accès au texte entier, au contexte d'ensemble de tout ce passage, dont la lecture suffirait à ruiner l'« interprétation » fallacieusement imposée au lecteur) –, ainsi la « *sélection raciale* » – rien de moins ! – apparaîtrait à Heidegger comme « *métaphysiquement nécessaire* ». Nous verrons qu'il n'en est rien, et que la lecture du contexte du Cours (ainsi que de l'ensemble des Cours consacrés, de 1936 à 1944, à l'interprétation de « la métaphysique de Nietzsche ») suffit à démasquer l'incompétence du prétendu « exégète », et la malhonnêteté caractérisée des procédés grossiers auxquels recourt l'ouvrage d'Emmanuel Faye[55]. Ou bien encore, dans tel autre Cours[56] contemporain de la cuisante « défaite française » de 1940, Heidegger présenterait « la "mécanisation" », ou la « "motorisation" de la *Wehrmacht* » comme « *un acte métaphysique* », dont il s'agirait pour lui de faire ainsi l'éloge (!) à des fins inavouables de « légitimation de la domination allemande » et d'« exaltation » *(sic !)* de « la brutalité des événements militaires ». L'enseignement de Heidegger viendrait donc clairement soutenir, et même « légitimer », sans le moindre état d'âme apparent, la violence guerrière la plus agressive[57] ; voire, plus grave encore, il viendrait « légitimer » (?) la « *nécessité métaphysique de la sélection raciale* ». – Malheureusement pour M. Faye, *il n'en est rien* !

L'on n'a aucune peine à imaginer l'effet désastreux (l'« impact », comme on dit en milieu médiatique) de ce genre d'« arguments d'estrade » sur un public qui ignore*rait* tout (et le plus souvent *ignore* tout) de la pensée de Heidegger. L'ennui, c'est que Heidegger n'entend nullement « légitimer » en quoi que ce soit (bien au contraire) *ce dont il fait ainsi ressortir la « nécessité » à celle de « la métaphysique occidentale »*. Dans les deux exemples choisis, il s'agit d'assigner, respectivement, la « mécanisation » de la « guerre totale », d'une part, et la « nécessité » de la « sélection » de l'« homme supérieur » (au sens de « la métaphysique de Nietzsche »), d'autre part –, d'assigner, donc, tout cela *à ressortir à « la métaphysique occidentale »*, en tant que celle-ci a depuis longtemps « tourné » – très malencontreusement – à ce qui n'est autre que le

déferlement catastrophique de « *la métaphysique de la volonté de puissance* ». La « sélection raciale » (au sens, nous le verrons, que *Nietzsche* donne à ce thème) n'est donc nullement par là « légitimée », mais « re-*située* » (« *er-örtert* ») dans le contexte d'une « logique » – dévastatrice – qui n'est autre que celle de « *la volonté de puissance* » parvenue à sa forme extrême : l'homme de l'extrême « modernité », aux prises avec « *le nihilisme* », « y veut encore plutôt vouloir le néant » que de s'arrêter de « vouloir ». De même, l'« *acte métaphysique* » de la « mécanisation de la *Wehrmacht* » (ou de sa « motorisation ») – « acte » dont « un grand peuple » (il s'agit, bien sûr, du peuple français...) vient alors cruellement d'apprendre, à ses dépens, qu'il n'a peut-être pas su rester à la hauteur de « sa propre métaphysique » (celle de Descartes) en ne « mécanisant » pas son armée (un certain Charles de Gaulle l'en avait d'ailleurs, sans succès, déjà averti autrement...) –, cet « *acte métaphysique* », en l'occurrence, loin d'être en rien « légitimé » par Heidegger, est tout simplement « re-situé » (en tant qu'« acte » d'une « puissance », précisément, et cela vaut, à qui sait lire, son pesant de « métaphysique »), *re-situé*, donc, dans le contexte de « la métaphysique *de la volonté de puissance* », dans l'« *aître* » (le « *Wesen* ») de laquelle ladite « métaphysique occidentale » semble s'être « ingéniée » (c'est le cas de le dire...) à se donner (pour son propre malheur) son « ultime expression » (c'est-à-dire aussi les « champs de bataille », et les « batailles de matériel », où se videront ses querelles, lointains échos de la « gigantomachie à propos de l'étant » qui en constitue le fil de l'intrigue). Peut-être serait-il alors grand temps, non pas seulement d'en changer, mais bien d'entreprendre, décidément, d'« *en revenir* », d'en faire sagement « *dissidence* » : de faire « *discession* » de « *la métaphysique* » dans son ensemble. Et tel est bien le sens de la démarche entreprise par Heidegger dès le début des années 1930, et poursuivie (par les moyens inapparents de l'« enseignement » et de « la pensée », et aux risques et périls de ces seules « armes miraculeuses ») au cœur des années les plus sombres de toute « l'histoire de l'Europe ».

L'interprétation proprement extravagante que l'ouvrage d'Emmanuel Faye tente d'imposer de ce passage (dans une section tout spécialement intitulée : « L'interprétation de Descartes et de la "métaphysique" lors de

l’invasion de la France », pp. 431-438) constitue (si l’on ose dire) un « modèle du genre », pour ce qui est de l’ignorance et de la mauvaise foi. Cette prétendue « lecture » constitue un véritable *aveu involontaire* de l’étonnant *contresens* constamment fait dans tout l’ouvrage sur le sens même de « *la métaphysique* » dans l’ensemble de la pensée de Heidegger. M. Faye s’y avoue « frappé » (sans manifestement rien comprendre à ce dont il s’agit) par ce qu’il appelle « l’identification opérée par Heidegger entre ce qu’il nomme la “métaphysique” et la brutalité des événements militaires » (p. 436) *(sic !)*. Ignorant visiblement tout de ce que Heidegger pense de la « métaphysique » en question, M. Faye voit dans ce passage « la légitimation explicite du national-socialisme » (p. 437) *(sic !)*, et jusque dans les prétendues « conclusions » de son livre, déclare se refuser à « considérer comme philosophe un auteur qui se sert des mots les plus élevés de la philosophie pour exalter la puissance militaire du nazisme et justifier la discrimination la plus meurtrière » (p. 511) *(sic !)*. Nous sommes en effet censés devoir apprendre de la « science » nouvellement acquise de M. Faye à propos de Heidegger, que « durant la Seconde Guerre mondiale, le mot “métaphysique” a < *sc.* aurait> été utilisé par lui de manière radicalement dévoyée pour magnifier la motorisation de la Wehrmacht, la sélection raciale et l’invasion de la France » (p. 511) *(sic !)*. On croit rêver les yeux ouverts ! M. Faye ignore-t-il vraiment tout de l’interprétation proposée par Heidegger de l’ensemble de l’« histoire de la métaphysique occidentale » et de la métaphysique des Temps modernes comme « métaphysique de la volonté de puissance » ? N’a-t-il donc vraiment *rien lu* des nombreux Cours et des Écrits décisifs de la période même qu’il prétend pourtant scruter, et dans lesquels cette interprétation heideggerienne de la « métaphysique » se donne pourtant explicitement à lire – à qui veut la lire ou l’entendre, et se donner la peine d’en comprendre les tenants et aboutissants ? Ou bien M. Faye n’y a-t-il vraiment *rien compris* ? Serait-il en mesure de la réfuter ? Encore faudrait-il y avoir compris quelque chose... M. Faye préfère s’en scandaliser comme d’un usage « dévoyé » du mot « métaphysique ». Mais l’idée ne semble pas même lui être venue à l’esprit que « *la métaphysique* », au sens que Heidegger discerne à l’œuvre dans l’« histoire de la métaphysique occidentale », pourrait bien devoir n’être pas

simplement entendue de façon laudative ; et que faire ressortir « la motorisation de la *Wehrmacht* » à une « *nécessité métaphysique* » pourrait bien ne pas conférer à ladite « motorisation », ni à « la brutalité des événements militaires », et pas davantage à « la puissance militaire du nazisme », la moindre trace de « légitimation », ni non plus le moindre soupçon d'« exaltation ». M. Faye n'a manifestement pas compris qu'il s'agit bien, dès cette époque, pour Heidegger, de préparer les voies d'un « *dépassement de la métaphysique* », lequel consisterait à en envisager les redoutables « *dangers* » intrinsèques – et à entreprendre d'en faire, patiemment mais résolument, « *dissidence* ».

De cette démarche de la pensée de Heidegger, et dont témoignent tous les textes des années 1935 à 1945, et au-delà, M. Faye ne veut tout simplement rien savoir (et il y arrive fort bien). A-t-il même seulement lu les textes ? On peut réellement se le demander. Mais cela doit-il réellement étonner, de la part d'un auteur qui nous fait, à propos de l'ampleur du *corpus* de textes qu'il prétend avoir étudié, l'inénarrable confession suivante : « Pour les seules années 1935-1944, les cours publiés dans la *Gesamtausgabe* représentent seize volumes, auxquels il faut ajouter les notes personnelles du *Nachlaß* dont six volumes ont été édités, et les séminaires dont un seul est paru à ce jour » (p. 396)[58] ? Et qui se permet d'en conclure que : « La profusion des cours et des notes édités dans la *Gesamtausgabe* constitue ainsi *un véritable obstacle matériel à surmonter* [59] pour celui qui entreprend de réaliser une synthèse critique de l'œuvre de Heidegger » *(sic !)*. Quel aveu ! – Nous en prenons acte ! Mais il est tout de même assez inquiétant de voir celui qui se présente comme le commentateur et le démystificateur d'une grande œuvre de pensée avouer qu'il en considère les textes eux-mêmes comme « *un véritable obstacle matériel à surmonter* », plutôt que comme le « fil d'Ariane » indispensable à l'exploration du Labyrinthe. D'autant plus qu'il s'agit pour lui de *condamner à l'ignominie publique* une pensée dont il lui faut ainsi *avouer* qu'il en considère les textes comme autant d'« obstacles matériels à surmonter »... De ce fait, poursuit M. Faye, « il n'est matériellement pas possible *(sic !)* d'apporter dans ce chapitre <*sc.* le dernier du livre> des démonstrations textuelles aussi complètes *(sic !)* que pour les années 1933-1935 étudiées dans les chapitres

précédents ». Lorsqu'on sait ce que M. Faye considère comme des « démonstrations textuelles », on comprend qu'il faudra désormais s'attendre à bien peu de chose... L'accablant aveu s'alourdit encore, à la même page, lorsque M. Faye croit bon de nous livrer tout de même le résultat de ses « recherches », une fois tous ces « obstacles matériels » déblayés par ses soins. Nous apprenons ainsi que « l'étude des volumes évoqués » *(sic !)* nous aurait « progressivement révélé » *(sic !)* « que les thèmes heideggeriens popularisés dans ses écrits parus *après* 1945, *constituent autant de leurres*[60] qui répondent à un double objectif : faire croire, pour se disculper, à un retournement de son rapport au national-socialisme et charger non les guides du nazisme, mais l'ensemble de la tradition philosophique occidentale de la responsabilité de l'industrie d'anéantissement du III^{e} Reich » (p. 396) *(sic !)*. Voilà donc toute la conceptualité heideggerienne afférente à la « *Kehre* », toute l'interprétation de l'« histoire de la métaphysique » et du « nihilisme » à la lumière de l'« histoire de l'Être » et de la « pensée de l'*Ereignis* » (autant dire toute la pensée de Heidegger !) réduites à autant de pièces de doctrines inutiles, au statut expéditif d'« autant de leurres ». Sous le prétexte fallacieux de « ne pas nous laisser prendre à ces leurres », il conviendra donc de ne pas en tenir le moindre compte. Il faudra même *faire comme si* ledit « tournant » de la « *Kehre* » et toute la pensée du « nihilisme » dans l'« histoire de la métaphysique », de la « technique moderne » comme triomphe de la « métaphysique de la volonté de puissance », ainsi que la méditation de l'« histoire de l'Être » et de l'« *Ereignis* » – toute cette pensée très novatrice dont les textes montrent qu'elle se trouve déployée et puissamment élaborée dans les Cours et dans les « Traités impubliés » des années 1935 à 1945 –, *comme si*, donc, cette pensée, qui constitue le cœur de la pensée de Heidegger et gît au centre de gravité de l'œuvre, n'était que le fruit d'une soudaine « palinodie » survenue « *après* 1945 »... Mais la réalité bien attestée des Cours publiquement professés et des Écrits dûment publiés, la cohérence et la nécessité même du cours des pensées qui s'y exposent, l'intelligibilité même du « chemin de pensée » de Heidegger –, tout cela *nous interdit* de donner raison aux malsaines élucubrations de M. Faye et de ceux qui l'y encouragent, ainsi qu'aux procédés déloyaux qu'ils mettent en œuvre. M. Faye *fausse*, purement et simplement, la

chronologie des textes du *corpus* heideggerien, et en méconnaît massivement la *teneur* et le *sens*, autant que le *propos*, au mépris de toutes les règles de la philologie philosophique.

Au risque de s'exposer au ridicule, M. Faye entend bien avoir tiré de ce qu'il a cru comprendre de Heidegger une leçon qu'il croit pouvoir donner à Heidegger : « L'exemple de Heidegger » – écrit-il assez drôlement – « nous montre qu'il ne suffit pas d'utiliser des termes de la philosophie ou de commenter des philosophes pour en être un » (p. 511). Que n'applique-t-il pas d'abord à lui-même la salutaire leçon qu'il prétend donner au penseur ! Car « l'exemple de M. Faye » montre à l'envi qu'il ne suffit pas d'utiliser à tort et à travers des « termes » empruntés à ce qu'il s'obstine à nommer « la philosophie » de Heidegger (sans y entendre un traître mot), pour être à la hauteur des exigences de la *pensée* de Heidegger. C'est même là ne pas être encore à la hauteur de la simple décence et probité philologique : *a fortiori* pas davantage à la hauteur des exigences de « la philosophie ». Ces « carottages » malintentionnés, ces « lambeaux » de phrases « exhibés » devant une presse qui « en redemande », et dans lesquels M. Faye prétend « lire » comme à livre ouvert l'horreur même et l'ignominie du « nazisme », faut-il même entreprendre de lui expliquer ce que nous y lisons nous-mêmes, sans avoir recours à ses scabreuses médiations, nous autres qui avons lu les phrases et les pages *entières*, et même les livres tout *entiers*, d'où il les a arrachés, et où ces fragments sont à leur place, dans le contexte *entier* et la continuité sensée d'une *pensée à l'œuvre*, au fil d'un véritable « travail du texte » et de la « langue » de la pensée ? Et ce que nous y lisons, dans le texte original, est *tout autre* que ce que M. Faye prétend y avoir « découvert » en ânonnant, sur le mode du *ressassement* plutôt que du raisonnement, se mouvant avec maladresse et malveillance dans un fourmillement de « signes » étranges, dont le « texte » et la « partition » lui demeurent manifestement *étrangers* et *indéchiffrables*, au point qu'ils lui semblent y avoir été amassés en surnombre, comme autant d'« obstacles matériels à surmonter », et qu'il lui faut, obstinément, en chercher le sens *ailleurs* : dans les « mauvaises lectures » qui sont de préférence les siennes. Mais cette mystérieuse et exigeante « partition » de la pensée de Heidegger, s'ils veulent simplement

commencer à en entendre la musique, que M. Faye et ses amis en apprennent donc seulement pour commencer la savante « *Harmonielehre* », toute la subtile « polyphonie », voire la rigoureuse sérialité « dodécaphonique », avant que d'oser présenter les « couacs » et autres scabreuses malsonances que le registre rudimentaire de leur instrument désaccordé est seulement capable d'en tirer comme constituant ce qu'ils imaginent être la « vérité ultime » de la pensée qu'ils s'acharnent à défigurer. Que M. Faye apprenne donc à « *s'instruire* » quelque peu de l'enseignement véritable de Heidegger, avant de prétendre lui-même « enseigner » *urbi et orbi*, voire tout simplement du haut de sa chaire de « maître de conférences » à Nanterre.

La lecture sérieuse du passage du Cours de Heidegger en l'occurrence ici grossièrement et injustement « incriminé » suffit à confondre l'« exégète » malintentionné. Revenons au texte de Heidegger et au sens obvie de ce qui y est enseigné[61]. Ce dont il s'agit bel et bien dans le Cours, à la faveur de l'interprétation heideggerienne de « la métaphysique de Nietzsche », c'est ce que l'intitulé même en indique : « Le nihilisme européen ». Il s'agit ici plus particulièrement de *réinscrire* la possibilité même de « la technique mécanisée » ou de « la technique moderne de l'énergie mécanique » (dont la fameuse « "motorisation" de la *Wehrmacht* » constitue bel et bien, qu'on le veuille ou non, à l'époque même où se déclare la seconde des « guerres mondiales », un aspect caractéristique...) *à l'intérieur de l'« histoire de la métaphysique »*, et plus précisément encore à l'intérieur du « processus de fond des Temps modernes » que constitue *le « nihilisme »*, au moment où semble bien avoir déjà triomphé « *le règne inconditionné de la métaphysique de la volonté de puissance* ». Tout cela, c'est le contexte même de tout l'enseignement de Heidegger sur Nietzsche dans ces années-là qui l'indique clairement à qui veut l'entendre. Dans le passage qui nous intéresse, Heidegger vient d'interroger le sens de la doctrine cartésienne de l'« objectivité de la nature conçue comme *res extensa* ». Il montre alors ce que cette « décision métaphysique » implique : une entente décisive de « l'Être » comme « *Vorgestelltheit* » : comme « représentation » d'un « sujet ». C'est, selon Heidegger, cette entente de « l'Être » (et par conséquent aussi de « l'étant dans son ensemble ») qui a

constitué la véritable *condition de possibilité « métaphysique »* de la « science moderne de la nature » et, nommément, de la « *neuzeitliche Kraftmaschinentechnik* », de « *la technique des machines motrices des Temps modernes* » (ou encore de « la technique moderne de l'énergie mécanique ») :

> Si unilatérale et, à certains égards, si insuffisante l'interprétation <*sc.* cartésienne> de la « nature » comme *res extensa* puisse-t-elle être, pensée de part en part en direction de sa teneur métaphysique, et mesurée à l'aune de l'ampleur métaphysique de son projet, elle n'en est pas moins cette démarche initiale et décidée par laquelle la technique des machines motrices des Temps modernes, et avec elle le nouveau monde, purement et simplement, et l'humanité qu'il requiert sont rendus métaphysiquement possibles[62].

C'est alors seulement que Heidegger fait – très clairement – allusion aux événements récents et (sans toutefois nommer expressément la France) à la défaite française de 1940 – et cela dans les termes suivants, dont nous donnons une traduction :

> *In diesen Tagen sind wir selbst die Zeugen eines geheimnisvollen Gesetzes der Geschichte, daβ ein Volk eines Tages der Metaphysik, die aus seiner eigenen Geschichte entsprungen, nicht mehr gewachsen ist in dem Augenblick, da diese Metaphysik sich in das Unbedingte gewandelt hat*[63].
>
> Nous sommes ces jours-ci nous-mêmes les témoins d'une mystérieuse loi de l'histoire, qui veut qu'il arrive un jour à un peuple de n'être plus à la hauteur de la métaphysique même qui a surgi <et est issue> de sa propre histoire, et cela à l'instant même où cette métaphysique s'est transformée dans l'Inconditionné.

Cette « mystérieuse loi de l'histoire » a bien entendu tout à voir avec les lois de structure et la « *Wesensgesetzlichkeit* » – avec la rigoureuse « *loyauté d'aître* » qui n'est autre que celle de l'« *histoire de l'Estre* » : de la « *Geschichte des Seyns* » elle-même, dont la pensée de Heidegger est bel et bien en train de méditer à cette époque la structure « mouvementée », elle-même impliquée dans la topologie de la « pensée de l'*Ereignis* ». Mais cela, naturellement, M. Faye ne veut rien en savoir. Il voit donc là une « légitimation » et une « justification » de « la domination militaire du nazisme », alors qu'il s'agit bel et bien, dans la pensée (puissamment

attestée par ailleurs) de Heidegger à cette époque, d'un véritable « *Avertissement* ». Car la « métaphysique » dont il est ici question n'est autre que « *la métaphysique de la volonté de puissance* », celle de la « *domination inconditionnée de la nature* » par les moyens de la « science moderne de la nature » et de « *la technique moderne des machines* ». Et la « réquisition » d'une « *nouvelle humanité* » qui soit enfin à la mesure de cette « entreprise de domination » sans précédent de « l'étant dans son ensemble », elle n'est autre – à la lumière de ce qu'annonce « *la métaphysique de Nietzsche* » – que l'exigence même (devenue « inconditionnée ») de « *l'affirmation nihiliste du Surhumain* [64] ». Ce qui, assurément, aux yeux de Heidegger, ne saurait être sans « dangers » et « périls » de toutes sortes, et qui exclut absolument (contrairement à ce que M. Faye cherche à faire croire) qu'il puisse s'agir là, de la part de Heidegger, d'une quelconque « apologie » de « la domination de l'Allemagne nazie et de ses satellites ou alliés de l'heure sur le continent européen[65] ». Car (comme nous le verrons davantage encore dans la suite, à la section IV du présent essai) Heidegger *ne « justifie » ni ne « légitime » en rien* ladite « *affirmation nihiliste du Surhumain* ». Il en *constate*, purement et simplement, les *ravages* déjà extrêmement avancés au moment où il parle. Il entreprend d'en rendre manifeste le « péril » intrinsèque et les conséquences, présentes et à venir, proprement « *catastrophiques* ». Et la suite même du passage « incriminé » de manière déloyale suffirait déjà à elle seule à le manifester à qui veut l'entendre :

> Maintenant apparaît ce que Nietzsche avait d'ores et déjà reconnu métaphysiquement : que la moderne « économie machinaliste », la calculation machinalisante de toute action et de toute planification sous sa forme absolue exige une humanité neuve qui aille au-delà de ce que l'homme a été jusqu'alors. Il ne suffit pas de posséder des chars blindés, des avions et des appareils de transmission ; il ne suffit pas non plus de disposer d'individus capables de manipuler ce genre d'engins et d'instruments ; il ne suffit pas que l'homme sache seulement maîtriser la technique comme si celle-ci était quelque chose de neutre en soi, au-delà du profit et des pertes, des avantages et des dommages, de la construction et de la destruction, quelque chose d'utilisable au gré de n'importe qui à des fins quelconques[66].

Nul doute que Heidegger, ici, ne fait nullement l'« apologie » de « la moderne "économie machinaliste" », de cette « *neuzeitliche "machinale*

Ökonomie” » dont parlait déjà Nietzsche, ni non plus la « promotion » de ce qu’il appelle « *die maschinenmäßige Durchrechnung alles Handelns und Planens in ihrer unbedingten Gestalt* », à savoir : « l’intégrale calculation de tout agir et de toute planification à la mesure des machines, dans sa configuration inconditionnée ». La constante critique heideggerienne de la « *prétendue “neutralité” de la technique* », bien attestée dans les textes de Heidegger dès cette époque, ne laisse aucun doute à ce sujet[67]. Quant à l’exigence « d’une humanité neuve qui aille au-delà de ce que l’humain a été jusqu’alors », c’est bel et bien là *celle du « nihilisme »* inhérent à ladite « intégrale calculation de tout agir » (et non pas du tout celle qu’appellerait de ses vœux le « Heidegger » dont M. Faye se fait un épouvantail) ; cette inquiétante exigence d’un nouveau « type » d’êtres humains prêts à relever tous les défis de « la technique moderne » pour instituer « la domination inconditionnée sur la Terre », c’est celle-là même de l’« *affirmation nihiliste du Surhumain* » et de la « métaphysique de la volonté de puissance » à son comble, *contre laquelle* l’ensemble de l’enseignement de Heidegger constitue le plus constant et le plus instant *Avertissement*. La suite même du passage le donne très clairement à entendre pour peu que l’on consente à la lire :

> *Es bedarf eines Menschentums, das von Grund aus dem einzigartigen Grundwesen der neuzeitlichen Technik und ihrer metaphysischen Wahrheit gemäß ist, d. h. vom Wesen der Technik sich ganz beherrschen läßt, um so gerade selbst die einzelnen technischen Vorgänge und Möglichkeiten zu lenken und zu nützen.*
>
> Il y faut une humanité qui soit foncièrement à la mesure de l’aître de fond singulier de la technique des Temps modernes et de la vérité métaphysique qui est la sienne, c’est-à-dire <une humanité> qui se laisse entièrement dominer par l’aître de la technique, afin de pouvoir justement elle-même y orienter et utiliser les processus et possibilités techniques[68].

Et Heidegger de préciser, pour bien mettre les choses au point :

> [Dans le sens de la métaphysique de Nietzsche], seul le Surhumain est à la mesure de l’« économie machinalisante » inconditionnée, et inversement : celui-ci a besoin d’elle pour l’installation de la souveraineté inconditionnée sur la Terre[69].

Ce « nouveau type humain voué à “la domination inconditionnée sur la Terre” », M. Faye affecte d’y voir une « humanité nouvelle [...] qui ne fasse qu’un avec la communauté du peuple allemand sous le nazisme » (p. 438) *(sic !)* ; avec une « communauté du peuple allemand » à laquelle Heidegger « s’identifierait » ici (ce qui signerait, paraît-il, « son adhésion » à la « nouvelle volonté allemande » [p. 437][70]. Mais le contexte du passage, et celui de l’ensemble des Cours sur Nietzsche, ne laisse aucun doute sur le sens du propos de Heidegger : ce nouveau « type humain » n’est autre que celui qui, exigé pour la mise en œuvre de « la domination inconditionnée de la Terre », porte le « nihilisme accompli » à son comble jusqu’à ses conséquences les plus « catastrophiques ». Ce « Surhumain », auquel désormais semble devoir être « confiée » la « tâche » de « la domination sur la Terre », n’est-t-il pas celui qui lui « fait violence », et que plus rien n’arrêtera ? – « *Was ist die* Erde ? », demande Heidegger. Et il répond : « *Erde und Erderoberung ; die Verwüstung – der Frevel an der Erde*[71]. » – « Qu’est-ce que la *Terre* ? – *Terre et conquête de la Terre ; la dévastation – la violence faite à la Terre*[72]. » Ce « type humain » – le « Surhumain » – serait-il même ici supposé pouvoir (et devoir) être identifié à « la communauté du peuple allemand » (de la sorte effectivement mobilisée « pour la domination inconditionnée de la terre ») –, cela ne saurait jamais être le cas qu’*à l’intérieur même* de ce « mouvement de fond des Temps modernes » qu’est et demeure, aux yeux de Heidegger, le « *nihilisme accompli* » – lequel « *ne saurait plus avoir pour suite que des catastrophes mondiales* [73] ». Il ne saurait alors – pour Heidegger – être jamais question d’en faire l’« éloge ». Tout au contraire. Mais il s’agit d’*en prendre désormais toute la mesure.* Au cœur même de la question « *Qui sommes-nous* [74] *?* » – où se trouve bel et bien en jeu, de manière plus aiguë que jamais, au moment « critique » entre tous où Heidegger se la pose, la question « *Qu’est-ce qui est allemand ?* » (que s’étaient déjà posée, chacun à sa manière, Nietzsche et Hölderlin) –, ce dont il peut seulement « s’agir », pour Heidegger (c’est-à-dire aussi pour le seul « peuple allemand » auquel il pense et dont il se réclame, et qui est celui « des poètes et des penseurs [75] »), c’est de savoir comment il serait encore éventuellement possible de « se reprendre », au sein du mouvement vertigineux de « *catastrophe mondiale* » auquel a manifestement fait plus que donner lieu le « règne inconditionné » de « la

métaphysique de la volonté de puissance » – et du « nihilisme achevé » qui en accomplit le destin. La question de savoir comment « les Allemands » pourraient encore y contribuer par la pensée concerne naturellement Heidegger au premier chef. Il ne saurait donc s'agir là que d'envisager sans ciller la possibilité du pire (de ce qu'il arrivera à Heidegger de nommer « l'Effroyable » : « *das Entsetzliche* [76] »), et de se préparer, pour autant qu'il en serait encore temps, au « pas esquissé en retrait » d'un véritable « *dépassement* » – non pas seulement d'un « outrepassement » (d'une « *Überwindung* » trop expéditivement menée à la manière d'une « fuite en avant »), mais de toute une « remémoration » et d'un véritable « travail de deuil » – de toute une « *Verwindung* » – qui permette durablement de « se reprendre de la métaphysique » : d'« en revenir[77] ».

Voilà, en l'occurrence, *ce que veut dire* ici Heidegger, et ce qu'il « enseigne » à longueur de pages – comme ne manquent pas de l'attester, à qui se donne la peine de les lire, tous les Cours de cette époque, ainsi que les nombreux volumes d'Écrits restés scellés à cette époque (de 1935 à 1945), et dont la publication posthume a commencé en 1989, avec les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Quant au sens de cet « enseignement », dispensé « *à contre-courant* » (et même « contre vents et marées »), il ne saurait prêter à aucun « malentendu », si ce n'est, peut-être, pour les mouchards de la censure nazie ; cela, donc, ne saurait prêter à malentendu, dès l'époque où ces Cours ont été prononcés, pour qui a déjà compris que Heidegger est engagé, dès *Être et temps*, à partir de l'effectuation de la « *Kehre* », dès avant 1929 (et d'une façon encore beaucoup plus aiguë à partir du début de l'ère nazie, notamment à partir de la démission du regrettable « Rectorat ») –, engagé, donc, dans une démarche déjà mûrement méditée de radical « *dépassement de la métaphysique* ». Dans cette démarche de « dépassement » de « la métaphysique », il ne s'agit de rien de moins que de « *faire dissidence de la métaphysique* » – et même de travailler à « s'en remettre » : d'entreprendre d'« *en faire son deuil* » à la faveur d'un endurant travail de « *remémoration* ». Et cela, justement, parce que « l'histoire de la métaphysique occidentale » vient de *faire la preuve* et même *l'épreuve*, de tout ce à quoi elle est capable de conduire (jusqu'à l'« *extermination*

de l'homme par l'homme »), si nous n'entreprenons pas – d'urgence – « *d'en revenir* » ! C'est-à-dire « *de nous en déprendre* ».

Ce sens et cette *valeur d'« Avertissement »* de la pensée de Heidegger à l'égard de « *notre* temps » (et de l'imminent accomplissement, qui s'y esquisse sous son pire jour, d'un « règne » sans partage de « la métaphysique de la volonté de puissance »), Emmanuel Faye et ses amis ne semblent pas être en mesure ne fût-ce que de les discerner. Peut-être *ne veulent-ils même pas* les voir, ni les entrevoir... L'un des seuls passages de son ouvrage où Emmanuel Faye semble avoir un instant *entrevu* un *aspect* de ce que pourrait être la position de Heidegger à l'égard de « la métaphysique », est celui où il s'aperçoit que le « *racisme* » pourrait bien, selon Heidegger, n'être pas sans rapport avec l'« achèvement de la métaphysique » comme « métaphysique de la volonté de puissance ». À la page 462 de son interminable ouvrage, Emmanuel Faye fait, de manière assez symptomatique, une remarque qui paraît le laisser lui-même quelque peu « interdit » ; au point qu'il lui faut immédiatement *en déplacer l'horreur*, le « *monstrueux* » (un instant entrevu), en en faisant porter la responsabilité et donc aussi endosser l'horreur... *à Heidegger* ! Il se fait en effet la remarque suivante : « *Ce qui est monstrueux dans la thèse de Heidegger, c'est qu'il fait du racisme l'expression ultime de la "métaphysique".* » Emmanuel Faye semble ne pas avoir été un seul instant en mesure de s'apercevoir que « *ce qui est monstrueux* », en l'occurrence, *gît peut-être plutôt dans l'inflexion et dans le « tour fatal » pris par la « métaphysique » en question*, que... « dans la thèse de Heidegger ». Si cette malheureuse « inflexion » de l'histoire de « la métaphysique occidentale » a bien effectivement conduit celle-ci, *en tant que « métaphysique de la volonté de puissance »*, à pouvoir avoir le « racisme » comme une sorte d'« expression ultime », c'est peut-être justement « là » – *dans « la métaphysique » elle-même* (et en tant que l'*une* de ses plus intimes *possibilités*, devenue atrocement « réelle ») –, que réside le « monstrueux », et non pas « dans la thèse de Heidegger » ! Emmanuel Faye se refuse à examiner l'*éventualité* que cette « thèse » (effectivement majeure) de Heidegger sur « l'histoire de la métaphysique occidentale » puisse avoir au moins *quelque chose de vrai.* Car si c'est bien le cas, ce n'est nullement « dans la thèse de Heidegger »

qu'il devrait y avoir quoi que ce soit de « monstrueux », mais bien *dans le processus même* que ladite « thèse de Heidegger » permet justement seule d'*envisager* enfin sérieusement, afin de pouvoir *y faire face* en quelque façon. Si Emmanuel Faye préfère manifestement voir l'élément « monstrueux » ne jamais résider que « *dans la thèse de Heidegger* », c'est au fond parce qu'il n'est pas en état de pouvoir seulement commencer à envisager qu'il puisse effectivement *y avoir quelque chose de « monstrueux »* à l'œuvre *dans « la métaphysique occidentale » elle-même*, et même *un « danger » sournoisement intrinsèque* au « tour » que son « histoire » a bien « fini » par prendre. C'est pourtant là ce que la pensée et l'œuvre entier de Heidegger tendent à nous faire *envisager*, et peut-être même enfin *dévisager* – pour notre salut ! Ce *point de cécité* – sur cet aspect majeur de la pensée de Heidegger – n'est évidemment pas un simple « détail » : il a naturellement, pour qui semble en être irrémédiablement affecté, des conséquences désolantes. Il *interdit* tout simplement de voir « *de quoi il s'agit* » et *« de quoi il retourne » dans la pensée de Heidegger* – rien de moins.

De cette *cécité à l'égard du sens même de ce qui est à l'œuvre* dans l'œuvre et dans la pensée de Heidegger, et plus particulièrement de cette *cécité* qui est *à l'origine* du monumental *contresens* relatif au sens même du « dépassement de la métaphysique » dans la pensée de Heidegger, de cette *cécité invétérée*, enfin, à laquelle Emmanuel Faye doit probablement toute l'inspiration de son « maître-argument », malheureusement fallacieux, témoignait déjà tout l'étrange « argument » auquel avait eu recours Jean-Pierre Faye, dans *Le piège*. Jean-Pierre Faye y accusait en effet déjà Heidegger d'avoir « criminalisé comme « nihilisme », à la façon nazie, la philosophie entière depuis les Grecs » *(sic !)*, et d'avoir « glorifié *La mobilisation totale* de Jünger[78] » *(sic !)*. Il est presque impossible d'imaginer un *contresens* plus radical sur le sens même du « *nihilisme* » tel que le prend en vue Heidegger (en contradiction explicite avec l'entente « nazie » de ce mot), ainsi que sur le sens de toute l'*interprétation strictement heideggerienne* de « l'histoire de la métaphysique occidentale » ; mais aussi sur le sens du rapport qu'entretient celle-ci (rapport extrêmement subtil, et non pas du tout « criminalisant ») avec son « commencement grec », ainsi que sur le sens

que Heidegger permet de discerner à l'œuvre dans la « métaphysique de la volonté de puissance » – et dans l'« aître de la technique planétaire » en particulier (auquel ressortit entièrement, selon Heidegger, la « mobilisation totale » dont parle l'essai d'Ernst Jünger). Ce qui fait déjà beaucoup de contresens en un… et sous un assez faible volume.

Ce que ne « voyait » déjà pas le petit livre de Jean-Pierre Faye, c'est que *le* « *national-socialisme* », aux yeux de Heidegger, apparaît comme *le plus extrême accomplissement du « nihilisme »*, dans lequel vient justement commencer de s'accomplir, et sous sa forme la plus *brutale* et la plus *criminelle*, *le « règne » – « planétaire » – de « la métaphysique de la volonté de puissance »*. Le « nihilisme » dont parle Heidegger *n'est donc pas du tout* le « nihilisme » que condamnent les idéologues nazis, mais tout au contraire, selon Heidegger, *« le mouvement de fond des Temps modernes » auquel le « nazisme » lui-même appartient tout en le portant à son comble*. Il ne s'agit donc *nullement*, pour Heidegger, de « criminaliser la philosophie entière depuis les Grecs » en la pensant « comme "nihilisme" à la façon nazie » –, mais bien de se demander *comment* « la métaphysique de la volonté de puissance » a pu « tourner » à l'insistante imminence de la « criminalité » potentielle, dans la figure – « catastrophique » – de la « mobilisation totale de l'homme et de l'étant » ; – et surtout *comment* il serait possible d'entreprendre « *d'en revenir* », au prix d'une « méditation » et d'une « remémoration » du sens entier de cette « histoire » : « l'histoire de la métaphysique occidentale », et cela en vue d'un « *autre commencement de penser* ». Il ne saurait évidemment s'agir en rien, pour Heidegger, de « glorifier *La mobilisation totale* » (!), mais bien de prendre toute la mesure du « *danger intrinsèque* » que celle-ci *recèle*, et auquel elle « expose » aujourd'hui de plus belle (sous la figure apparemment « neutre » de l'« aître de la technique planétaire ») l'« *aître de l'être humain* » dans son ensemble, à savoir : le « *danger* » (bel et bien) de l'« *extermination de l'homme par l'homme* ». – Mais tout cela, le *monumental contresens* sur lequel *fait fond* le livret de Jean-Pierre Faye (et après lui tout le pamphlet qu'est « le "Heidegger" d'Emmanuel Faye »...) semble devoir rester voué à le lui faire ignorer.

À ce *multiple contresens*, qui en constitue le « maître-argument », Jean-Pierre Faye ajoutait, dans le même ouvrage, l'intrigue

rocambolesque d'un mauvais roman d'espionnage. Il imaginait en effet une brusque « palinodie », à la faveur de laquelle Heidegger se serait soudain avisé de l'« opportunité » pour lui de *taxer « la métaphysique » de « nihilisme »* ; « idée » proprement « géniale » qui lui serait venue pour se mettre tardivement « en phase » avec l'idéologie « nationale-socialiste », et pour ainsi dire à titre de « contre-mesure » pour se protéger des attaques venimeuses (certes, bien réelles) d'un obscur idéologue nazi (du nom de Walter Groß...). Comme si Heidegger ne s'était pas déjà trouvé exposé à bien d'autres attaques de même provenance. Comme si Heidegger n'avait pas fondé dès avant *Être et temps*, puis dans *Être et temps* (§ 6), la tâche (originairement afférente à l'entreprise même d'une « ontologie fondamentale ») d'une « *dé-struction de l'histoire de l'ontologie* », c'est-à-dire, bel et bien, d'une véritable « *dé-struction de la métaphysique* » – propre (comme son nom l'indique) à *en faire paraître les « structures »*. Cela, Heidegger n'a naturellement pas eu besoin d'attendre les « critiques » et les « menaces » (effectives, nous l'avons dit) de quelques idéologues nazis, pour s'en aviser et pour en fonder la mise en chantier. Et l'on voit du reste assez mal comment Heidegger (qui était alors accusé par les nazis de professer un « nihilisme métaphysique » à forte connotation « talmudique ») aurait pu espérer « donner des gages » aux idéologues du Parti (devenus, il est vrai, très menaçants à son égard) en *réinscrivant les effets mêmes de « la vision du monde national-socialiste »* (et tous ses principaux aspects) *dans la dimension d'une « métaphysique de la volonté de puissance » qu'il faisait justement et expressément ressortir*, quant à son « aître » même... *au « nihilisme »*. Car bien loin de « donner des gages » aux idéologues nazis, c'était là *prendre à contre-pied* toute leur « doctrine », *en la faisant bel et bien ressortir au « nihilisme » exacerbé de la « volonté de puissance »*, et sous sa forme la plus fruste. Mais le « mauvais procès » intenté à Heidegger par Jean-Pierre Faye n'est décidément jamais à l'abri de se prendre lui-même aux « détours » sinueux afférents à ce genre d'*arguments « tordus »*, lesquels lui semblent toujours assez bons s'ils sont dirigés contre Heidegger.

Ne pas vouloir prendre acte de ce qui constitue, dès avant *Être et temps*, tout le propos du « chemin de pensée » de Heidegger : à savoir,

justement, celui de susciter le réveil de la « question de l'Être », en la réveillant de son long « sommeil dogmatique », lui-même institué et accompli au fil d'un processus mouvementé d'« *oubli de l'Être* » qui, selon Heidegger, constitue précisément *l'élément même de l'« histoire de la métaphysique »* –, ne pas vouloir en donner acte à Heidegger, c'est ne pas même être en mesure d'entrevoir (ne pas même vouloir envisager) ce dont la pensée de Heidegger nous est peut-être justement le salutaire *avertissement* : l'avertissement de l'*imminence d'un « danger » qui gît à même les assises de « la métaphysique occidentale »*. Le « piège », ici, n'est décidément pas celui qu'on pense ! Il n'est nullement celui dans lequel serait tombé Heidegger. Il est plutôt celui dans lequel Jean-Pierre et Emmanuel Faye (leurs amis et nombreux soutiens) se trouvent désormais irrémédiablement empêtrés. Le « piège », ici, consiste à s'acharner *à vouloir imputer à Heidegger*, à toute force, *le « danger » même*, celui du déchaînement du « nihilisme à son comble », *dont la pensée de Heidegger s'est précisément employée à nous avertir* – dans l'ensemble d'un « chemin de pensée » riche en « leçons » de toutes sortes (encore faudrait-il accepter... de les « lire ») acquises « à l'expérience de la pensée » – afin, éventuellement, de nous permettre de nous en prémunir – « s'il en était encore temps ».

La manière même dont « notre temps » semble bien décidé à « se barricader » contre l'enseignement majeur de la pensée de Heidegger *laisse bien mal augurer* de la possibilité d'*entrevoir* la nature et la direction même de « provenance » *du « danger » en question.* Elle *ne laisse pas bien augurer* de l'« éventualité » qu'il puisse même « être pour nous encore temps » d'entreprendre en quelque façon de nous en protéger *in extremis*. Mais cela même *pourrait encore* être – quoique *à l'insu* de la plupart de nos « intellectuels » de référence – l'enjeu majeur, l'enjeu caché : l'« *insu* » et l'« *impensé* » des actuelles « guerres picrocholines » du « paysage intellectuel français ».

III

L'ACCUSATION DE « NÉGATIONNISME » : UNE MONSTRUEUSE CALOMNIE

Voilà tout ce qu'*ignore massivement* l'ouvrage d'Emmanuel Faye – si unanimement salué par ce qu'on n'ose plus qu'à peine appeler « la critique ». Ce qu'il ignore massivement, et contribue fanatiquement à (se) masquer, voire : à *occulter* par tous les moyens, c'est à savoir : *l'essentiel de ce qui fait* – pour tous ceux qui étudient sérieusement, et qui continueront, contre vents et marées, à méditer l'œuvre de Heidegger – *l'enjeu vital* de tout son chemin de pensée.

Cet *enjeu vital* de la pensée de Heidegger et de l'*Avertissement* qu'elle dispense à qui veut l'entendre, cette question « de vie ou de mort » pour notre temps, c'est précisément là ce qu'avec l'infaillible sûreté de l'instinct (fût-il ici l'instinct propre à la volonté de nuire) l'entreprise d'Emmanuel Faye semble s'être efforcée de ruiner irréversiblement ou du moins d'empêcher de voir. Rien ne le montre plus crûment (sous la forme de l'aveu involontaire) que ce qui est censé devoir constituer le « couronnement » de tout l'ouvrage, à savoir son dernier chapitre, purement et simplement intitulé : « De la justification de la sélection raciale au négationnisme ontologique des *Conférences de Brême*[79] ».

Sic ! – Là encore, l'auteur prend tout simplement ses désirs pour des réalités. En est-il de même pour chacun de ceux qui le soutiennent, au risque de l'aveu (publiquement involontaire) d'une complète ignorance du texte heideggerien, ou d'un manque de scrupule intellectuel peu commun, voire d'une « insoutenable légèreté » ? Car ce à quoi Emmanuel Faye entend bien s'employer à procéder dans ce dernier chapitre de l'ouvrage, c'est proprement à l'« *incrimination* » – *stricto sensu* – de Heidegger ; c'est-à-dire à ce qu'il faut bien appeler : « *l'introduction du crime contre l'humanité dans la pensée de Heidegger* ». Mais il commet ainsi une *calomnie* d'une *gravité* telle que l'« ignorance » des textes ne saurait même suffire à l'excuser, même si cette *calomnie* (rendue pourtant *flagrante* par la citation même des textes à tort « incriminés ») ne semble pas avoir troublé un seul instant l'ensemble des vertueux « pétitionnaires », qui volent au secours d'un ouvrage, certes interminable, mais qu'il aurait tout de même convenu de « lire » jusqu'à

ses véritables « conclusions », *avant* de s'en déclarer bruyamment solidaires. Car si nous avons déjà indiqué en quoi il ne saurait jamais être question, dans toute l'œuvre de Heidegger, de la moindre tentative de « *justification de la sélection raciale* » (Heidegger met, tout au contraire, à maintes reprises, en garde contre les « menaces » et les « dangers », proprement « monstrueux », du « génie génétique » et de l'« eugénisme », mais aussi contre tout ce qui lui semble appeler, dans le déferlement du « nihilisme » et de « la métaphysique de la volonté de puissance », la véritable « catastrophe » de l'« extermination de l'homme par l'homme ») –, il n'y a bien évidemment *pas davantage la moindre trace* de « *négationnisme* » dans la pensée et dans les textes de Heidegger. Et notamment pas dans les *Conférences de Brême*, qu'Emmanuel Faye s'emploie ainsi à brutalement « incriminer » – *contre la criante évidence de textes qu'il a pourtant lui-même sous les yeux, puisqu'il prétend les citer – et les cite même effectivement (mais sans parvenir à les lire),* aux pages 490 et 492 de la laborieuse « instruction à charge » du « mauvais procès » auquel se réduit tout son livre. Mais l'*évidence* même de ces textes, *compromise* par la traduction qu'il en donne, est ici encore totalement *défigurée*, une fois de plus, par un auteur qui, sciemment ou non, *s'obstine à « lire » les textes à contre-sens* : c'est-à-dire *à prétendre y « lire » le contraire de ce qu'ils disent.*

C'est en effet *au mépris de l'évidence des textes* de Heidegger, qu'Emmanuel Faye prétend déchiffrer dans les *Conférences de Brême* de 1949 ce qu'il appelle « *la négation heideggerienne de la singularité du génocide nazi* » *(sic !),* et même ce qu'il a (il le dit lui-même !) « *décidé d'appeler* » (en voilà, une « décision » !) le « *négationnisme ontologique* » de Heidegger *(sic !)*. C'est ici, à notre sens, que se trouvent *violées*, et de la façon la plus injustifiable, la plus impardonnable qui puisse être, *toutes les bornes de la décence.*

Après avoir cité (p. 490) – totalement *isolée* de son contexte, et dans une traduction tendancieusement *erronée* –, la fameuse phrase (si mal « lue » et si mal comprise) des *Conférences de Brême*, selon laquelle « la motorisation de l'agriculture » serait « *dans son essence la même chose* » – mais Heidegger ne dit *justement pas* cela ! – « que la fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'anéantissement »

(Heidegger préfère, quant à lui, appeler les choses par leur nom, et parle bien de « *Vernichtungslagern* », c'est-à-dire de « camps d'extermination »), Emmanuel Faye ne s'embarrasse pas de scrupules et *falsifie*, purement et simplement, *le sens du texte* et la pensée de Heidegger, en affirmant que – je cite – « la déshumanisation par le nazisme des victimes des camps d'extermination se perpétue dans la phrase de Heidegger » *(sic !)*.

Ce que la phrase de Heidegger ici « incriminée » exprime pourtant bel et bien, *c'est évidemment le contraire* : il s'agit pour Heidegger de *stigmatiser* (et non pas de « perpétuer ») l'horreur barbare de l'« extermination de l'homme par l'homme », réellement « *perpétrée* », quant à elle, par le « national-socialisme », comme « *fabrication de cadavres* », c'est-à-dire sous des formes affectant celles d'une sorte de macabre « *mode de production* », sur le mode d'un processus bureaucratique et même apparemment « industriel », et cela – il le précise bien – « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* » ! Bien loin de « perpétuer la déshumanisation » des victimes de l'« extermination », la phrase de Heidegger s'attache à *en souligner l'horreur sans nom*, massivement *perpétrée* par les nazis dans le « dispositif » – « *das Ge-stell* » – du « système concentrationnaire ». Il ne s'agit donc nullement (contrairement à ce que prétend d'emblée Emmanuel Faye) de « nier la singularité du génocide nazi », mais bien de *condamner dans sa totalité* (précisément « totalitaire ») *l'ensemble du processus de l'« extermination »*, dont la « singularité » consiste bel et bien dans l'*aspect de « processus industriel »* conféré à l'*« atrocité » sans nom* de l'« extermination » systématique d'« êtres humains », – l'*aspect de « génocide »* y étant incontestablement *impliqué* dans la mention expressément faite, et laconiquement *explicite*, des « *chambres à gaz* » et des « *camps d'extermination* », mention qui devrait à elle seule *suffire à écarter absolument* l'accusation, insupportable et infondée, de « négationnisme », injustement portée contre Heidegger.

Nous avons montré, ailleurs, plus amplement, quel est – dans tout son contexte – le *sens obvie* de cette *terrible* phrase de Heidegger, et en quoi la *traduction* et les *interprétations* (fallacieuses et malveillantes, ou tout simplement erronées ?) qui en ont été *imposées* à la paresse intellectuelle

du public français, depuis la parution de *La fiction du politique* de Philippe Lacoue-Labarthe, en 1987, sont tout simplement *contraires au seul sens obvie* (et d'ailleurs aussi philologiquement bien attesté) du texte de Heidegger. Nous nous contenterons ici de renvoyer à notre étude, parue dans la revue *L'Infini*, sous le titre d'« Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes (Premier diptyque) » – où nous traduisions, tout autrement que Ph. Lacoue-Labarthe, cette *redoutable* phrase[80]. « Terrible », ou « redoutable », non pas du fait de Heidegger (ni de ces « noires ténèbres » dont Emmanuel Faye se complaît à imaginer l'esprit du grand penseur « envahi »...), mais bien du fait que le penseur (Martin Heidegger, certes, en l'occurrence, et nul autre, à notre connaissance, à ce point d'acuité et de lucidité...), en « *portant le regard au cœur de ce qui est* » (c'est d'ailleurs là le titre du cycle entier des *Conférences de Brême*[81], *fait ici face à l'horreur sans nom de l'« innommable »* ! Qu'on en juge plutôt :

> *Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffsbomben*[82].

Dans la traduction que nous avons donnée et longuement justifiée (voir notre étude citée plus haut) de cette phrase à dessein très inquiétante, et dont le singulier laconisme convient peut-être plus qu'il n'y paraît à l'horreur et à la monstruosité intrinsèque, mais aussi à l'absolue « singularité » du processus qu'elle ose ici envisager, et même dévisager (au grand scandale de quelques-uns) dans ce qui pourrait en être la potentielle banalisation, affectant de prendre la forme d'un « processus de production » (lequel ne parvient pas à masquer, mais au contraire vient souligner l'horreur absolue de « l'atroce » : « la fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination ») –, nous avons dû (en toute rigueur philologique, et après mûre réflexion) nous efforcer de « rendre » le sens de l'expression « *im Wesen das Selbe* » en recourant à l'expression « le Même, quant à l'aître » (et non pas à la locution «

dans son essence la même chose », qui fait ici, tout simplement, contresens) :

> Le travail des champs n'est plus maintenant qu'industrie agro-alimentaire motorisée, le Même, quant à l'aître, que la fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination, le Même que le blocus et la réduction de pays entiers à la famine, le Même que la fabrication de bombes à hydrogène[83].

En faisant « ressortir » *au « Même, quant à l'aître »* des aspects ou des traits, certes, aussi *incommensurablement différents* les uns des autres, dans l'extrême configuration des Temps modernes, que la très profonde « *mutation* » qui a fait passer l'humanité du « mode d'habitation » propre au « travail des champs » au mode d'« exploitation » de la planète qu'implique une « *industrie agro-alimentaire motorisée* », ou encore « *le blocus et la réduction de pays entiers à la famine* », mais aussi « *la fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* » et « *la fabrication de bombes à hydrogène* » –, *il ne s'agit nullement pour Heidegger de les faire « revenir au même »*. C'est pourtant bien là la « lecture », philologiquement fallacieuse, qu'en auront généralement retenue la plupart des « lecteurs » français de Heidegger, à la suite de Philippe Lacoue-Labarthe, à qui tous les détracteurs de Heidegger (y compris Emmanuel Faye) ont allègrement emboîté le pas[84]. Mais l'énigmatique « entr'appartenance » des différents « processus », qui (malgré l'aspect de prime abord *violemment incongru* de leur seul rapprochement) pourraient bien néanmoins tous « ressortir » (mais à des titres très divers) « *au Même quant à l'aître* », cette « entr'appartenance au Même » ne signifie *nullement* qu'ils y seraient « mis sur le même plan » : il ne « s'y agit » *nullement* de les faire « revenir au même ». Il ne s'agit en rien de soutenir que ce serait là « la même chose ». Il ne « s'agit » *justement pas* de soutenir que tout cela « reviendrait au même ». Pas davantage de soutenir que cela serait « du pareil au même ». Il importe en effet de comprendre ce que signifie strictement, dans le langage de Heidegger, le « *im Wesen das Selbe* ». Et cela *ne signifie justement pas* ce que d'aucuns « s'ingénient » à y voir, parce qu'ils se refusent (en jetant les hauts cris) à y reconnaître une très singulière et inquiétante «

articulation différenciée » – une « mêmeté *différenciée* », souligne Heidegger –, dans laquelle, qui plus est, nous nous trouvons « de notre temps », *avec* tout « notre temps », que cela nous plaise ou non de le reconnaître, inextricablement « impliqués ».

Le propre de très grands penseurs (ils en partagent, du reste, le mérite et l'immense responsabilité avec les très grands poètes) est de donner à certains « mots » ou « expressions » du langage, par l'emploi qu'ils en font dans une œuvre de pensée de longue haleine, une *empreinte* caractéristique, qui est désormais la leur propre. C'est ainsi que d'autres « chemins de pensée » se trouvent peu à peu frayés dans le langage. Et cela s'appelle proprement « *penser* ». C'est ce dont la plupart des « intellectuels » de notre temps, si exclusivement attentifs à la « scientificité » de ce qui est leur « objet » strictement circonscrit, n'ont manifestement pas encore vraiment pris la mesure. Qui prétendrait, pourtant, s'autoriser à lire Platon sans en reconnaître la *marque*, empreinte à même les mots « idée », « forme » ou « essence », ou encore « participation » ? Ou à lire Aristote sans tenir compte de la *frappe* qui lui est propre, empreinte à même des mots comme « puissance » et « acte », « énergie » ou « entéléchie » ? Ou à lire Hegel sans tenir compte du *pli* caractéristique dont il a marqué l'emploi du mot « esprit » : « *der Geist* » ? Heidegger, quant à lui, a ainsi *imprimé sa marque singulière* dans l'emploi, propre au cheminement de pensée qu'il fraye, de certains des « mots » de la langue allemande, tels « *das Sein* » ou « *das Dasein* », ou bien encore « *das Ereignis* ». Il en est ainsi du mot « *das Wesen* » et du mot « *das Selbe* » – lesquels sont précisément impliqués dans la locution « *im Wesen das Selbe* ». Qui n'est pas en mesure de les « lire » dans l'emploi *strict* qui leur est propre, à l'intérieur de l'ensemble et dans la cohérence du « *travail du texte* » heideggerien, n'est tout simplement pas en état de prétendre « comprendre » quoi que ce soit à la pensée de Heidegger (et à « ce dont il s'y agit »). C'est le cas de tous ceux qui entendent et traduisent aussitôt cette étrange locution comme signifiant tout simplement « essentiellement la même chose » – sans y trouver matière à penser, ni non plus à s'interroger. Ils préfèrent s'en scandaliser : ils préfèrent alors *imputer à Heidegger* une « insanité » dont ils le jugent d'emblée bien capable, même s'*ils sont eux-mêmes* ceux qui en ont eu «

l’idée » (puisque celle-ci leur est aussitôt, spontanément, venue à l’esprit). Heidegger (selon eux !) « ferait revenir du pareil au même » la très anodine « mécanisation de l’agriculture » et « les camps d’extermination » ; ou bien encore se permettrait (indûment, selon eux !) de comparer « Auschwitz » et « Hiroshima ». Bref : Heidegger « se livrerait » – comme l’affirme Emmanuel Faye – « à des comparaisons insoutenables » (p. 490) !

La question qui se pose ici n’est pourtant pas tant de savoir si c’est *la « comparaison » elle-même*, telle que l’introduit ici Heidegger, qui devrait être réputée « *insoutenable* ». La question décisive est plutôt de savoir *ce qu’a de proprement « insoutenable »* le « processus », l’« événement » et pour ainsi dire : « *la chose même* » que Heidegger entreprend justement d’*envisager* – et de nous inviter, de manière il est vrai très abrupte et même assez grinçante, à envisager – et peut-être même à *dévisager* avec lui. Que cela plaise ou non à un certain nombre de nos contemporains, oser s’aventurer *jusqu’à envisager le vrai « visage de l’Être »* –, voilà bien ce dont il s’agit essentiellement dans la pensée de Heidegger. Et ce « *visage de l’Être* » ne nous est pas toujours nécessairement le plus « avenant[85] ». Il pourrait même, éventuellement, y avoir lieu d’y envisager quelques traits qui, selon Heidegger, pourraient ressortir à « *la méchanceté de l’Être* ». Ce dans quoi il s’agit bien ici, en effet, selon Heidegger, d’oser « porter le regard », en allant ainsi jusqu’« *au cœur de ce qui est* » –, c’est précisément « *l’insoutenable* » : ce que nous *refusons* encore, le plus souvent, d’envisager – de « regarder en face ». Et c’est CELA que Heidegger entreprend ici de penser comme « *im Wesen das Selbe* » : « *le Même, quant à l’aître* ». – Le fait, autrement dit – si énigmatique, étrange et monstrueux soit-il –, que des « phénomènes », « processus » et « événements » aussi *divers* (et apparemment « incongruents ») que ceux qui sont ici articulés (de manière si « incongrue ») dans l’« unité *différenciée* » (et non pas « indifférenciée » !) de ce que Heidegger propose de penser comme « *le Même, quant à l’aître* », voilà ce qu’il s’agit pour lui de prendre en vue. Et ce « *Même, quant à l’aître* » a bel et bien à voir avec l’« *aître* » – « *das Wesen* » –, c’est-à-dire avec le mode de déploiement d’un « séjour », d’une « habitation » – de l’« *Être* » lui-même, dans le « *Même* » duquel (cette « mêmeté *différenciée* de

l'Être ») l'« aître de l'être humain » se trouve, aujourd'hui même, inextricablement « impliqué » comme *à son insu.* Or, cette « modalité de la dispensation de la vérité de l'Être » dans laquelle les hommes de l'extrême modernité se trouvent « aujourd'hui » inextricablement « impliqués » dans l'« unité différenciée » du « Même » – du « Même quant à l'aître » ! –, ou encore, cette « modalité » de ce qu'il nomme, dans les *Beiträge zur Philosophie*, « *die Wesung des Seyns* » : « *l'aîtrée de l'Estre* » –, c'est précisément celle qui, selon Heidegger, détermine tout notre « aujourd'hui » : c'est celle-là même qu'il nous propose de penser comme « *das Wesen der planetarischen Technik* » – l'« *aître de la technique planétaire*[86] ».

Telle est en effet, selon Heidegger, la « *constellation* » – assurément « dangereuse », et éventuellement « monstrueuse » – qui rassemble *sous le même « signe »* (avec d'autres encore, auxquels nous ne sommes peut-être pas encore assez attentifs) les quatre « processus » que réunit la terrible phrase de Heidegger. Mais ce n'est pas tant de la « comparaison » de ces divers « processus » apparemment incongruents, que bien plutôt *de leur dangereuse « articulation dans le Même »*, qu'il s'agit justement ici, pour Heidegger. Il « s'agit » justement de *penser « le danger »* sournoisement inhérent à cette inquiétante et déconcertante « articulation » – à cette « *mêmeté mouvementée* » dans laquelle tout notre temps, tout notre « aujourd'hui », se trouve pris – inextricablement. Ce dont il « s'y agit », c'est précisément, de « *porter le regard au cœur de ce qui est* » : d'oser prendre en vue et envisager – « *dans l'Être lui-même* » – *la possibilité, l'éventualité de l'« insoutenable »* – afin d'entreprendre de la conjurer, s'il en était encore temps.

Il est assurément toujours possible de *contester* philosophiquement *toute l'interprétation heideggerienne de « l'histoire de l'Être » et de « l'histoire de la métaphysique occidentale »*, à la lumière de laquelle seule prend sens ce « diagnostic », et cet « *Avertissement* » de Heidegger, concernant tout ce que pourrait devoir « receler » (de « monstrueux » et d'« effroyable ») l'« *aître de la technique planétaire* ». Mais il faut alors contester l'ensemble de sa pensée « les armes à la main » : sur le terrain « *philosophique », quant aux principes et aux arguments mêmes.* Ce qui implique *l'exigence d'avoir vraiment compris « ce que pense » le*

penseur, et « *ce qu'il dit* » – et de lui en avoir, pour le moins, *donné acte.* Le « procès d'intention » inqualifiable qui consiste à *lui imputer à tort* d'avoir « soutenu l'insoutenable », alors que le penseur prétend s'être efforcé d'« *en soutenir la vue* » afin de s'en garder à l'avenir, ce « procès d'intention » est *injuste* et contraire à toutes les règles de la « critique philosophique » de bon aloi. À tout le moins conviendrait-il de reconnaître à l'adversaire, en philosophie, le droit qui est le sien que son *propos* ne soit jamais outrageusement rendu « méconnaissable ». Cela est un principe « *éthique* », autant que « philosophique », l'un n'allant d'ailleurs pas sans l'autre. Le « *monstrueux* », l'« *insoutenable* » (celui contre lequel Heidegger entreprend de nous mettre en garde), n'est pas ici dans la « comparaison » dont Heidegger prendrait le risque ; il réside bien plutôt *dans « la chose même »* que Heidegger entreprend, avec « résolution », de prendre expressément « *en considération* », afin d'en être, lui-même tout le premier, et que nous en soyons avec lui un peu plus « avertis ».

Le « monstrueux », ici, *n'est pas dans l'« Avertissement »* –, mais bien *dans « cela-même » dont l'« Avertissement », en tant que tel, entreprend de nous avertir*. Il conviendrait peut-être ici de *ne pas tout confondre à plaisir – à malin plaisir.* Autant, si l'on s'y refuse, accuser le « miroir fidèle » de refléter les turpitudes dont il n'est jamais que le « témoin », et tout au plus *le « révélateur » impitoyable.* Et c'est peut-être au fond là ce que certains reprochent à Heidegger : d'être ici *le « révélateur impitoyable » de quelque chose de « monstrueux » qui hante toujours notre temps.* Ce que le penseur, ici, « *montre* », en « phénoménologue de l'extrême », à savoir l'inquiétante incongruité du « *monstrueux* » au cœur de ce qu'il nomme « *le Même, quant à l'aître* » : l'« *aître de la technique planétaire* » –, ce qu'il y « *montre* » d'éventuellement « monstrueux » –, *il n'est assurément pas « monstrueux » de « le montrer » pour en être mieux averti*. – Et c'est là tout ce que prétend faire Heidegger. Peut-être enfin serait-il temps de lui en donner acte.

Mais de tout le contexte des *Conférences de Brême* –, de cet « *Avertissement majeur* » qui gît au cœur de la pensée de Heidegger –, Emmanuel Faye semble *n'avoir pas compris un traître mot* (ou pire encore : *ne rien y vouloir* entendre). Il fait simplement mine de croire que

Heidegger *aurait tout simplement lui-même réduit l'« extermination » à un simple « processus de production industriel »*, en l'accusant ainsi indûment de « perpétuer la déshumanisation des victimes ». C'est ainsi qu'il écrit – c'est un comble ! – que Heidegger « *assimile (sic !) le meurtre programmé de millions d'êtres humains à une industrie destinée à fabriquer des cadavres* » *(sic !)* (p. 491) ; *comme si ce n'était pas « le système concentrationnaire nazi »* (et non pas Heidegger !...), qui avait *réellement procédé à cette « assimilation », atrocement effectuée dans la mise en œuvre de la « solution finale »*. Heidegger, pour sa part, *condamne* et *stigmatise la « déshumanisation » en question. Pourquoi lui imputer la monstruosité de cela même dont il souligne, pour la dénoncer, la « monstruosité » même ?* Comment peut-on pousser plus loin la *haine*, la *mauvaise foi*, la volonté de *ne pas* comprendre, au point de *nier* l'évidence ?

Le « procès d'intention » – la *diffamation* – n'en reste pas là. L'acharnement mis à défigurer, à « *incriminer* » la pensée de Heidegger (en y introduisant de force le soupçon de « crime contre l'humanité ») – prétend aussi s'attacher à un second passage des *Conférences de Brême* – que nous avons aussi traduit et commenté, dans l'étude précédemment mentionnée[87]. Dans *Le Monde des Livres* du 25 mars 2005, à l'annonce de l'imminente parution de l'ouvrage, Roger-Pol Droit était au fond allé à l'essentiel, en se faisant le zélé promoteur de l'opération en cours. Il se faisait l'écho (et le « porte-voix ») de l'accusation la plus infamante (c'est-à-dire aussi la plus infâme) de tout l'ouvrage d'Emmanuel Faye, celle selon laquelle « dans une conférence intitulée *Le danger* », Heidegger aurait soutenu (citons ici Roger-Pol Droit) « *que ceux qui sont morts en masse ne sont pas vraiment morts* » *(sic !)*. Emmanuel Faye, quant à lui, dit la chose encore autrement. Il écrit, à la page 493 d'une « enquête » qui révèle de plus en plus sa véritable nature (celle d'une entreprise de défiguration calomnieuse sans précédent de la pensée de Heidegger), l'énormité suivante (en italiques) : « *[...] selon Heidegger, personne n'est mort dans les camps d'anéantissement, parce que personne de ceux qui y furent exterminés ne portait dans son essence la possibilité de la mort* » (p. 493) *(sic !)*. L'accusation, ici, est encore plus *perverse* que celle dont se faisait quelque peu naïvement l'écho Roger-

Pol Droit. Ce dernier accusait Heidegger d'un « négationnisme » encore assez grossier, celui qui consisterait à nier « *que ceux qui sont morts en masse* [soient] *vraiment morts* » (!) – accusation fallacieuse qui est déjà en soi une inadmissible énormité. Mais l'accusation dont se rend ici coupable Emmanuel Faye est, s'il se peut, encore *beaucoup plus grave* – et *porte la calomnie à son comble*. Ce qui, assurément, est l'effet recherché. Emmanuel Faye veut en effet donner à croire que Heidegger, dans la conférence de 1949 intitulée *Le danger,* soutiendrait « *que personne n'est mort dans les camps d'anéantissement* », pour la raison « qu'aucun de ceux qui y furent liquidés ne *pouvait* mourir » *(sic !)* – et cela parce que, selon Heidegger (!?), « *ils n'étaient pas des "mortels"* », et que, par conséquent, aux yeux de Heidegger (du « Heidegger » de M. Faye !), « *ils ne sont pas des hommes* » *(sic !)*[88].

Rien de tel, et pour cause, ne se trouve dans ladite conférence – ni non plus d'ailleurs dans aucun autre texte de Heidegger. On trouve, au contraire, dans la conférence en question, et dans un contexte qui ne laisse absolument aucun doute sur la *froide indignation* et sur le ton de *condamnation sans appel*, avec lesquels Heidegger évoque (très crûment et avec une nuance de *causticité* qui n'a pas été du goût de ses détracteurs parce qu'elle n'en a pas été comprise) l'« *atrocité* » de ce dont il parle –, on trouve, au contraire, le texte suivant :

> *Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie ? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie ? Sie werden Bestandstücke eines Bestandes der Fabrikation von Leichen. Sterben sie ? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert* [89].

Dont voici la traduction :

> Des centaines de milliers <de gens> meurent en masse. Meurent-ils ? Ils périssent <perdent la vie>. Ils sont abattus <descendus>. Meurent-ils ? Ils font partie intégrante d'un stock pour la fabrication de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés sans qu'il y paraisse dans des camps d'extermination.

Et Heidegger de préciser :

> *Massenhafte Nöte zahlloser, grausig ungestorbener Tode überall – und gleichwohl ist das Wesen des Todes dem Menschen verstellt. Der Mensch ist noch nicht der Sterbliche*[90].

Ce que l'on peut ainsi traduire :

> Ce ne sont partout que détresses en masse d'innombrables morts atrocement privées de <leur propre> mort <*sc*. littéralement : atrocement non mortes (non mortes de leur belle mort)> – et pour autant l'aître de la mort est dissimulé <refusé> à l'homme. L'homme n'est pas <même> encore le mortel.

Contrairement à ce qu'a pu *espérer* Emmanuel Faye, qui prend manifestement ici, une fois encore, ses désirs pour des réalités, mais pour des « réalités » fictives, et qu'il entend bien *imposer* à l'esprit de ses lecteurs « sans qu'il y paraisse » –, il ne s'agit donc *nullement* pour Heidegger de soutenir « *que ceux qui sont morts en masse ne sont pas vraiment morts* ». Et *pas davantage* de « soutenir l'insoutenable », à savoir : que les « victimes » du processus de l'extermination de masse n'y seraient au fond « pas vraiment mortes », étant donné qu'elles n'auraient pas été véritablement des « êtres humains » à part entière, dignes de « mourir d'une mort humaine ». Étrange « idée », décidément, qui, loin de pouvoir être imputée à Heidegger, est bien plutôt *celle qu'il pourrait plaire à « certains » de pouvoir lui imputer* pour mieux achever d'« *en finir avec Heidegger* [91] ». Il s'agit bien, tout au contraire, pour Heidegger, de montrer qu'ayant été ainsi systématiquement « *liquidés* » et « *exterminés* », les morts « abattus en masse » des « camps d'extermination » ont été « traités » *comme des bêtes à l'abattoir*, et ainsi *privés même de leur propre mort*, d'une « mort » qui soit « la leur propre », c'est-à-dire d'une « mort » digne de ce nom, la fin, le plein aboutissement d'une « vie *humaine* » accomplie, et qui puisse alors, et alors seulement, avoir été proprement *la leur* [92].

Comment Emmanuel Faye peut-il décidément prendre sur lui de « décider »... *de faire dire à ces textes exactement le contraire de ce qu'ils disent* – et *de le faire croire*, non seulement au « grand public », mais même à toute une partie de ce qui se fût appelé naguère l'« *intelligentsia*

» ? Voilà ce que nous ne pouvons nous empêcher de nous demander. L'« *intelligentsia* » ne serait-elle plus ce qu'elle était ? Ne mérite-t-elle plus son nom, si ce n'est entendu avec ironie ? Faut-il être au nombre des « heideggeriens radicaux » (!) pour avoir à cœur de *lire les textes* d'un penseur ? D'avoir à cœur d'en respecter l'*esprit et la lettre ?* D'avoir à cœur d'*aller au véritable sens* d'une pensée ou d'une doctrine *avant* que de vouloir la condamner *a priori* ? – Toujours est-il qu'Emmanuel Faye trouve, quant à lui, le moyen de *faire dire à ces textes*, qu'il feint même de citer et de lire, *le contraire de ce qu'ils disent*. Et qu'il trouve « un certain nombre d'intellectuels » (et qui n'ont visiblement pas conscience d'être des moindres) pour approuver le « *déni de lecture* » et la *calomnie manifeste* dont il se rend ainsi ouvertement coupable. *O tempora ! o mores !*... L'*ignominie* d'un tel procédé consiste à faire croire au public que, pour un « Heidegger » (« le "Heidegger" d'Emmanuel Faye ») qu'on leur a peu à peu présenté comme capable de tout, les « morts » des camps d'extermination « ne seraient pas vraiment morts » parce qu'ils n'auraient pas été « des humains » ! Alors que Heidegger soutient au contraire qu'ils ont été *indûment privés de leur humanité*, et que, si leur « mort » n'a pas été « la leur propre », une mort « humaine », c'est parce qu'*il leur fut imposé « une mort atroce et inhumaine »* : une « *mort atrocement non-morte* » ; parce qu'il ne leur a pas été *reconnu* le *droit imprescriptible* qui est celui de tout « *mortel* » (au sens où seul l'« être humain » l'est) de « mourir sa mort » comme de « vivre sa vie » – et de la mourir « de sa belle mort ».

À qui la simple maturité d'une expérience humaine de la vie et de la mort d'êtres humains ne suffit pas pour la pleine et entière compréhension de ce que *dit* cette phrase de Heidegger, il reste toujours la possibilité d'une étude attentive et, éventuellement, d'une méditation approfondie des paragraphes 47 à 53 d'*Être et temps*, qui en articulent les tenants et aboutissants et s'efforcent de faire paraître – plus clairement, peut-être, que ce ne fut jamais le cas dans toute l'histoire de la philosophie – ce que la mort de tout être humain a d'irréductiblement « singulier », et en tout cas d'absolument irréductible à la cessation de la vie de quelque autre « être vivant » que ce puisse être. Encore la compréhension de ces importants paragraphes suppose-t-elle la

compréhension de l'ensemble de l'« analytique existentiale », c'est-à-dire la lecture d'*Être et temps* tout entier. Mais cela ne fait manifestement pas partie des lectures que MM. Faye et leurs amis sont disposés à consentir pour tenter d'y entendre quoi que ce soit à la pensée de Heidegger, encore moins à la méditation des enjeux – vitaux et mortels – dont il s'y agit. Il n'en est, en tout cas, pas un instant question dans le *pensum* d'Emmanuel Faye.

La double page 492-493 de l'ouvrage d'Emmanuel Faye est *ce par quoi il mérite de toucher au chef-d'œuvre* : elle porte à son achèvement l'*ourdissage de la calomnie* qui en constitue toute l'entreprise. Mais, par un juste retour des choses, lequel donnerait presque à croire en une sorte de « justice immanente », aussi impitoyable que purement structurale –, le point par lequel tout l'ouvrage « touche » ainsi « au chef-d'œuvre » se trouve être celui *de sa plus sévère et intestine condamnation.* Le livre une fois ouvert à cette « *double page* », il devient possible, à quiconque « a des yeux pour voir », d'avoir, à livre ouvert, un *aperçu*, une *vue imprenable sur la « calomnie » avérée* qui en gouverne tout l'enjeu, à la faveur de la plus éclatante « *dénégation* » (la « *Verneinung* », au sens *quasi* freudien du terme) qu'il ait jamais été donné d'entendre. L'*aveu involontaire* auquel donne accès cette *« dénégation » manifeste* se donne ainsi à lire comme « *épiphanie de l'infamie* » – à même les deux volets grands ouverts d'un « diptyque ». Sur la page de gauche, en effet, Emmanuel Faye donne à lire – dans une traduction, toutefois, défavorable au texte de Heidegger, presque une page entière de la conférence « *Die Gefahr* », avec en note de bas de page, en petits caractères, le texte de l'original allemand (dont l'« ostension » peut ainsi donner à croire, en tout cas aux lecteurs qui ne le liront pas, que la traduction qui en est donnée doit se voir accorder toutes les chances d'être irréprochable[93]. – Sur la page de droite, en regard du texte ainsi « exhibé » (plutôt que lu ou étudié), se donnent libre cours la *défiguration* du propos et l'*anathème* – au prix de ce qui constitue un véritable « *déni de lecture* », qui est par là même un « *déni de justice* », et même un « *déni de réalité* » de première grandeur, manifestement inspiré par l'aversion. Qu'on en juge !

Selon Emmanuel Faye, tout d'abord, « *ce texte dépasse (?) tout ce que les nationaux-socialistes ont pu affirmer* ». Et cela pour la bonne raison que « *les camps d'extermination n'y <seraient> plus seulement l'aboutissement d'un processus de ségrégation et de destruction* ». Que seraient donc *de plus*, pour Heidegger, du moins tel que le « lit » E. Faye, les camps d'extermination ? On se prend à redouter le pire ! – La réponse ne se fait pas attendre : « *La "Solution finale*" », aux yeux de Heidegger tel que l'entend Emmanuel Faye, doit-on comprendre, « *devient le point de départ de quelque chose de plus inqualifiable encore : l'éradication directe et totale de la possibilité même de la vie humaine* » (p. 493). – Dont acte ! – Car c'est bien là, en effet, la « *monstruosité* », en quelque sorte « supplémentaire », *que la phrase de Heidegger permet de discerner à l'œuvre* dans l'« extermination de l'homme par l'homme » dans les « camps d'extermination » organisés à cet effet : *l'« humanité » même de l'« être humain » y est irrémédiablement atteinte ;* car c'est bien *à l'« humanité » même de l'homme* qu'il est porté atteinte, lorsqu'on refuse à ceux que l'on « traite » comme à l'abattoir, que l'on « extermine » comme « *de la vermine* », de mourir d'une mort qui soit véritablement humaine, en leur déniant le statut qui est celui-là même des « *mortels* [94] ». Tout ce que nous savons du « processus » de l'« extermination » dans les camps nazis *confirme* qu'il s'y agissait bien, en dernier ressort, de « *l'éradication directe et totale de la possibilité même de la vie humaine* ». – Mais que peut-il y avoir là de « monstrueux » *qui doive être imputé… à Heidegger* ?! La « monstruosité », ici encore, décidément, est *celle de l'« extermination », et non pas celle du penseur qui s'efforce d'en mettre au jour le surcroît d'horreur* ! Par quelle étrange *aberration logique* M. Faye peut-il bien conclure de l'extrême acuité du diagnostic heideggerien (dont il semble un instant avoir pris acte) à ce qu'il nomme tout aussitôt « *la monstruosité de ce qu'affirme Heidegger* » *(sic !)*, une « monstruosité » qui, selon lui, « le place <*sc.* place Heidegger !> en dehors de toute philosophie » ?! Comment, décidément, le seul fait de juger que l'« extermination » des victimes de la barbarie nazie ait eu pour effet « *quelque chose de plus inqualifiable encore* » qu'un « *processus de ségrégation et de destruction* » (ce qui nous paraît tout de même déjà assez peu recommandable...), à savoir, à travers l'atteinte irrémédiable qui y a été portée au statut même des « mortels » : « *l'éradication directe*

et totale de la possibilité même de la vie humaine » –, comment pareille *condamnation, pareil jugement* porté sur l'« atrocité » sans nom du processus de l'« extermination » massive, systématiquement organisée, d'« êtres humains » massacrés, « liquidés sans qu'il y paraisse dans des camps d'extermination » (car tels sont bien les termes mêmes employés par Heidegger) –, *comment un tel jugement pourrait-il bien « placer Heidegger en dehors de toute philosophie » ?* Nous avouons ne pas bien suivre l'étrange « logique » de M. Faye (à moins qu'il ne nous faille aller jusqu'à le supposer atteint de quelque forme particulièrement maligne de « dyslexie » ?). Que veut dire M. Faye, lorsqu'il s'indigne ensuite de « *l'atrocité du propos* » ? Est-ce *le « propos » de Heidegger*, qui est supposé être « atroce » ? Ne s'agit-il pas plutôt *de l'« atrocité » de « la chose même » dont il est question dans ledit « propos »* – lequel (encore faut-il le rappeler à M. Faye) est *la plus sévère condamnation qui soit de l'« atrocité » en question* !

Mais il n'est manifestement pas question pour M. Faye de *donner acte* à Heidegger *de ce qu'il dit pourtant assez crûment*, et *dans le texte même* que M. Faye a pourtant le front *de faire figurer en regard* de la page même où il laisse ainsi libre cours à ses *anathèmes*. La « sentence » *doit* tomber *avant même* que le texte n'ait pu être « lu » : « *Il faut prendre conscience* » – affirme M. Faye (sans autre argument, et pour cause !) – « *de la déraison absolue du propos* ». Et il enchaîne, imperturbablement : « *Nous ne sommes plus seulement dans le révisionnisme, mais dans un négationnisme total, et même dans quelque chose qui dépasse les mots et qui est proprement innommable* » (p. 493). – *Sic !* – Mais « *où donc* », sommes-« nous » ainsi supposés être « *dans un négationnisme total* » ? Est-ce « *dans le propos* » de Heidegger ? Ou bien *dans ce-sur-quoi porte – et dans ce-que-condamne* – expressément ! – *ledit « propos »* de Heidegger ? Où donc le « *négationnisme total* » a-t-il eu lieu, où a-t-il – réellement – eu « lieu », si ce n'est *là où a eu lieu la « négation réelle »* et l'« *anéantissement d'êtres humains* », c'est-à-dire, justement : *là où Heidegger les situe bel et bien* : « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* ».

De quel droit – par quelle *aberration*, tout à la fois « logique » *et* « éthique » – Emmanuel Faye *impute-t-il la « monstruosité » du « crime*

contre l'humanité » à celui-là même (Heidegger, en l'occurrence !) qui ne *l'exhibe* que *pour en discerner l'ampleur* et *condamner l'atrocité de l'exaction ?* Il ne faut tout de même pas tout confondre, sous prétexte qu'il s'agirait là de « quelque chose qui dépasse les mots et qui est proprement innommable ». Devant l'« *innommable* », le moment est peut-être justement venu de « trouver les mots pour le dire » : de ne pas « se payer de mots ». L'« *innommable* », puisque c'est *de cela qu'il s'agit*, doit être exactement « localisé ». Ce n'est pas le moment de se tromper de « lieu ». Ce n'est nullement le moment de se laisser aller à quelque complaisant « délire » que ce puisse être.

Emmanuel Faye reste pourtant sûr de son fait... Qu'on se le dise : « *on ne peut pas aller plus loin dans la négation de l'être humain que ne le fait Heidegger* » (p. 493) ! Fort de cette certitude *a priori*, il lui faut donc *« dénier » à Heidegger le fait même de « dire » ce qu'il dit pourtant*. C'est ce qui donne lieu à cette flagrante et étonnante figure de la *« dénégation » au sens freudien*, qui s'étale au beau milieu du volet droit de notre édifiant « diptyque ». Emmanuel Faye se permet en effet *de prétendre nous « dire ce que ne veut pas dire »*, et même de nous « *dire ce que ne dit pas* » le texte de Heidegger que nous sommes pourtant censés avoir sous les yeux ! Et, selon la formule même de la « *Verneinung* », c'est alors – et alors seulement – que M. Faye nous « dit » (encore qu'*à son insu...)* « *ce que dit effectivement* » le texte de Heidegger ! Mais M. Faye ne nous le « dit » qu'à la faveur de la « négation » dont il le fait précéder. Ce beau « moment de vérité involontaire » vaut son pesant d'or. Qu'on en juge : « *Heidegger ne dit pas que...* » – Après un tel début de phrase, le « suffisant lecteur » (au sens que Montaigne donnait à ces mots) ne saurait que dresser l'oreille : Emmanuel Faye veut sans doute « éviter » que nous ne comprenions tout de même *ce que veut vraiment dire* le texte de Heidegger. Il va donc prendre les devants : « *interdire* » la « lecture » que nous pourrions en faire par nous-mêmes. M. Faye entreprend de nous « dire »... « ce qu'il ne faudrait à aucun prix laisser dire que Heidegger l'aurait vraiment dit », alors que Heidegger « *le dit* », et même *très expressément* ! Il va donc en un sens en faire l'*« aveu » involontaire* (sous le couvert de la « négation » qui viendra justement l'« interdire »). Et c'est *à cela* que nous

assistons ! – Voyons donc ici de plus près « ce que Heidegger ne veut pas dire » – ou plutôt : « *ce qu'il importe à M. Faye que nous croyions que Heidegger ne veut surtout pas dire* ». – Quelles contorsions ne faut-il pas faire pour arracher, bien malgré lui, au livre de M. Faye ne serait-ce qu'un bref « instant de vérité » ! Peut-on vraiment rêver lecteurs plus charitables que nous autres « heideggeriens radicaux » ? – Reprenons au vol la *révélation involontaire* inhérente à ce magnifique exemple de « dénégation », et qui vient signer au cœur de l'ouvrage (car nous en avons atteint ici le cœur) *sa propre condamnation. Car l'ouvrage entier « signe » ici la révélation même de ce qu'il s'efforce d'occulter – par tous les moyens.*

Écoutons M. Faye : « *Heidegger ne dit pas que les conditions du meurtre de millions d'hommes furent telles qu'ils n'ont pu mourir de la manière humaine et digne à laquelle tout être humain a droit.* » *– Sic !* – C'est pourtant bien là, justement, *ce que veut dire Heidegger* dans ce passage – et *ce qu'il y dit*, bel et bien ! Mais, sous la forme de la « dénégation », Emmanuel Faye tente tout simplement *de nous interdire (et de s'interdire à lui-même) de lire ce que dit Heidegger*. Quel aveu ! On croit rêver. Mais non : c'est bien ainsi que M. Faye prétend « lire » Heidegger : afin d'« interdire » à quiconque de le « lire » autrement que lui – à savoir : autrement que « pour *ne pas* le lire », et « pour *interdire* de le lire » ! – Par quelle étrange aberration ? Que s'agit-il ici, au fond, de « *ne pas* voir » ou de « *ne pas* entendre » ? De « *ne pas* vouloir voir » ou de « *ne pas* vouloir savoir » ? – Cela dépasse ici les limites de notre propos.

Avec une pareille « méthode », l'on ne s'étonnera plus guère des « affirmations » et des « anathèmes » qui peuvent suivre, et qui, sans le moindre argument, *défigurent entièrement le sens du « propos »* des *Conférences de Brême.* Ainsi : « Après avoir, de manière révoltante, nié l'ampleur de la Shoah *(sic !)* en parlant de "centaines de milliers" alors que plusieurs millions d'êtres humains ont bien été exterminés par les nazis, il <*sc.* Heidegger> laisse entendre que personne n'est mort dans les camps d'anéantissement, parce qu'aucun de ceux qui y furent liquidés ne *pouvait* mourir » (p. 493). – Mais en écrivant que « *des centaines de milliers <de gens> meurent en masse*[95] », Heidegger n'a jamais

prétendu « limiter » à quelques « centaines de milliers » de personnes « l'ampleur de la *Shoah* » ! C'est pure mauvaise foi que de lui imputer l'intention d'une pareille assertion : Heidegger parle ici de l'« extermination » d'êtres humains qui « *meurent en masse* », c'est-à-dire « *par centaines de milliers* ». Il ne s'agit nullement, dans le contexte du passage, d'évaluer le « *nombre absolu* » des victimes (lequel ne se limite d'ailleurs pas à celui de la seule « *Shoah* » entendue au sens strict), mais bien de la « *manière* », particulièrement « atroce », dont « des êtres humains » sont « liquidés, sans qu'il y paraisse, dans des camps d'extermination ». Il s'agit donc là de la « *modalité* » de la mort « en masse », « industrielle » et « anonyme », ainsi que (si l'on ose ainsi parler) de l'« unité de mesure » de la « *quantité* » des victimes. Et cette terrifiante « unité de mesure » n'est malheureusement autre que le « *par centaines de milliers* » : c'est ainsi, malheureusement, que l'on « évalue » le nombre des victimes des « camps d'extermination » de sinistre mémoire (d'Auschwitz, de Maïdanek, de Chelmno, de Sobibor, de Treblinka...).

Quant au « mauvais procès » qui consisterait à accuser Heidegger – contre toute évidence, contre l'évidence de toute son œuvre et de tout son enseignement –, à l'accuser, donc, d'avoir dénié aux « victimes de l'extermination » la qualité de « mortels » et d'« êtres humains », il est effectivement à craindre que ceux qui se risqueraient éventuellement à l'intenter à Heidegger, à la suite d'Emmanuel Faye, ne courent effectivement le risque, c'est bien là le cas de le dire, de « *se placer en dehors de toute philosophie* ». Les textes sont bel et bien là – qui parlent tous, à ce sujet, *en faveur de Heidegger.* Il n'y a *aucun sens* à prétendre (comme M. Faye se laisse pourtant aller à le prétendre) que Heidegger « s'en prend à l'"être" même de ceux qui ont été exterminés » *(sic !)* ; que pour lui « non seulement les populations massacrées ne sont pas mortes, mais [qu'] elles ne pouvaient même pas vivre » (p. 394) *(sic !)* ; ou bien encore que (c'est un comble !) : « Le génocide des Juifs – la *Shoah* – et le meurtre de tous ceux qui ont également disparu dans les camps de concentration et d'extermination nazis : opposants politiques allemands, résistants français et européens, tziganes, prisonniers de guerre russes et polonais, n'ont pas eu lieu pour Heidegger » (pp. 493-494).

Toutes ces « accusations » sont strictement *dépourvues de sens* : elles *ne « se fondent » sur aucun argument recevable ni sur aucun commencement de preuve*. Elles sont donc à strictement parler *des « calomnies »*. Elles sont par ailleurs – étant donné le caractère odieux des « soupçons » qu'elles éveillent – manifestement « *diffamatoires* ». En les proférant, le livre d'Emmanuel Faye, suivi jusqu'au point culminant de la *calomnie* qu'il s'efforce d'instruire, *« signe » sa propre condamnation*, à la faveur d'une flagrante « dénégation », révélatrice de la « mauvaise foi » (ou de la « cécité » philosophique) qui l'inspire –, d'une « dénégation » qui en constitue *l'aveu involontaire.*

Aucune « raison », décidément, d'imputer à Heidegger ce que M. Faye se complaît à nommer « *un négationnisme ontologique radical, qui tranche la vie humaine à la racine* » (p. 494) *(sic !).* Tout cela relève du *délire* le plus malsain : d'un délire dont l'*étiologie* ne nous regarde pas – mais dont *les symptômes* ont de quoi inquiéter toute communauté philosophique sensée. – Car, en l'occurrence, loin de se livrer à la prétendue « négation de la mort même des victimes » *(sic !)* dont vient publiquement de l'accuser à tort Emmanuel Faye –, loin de s'être rendu coupable de l'odieux « *crime d'idées* » *(sic !)* dont Roger-Pol Droit et quelques autres semblent avoir longtemps rêvé de pouvoir accuser un jour le penseur honni (au point d'en avoir *inventé* la notion, juridiquement assez suspecte) –, Heidegger, dans ces textes, que cela plaise ou non, *déplore*, *condamne* et *stigmatise* bel et bien, avec des mots très forts, l'*atroce inhumanité de « l'extermination de l'homme par l'homme »*, « systématiquement » organisée, il le précise bien, « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* ». Et l'on aura beau « faire et dire », *dire* – comme le fait Heidegger – que les victimes du terrifiant processus nazi de l'« extermination » systématiquement organisée « *ont été atrocement privées de leur propre mort* » –, ce n'est certainement pas dire qu'elles aient été « indignes de mourir » parce qu'« elles n'auraient pas été des êtres humains ». Où qu'elle ait pu germer dans le cerveau d'un être humain, une telle « pensée » doit être impitoyablement combattue.

De quelque manière qu'ils s'y prennent, Emmanuel Faye ni Philippe Lacoue-Labarthe n'y peuvent donc rien. – *Il faut se rendre à l'évidence*

éclatante de ces textes : *Il ne saurait être question en aucun sens ni d'aucune manière d'un « négationnisme » de Heidegger.*

Et il faut maintenant lui en donner publiquement acte. Que cela plaise ou non à M. Emmanuel Faye, ou à « un certain nombre d'intellectuels » de ses amis, *un rectificatif s'impose* – même s'il ne suffira jamais. Il y va *de la vérité.* Il y va *de la justice* qui doit être rendue à une grande pensée, capable d'éclairer – sur un sujet pareil – « les ténèbres de notre temps[96] ». – Et c'est essentiellement *cela* qui nous importe. – Mais il y va aussi – plus accessoirement – *de l'honneur*, gravement compromis, de tous les « intellectuels » qui, de près ou de loin, auront donné la main à cette invraisemblable *calomnie* – laquelle est aussi une *injure* manifeste faite à la simple *probité philologique.* (Nous avons malheureusement le sentiment que cette dernière considération, dans l'état actuel des choses, fera sourire certains...)

Accuser Heidegger de « *négationnisme* », prétendre qu'il ait commis dans ces textes (comme un journaliste n'a pas hésité à l'en accuser) un « véritable crime d'idées », en se rendant prétendument coupable de « *la négation même de la mort des victimes* », – d'une « *négation* », donc, qui ne porterait sur rien de moins que l'« extermination massive d'êtres humains », « par centaines de milliers », « dans les camps d'extermination » nazis –, alors que Heidegger, dans ces mêmes textes, *stigmatise justement tout cela dans des termes sans équivoque* et de la manière la plus crue ! –, *une telle accusation*, décidément, celle de « *négationnisme* », constitue bien *une calomnie inadmissible* – dont la portée très gravement *diffamatoire* est manifeste. M. Emmanuel Faye est ici *pris en flagrant délit de défiguration systématique* de la pensée de Heidegger – et *de la manière la plus grave.* – Cela revient en effet *à accuser Heidegger du pire des « négationnismes »* (fût-il qualifié d'« ontologique »), alors même que Heidegger, dans les textes injustement incriminés des *Conférences de Brême*, *accuse* justement, *tout au contraire*, les auteurs du processus de l'« extermination de masse » d'en avoir pour ainsi dire *doublement « exterminé »* les victimes : d'avoir non seulement « *atrocement massacré* », mais aussi réellement « *privé de leur propre mort* », dans des conditions dont Heidegger s'attache à souligner l'« *atrocité* » sans nom, ceux qui y ont été impitoyablement « *liquidés* »

et « *exterminés* » (« sans qu'il y paraisse » !...) – « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* ». Dire que les victimes de l'extermination de masse « *ont été atrocement privées de leur propre mort* », et, selon les termes mêmes de Heidegger, qu'elles ont été injustement frappées « *de morts atrocement non mortes* » –, *ce n'est nullement nier – décidément – qu'elles soient vraiment mortes*... C'est pourtant là ce que M. Roger-Pol Droit (qui s'est fait, sans vergogne, le propagateur des thèses – absurdes et fanatiques – de l'ouvrage d'Emmanuel Faye, dont il a ainsi assuré la promotion médiatique) a tenté de faire croire au lecteur par voie de presse. Après cela, l'ouvrage de M. Faye, impressionnant par sa seule masse et par les remous médiatiques qu'il a suscités, n'avait pas même à être vraiment « lu » pour produire son « effet ». Tout au contraire, c'est au moment où il commence à être vraiment « lu », et *réfuté comme il le mérite*, que le caractère odieux de la supercherie peut éclater au grand jour. Et c'est là le destin que nous lui souhaitons – parce que c'est celui auquel il s'est, d'ores et déjà, lui-même condamné.

De quel genre de « livre » s'agit-il donc là ? De quel genre d'« événement » relève-t-il ? *Assurément pas* d'un quelconque « *événement de pensée* » ! – Quel est donc *le statut* de ce livre qu'une « pétition » signée par des « intellectuels » français prétend devoir *défendre* contre le « discrédit » qu'une poignée de « heideggeriens radicaux » tenteraient de jeter sur lui ? Qu'est-ce donc qui, dans cet ouvrage qui n'est pas vraiment le premier du *genre* (mais qui certes le porte à son comble), mérite d'être ainsi « défendu » par voie de « pétition » ? Qu'est-ce donc qui, dans cet ouvrage et dans la « réception » qui, jusqu'à présent, semble bien lui avoir été réservée, serait de nature à devoir susciter pareil effet d'« *ameutement* » ? Quel est donc l'« *enjeu dogmatique* » majeur qui peut bien valoir à pareil ouvrage l'« acte » inattendu d'une « pétition » appelant de façon si criante à ce qu'il faut bien appeler « hurler avec les loups » ? Mais quel est aussi l'*indice de fragilité insigne* qui vaut à ce livre, si médiatiquement soutenu soit-il, de devoir encore être *secouru* – et à partir d'une « autre instance » ?

Ce livre, une fois ramené à ses véritables proportions, constitue plus exactement une *apparence d'enquête* et un *montage* de citations

tronquées, privées de leur véritable contexte, traduites de façon contestable, interprétées à contresens, un *montage* confus et tendancieusement sélectif de « documents » exclusivement employés à la malveillante *défiguration* de la pensée de Heidegger. Ce livre va même jusqu'à *en appeler à la censure* pure et simple, et même à la « *mise à l'Index* » de l'œuvre et de la pensée de Heidegger, envisageant ouvertement d'en faire officiellement *interdire* l'étude, l'enseignement et jusqu'à la publication. Ce livre « culmine », qui plus est, dans la perpétration d'un invraisemblable « *déni de lecture* », philologiquement inqualifiable, où l'auteur doit être *pris en flagrant délit* (comme nous l'avons vu) de *calomnie* et de *diffamation* caractérisées – et sur l'une des questions les plus sensibles, les plus douloureuses et les plus graves qui soient, de l'histoire de l'humanité : celle de « l'extermination en masse d'êtres humains », au cœur de l'Europe et au mitan du XX^e^ siècle, « dans des chambres à gaz et des camps d'extermination ».

Accuser Heidegger de « négationnisme », c'est tout simplement *refuser de seulement envisager* que la pensée de l'« histoire de l'Être », et singulièrement celle de l'« histoire de la métaphysique occidentale », pensée qui constitue l'« apport » majeur de Heidegger à la philosophie et qui contribue à ouvrir la voie de cette « *dissidence* » à l'égard du règne de « la métaphysique de la volonté de puissance » –, « *dissidence et transhumance* » dont Heidegger nous enseigne à effectuer les premiers pas –, c'est *refuser d'envisager* que la pensée de Heidegger puisse nous aider comme nulle autre *à discerner la possibilité du « monstrueux » à même les fondements de la « civilisation occidentale » et de ses « valeurs »*, et par conséquent *à pouvoir éventuellement y faire face.* Accuser Heidegger de « *négationnisme* » (celui-ci fût-il d'ailleurs atténué (?), ou plutôt aggravé (?), du qualificatif d'« ontologique » !) –, ce serait *le moyen le plus expéditif de couper court à tout examen sérieux de cette hypothèse audacieuse*, peut-être *salutaire*, mais bien propre à susciter un *rejet viscéral* de la part des « instances dogmatiques » dudit « monde occidental », imbu de ses leçons de « bonne gouvernance » données (administrées) au monde entier (et s'il le faut, le « commerce » n'y suffisant pas : « *manu militari* ») – dans le cadre du sacro-saint « Nouvel Ordre mondial ».

IV

LA LEÇON D'UNE NON-LECTURE: L'OCCULTATION DE LA PENSÉE

(Sur le « négationnisme philologique » d'Emmanuel Faye)

À la cynique brutalité du procédé dont Emmanuel Faye vient d'introduire la « méthode » – affecter de *citer* un texte dont on prétend même donner en note de bas de page (voire comme ici en pleine page) le *texte original* dans son *intégralité* (une fois n'est pas coutume !), mais *sans le lire* – et à la condition implicite que personne n'aille se mettre en tête de le lire ! –, et cela pour *en imposer*, sans aucun protocole de lecture, et sans autre espèce de « justification », une « lecture » qui lui fasse dire immédiatement *le contraire* – monstrueux – de ce que dit effectivement le texte – ; à la cynique brutalité de cette *voie de fait* (de ce « déni de lecture » qui est du même coup un « déni de justice ») –, armés, quant à nous, des seuls arguments de la *probité philologique* dont nous nous réclamons, nous n'aurons jamais à opposer, du moins en apparence, que la précaire fragilité de notre « travail de dentellière »... Car l'art de dénouer les sophismes obstinément ourdis, au prix de « nœuds » inextricables qu'il nous faut bien aller y dénouer nous-mêmes, exige du philosophe (comme le savait si bien, à sa manière, Wittgenstein) « des mouvements tout aussi compliqués que lesdits nœuds le sont eux-mêmes[97] ». Il y faut donc pouvoir compter sur toute la patience dont puissent être capables de vrais lecteurs, et sur la vertu impondérable d'« armes miraculeuses ». Ladite « patience » et lesdites « armes » se faisant rares, l'adversaire, en ce combat douteux, tend à les tenir pour introuvables et improbables, de cela même qu'il n'en a manifestement pas idée, et encore moins l'expérience. Et c'est sur quoi il croit pouvoir cyniquement fonder ce qui fait aujourd'hui sa seule *force* et lui assure le succès de la *violence* qu'il exerce : l'improbabilité d'une *réfutation* en bonne et due forme. Mal lui en prend. Car il nous est bien, effectivement, « permis » (même si certains « intellectuels » en prennent manifestement

ombrage) de faire fond, comme en ultime recours, sur ce qu'il faut saluer comme le « miracle permanent », pour ainsi dire, *de « la lecture »*, qui ouvre à ce que « *dit* » un texte, à ce qu'il « *montre* », dans toute l'« évidence » qui lui est propre, à l'« *expérience du dévoilement des choses* » auxquelles il donne accès comme aucun autre –, une fois laissés sur place les « préjugés », les « aveuglements », les « partis pris » et les « soupçons », calomnieusement entretenus à force de paralogismes et de malversations en tout genre, de ceux – disait Descartes – dont « les études désordonnées et les méditations obscures troublent la lumière naturelle et aveuglent l'esprit[98] » !

Il n'est assurément pas un bon signe (quant à l'état des « mœurs intellectuelles » de notre temps) que les défenseurs et les véritables connaisseurs de l'œuvre et de la pensée de Heidegger (d'ailleurs éventuellement traités de « heideggeriens radicaux », ou bien encore « dogmatiques ») aient, semble-t-il, de plus en plus à « s'expliquer » et même à « se justifier » de leurs « scrupules philologiques » les mieux fondés, présentés comme indignes et déplacés, voire comme autant de « signes suspects » de quelque monstrueuse « sympathie » avec la « bête immonde ». Il est fâcheux que ce genre d'« argument » disqualificateur à l'égard de qui entreprend strictement de « *lire* », le plus rigoureusement possible, le « *texte* » même de Heidegger, pour en établir fidèlement la pensée, ressemble à s'y méprendre aux accusations portées, en d'autres temps, contre Heidegger par les « idéologues » du « parti national-socialiste ». L'accusation de se livrer à de stériles « arguties philologiques », d'abuser du recours à l'« étymologie », de « couper les cheveux en quatre » – et cela de manière *quasi* « talmudique » –, a en effet maintes fois été opposée à la pensée de Heidegger et au langage qu'elle requiert[99]. Cette accusation ne manquera pas d'être répétée à l'égard de quiconque entreprend de « lire » Heidegger comme l'*enjeu extrême* de sa pensée le mérite. Mais cette attention scrupuleuse portée aux règles les plus strictes de la simple « probité philologique » est pourtant bien l'*exigence indispensable* qui constitue la condition *sine qua non* de tout véritable « *travail de penser* », ainsi que de toute « critique philosophique » *sensée.* Et elle est d'une importance absolument *décisive* (et non pas anecdotique ou facultative). Montrons-le encore ici

simplement sur un autre « exemple », emprunté au lamentable semblant d'« argumentaire » de l'ouvrage de M. Faye – et qui suffirait à lui seul à « illustrer » (« négativement », si l'on ose dire) la pernicieuse et traîtreuse efficace du véritable « *négationnisme philologique* » – *sit venia verbo !* – qu'il s'efforce d'introduire en philosophie.

Comme le scandale de la rumeur médiatique n'aura pas manqué d'en répandre partout la (fausse) nouvelle, Heidegger, entre autres « crimes », se serait rendu coupable d'avoir « *soutenu* » (selon M. Emmanuel Faye, relayé par MM. R.-P. Droit et consorts) le caractère « *métaphysiquement nécessaire de la sélection raciale* ». L'ouvrage de M. Faye l'affirme et le répète – jusqu'au ressassement – en maints passages, au point d'en faire l'un des traits décisifs de son « maître-argument ». Heidegger – selon lui – « *n'hésite pas à soutenir que "la sélection raciale est métaphysiquement nécessaire"* » (p. 180). – *Sic !* – Emmanuel Faye se permet même d'évoquer (et toujours sans la moindre justification textuelle, et pour cause) « *la justification ésotérique et meurtière* [sic !] *de la sélection raciale (*rassische Züchtung*) dont Heidegger dira bientôt le caractère "métaphysiquement" nécessaire en 1942, l'année même où se décidera la "Solution finale*[100]*"* ». – *Sic !* – Il en arrive même à *forger de toutes pièces* une « sentence » qu'il attribue sans autre forme de procès à Heidegger, pour la faire figurer *en exergue* de tout le chapitre 9 de sa compilation, chapitre final lui-même abusivement intitulé : « De la sélection raciale au négationnisme ontologique des Conférences de Brême » (p. 395). Cette épigraphe (introuvable, et pour cause, dans l'œuvre de Heidegger) n'est autre que la suivante : « Le *principe* d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire » (p. 395). – Cette « pensée », ainsi exhibée comme à plaisir et même effrontément mise en exergue, est ici cyniquement *attribuée* à Heidegger : elle est en effet suivie de la mention : « Heidegger, 1941-1942 », cette fois, il est vrai, affublée d'un appel de note. Le texte de cette note de bas de page est, pour un lecteur attentif, le premier (et le seul) *indice* de ce que le passage visé a tout simplement fait l'objet de *coupures*, mais sans que l'ampleur en puisse être soupçonnée. Le texte de la note est en effet le suivant : « "*... ist das Prinzip der Einrichtung einer Rassenzüchtung [...] metaphysisch notwendig*" (Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, WS

1941/42, GA 50, 56-57 : *Nietzsche II*, p. 309 ; trad. fr., p. 247[101]. » Il y apparaît donc bien (à qui sait voir) – mais sans que cela y soit expressément mentionné – que la phrase a été *tronquée*, sa *syntaxe* même *malmenée* (ce qui peut très bien en avoir entièrement *altéré* le sens), et que, de plus, un mot au moins en a été ôté par ailleurs. Si le membre de phrase ainsi maquillé en proposition indépendante était (comme nous allons le voir) *re-situé* dans son véritable *contexte* (c'est-à-dire aussi dans son contexte *intégral* : celui-là même dans lequel seulement il prend son sens) –, l'imputation à Heidegger de cette étrange (et erratique) affirmation du « caractère nécessaire de la sélection raciale » s'effondrerait instantanément comme château de cartes. Mais qui pourrait bien s'en apercevoir, en dehors d'un cercle étroit de « connaisseurs » (de « heideggeriens radicaux » ?) par ailleurs frappés d'interdit et de suspicion ? Cela n'empêche donc nullement M. Faye (bien au contraire !) de persévérer dans ses malveillantes accusations : « En 1941-1942, dans son cours rédigé mais finalement non prononcé sur *La métaphysique de Nietzsche*, il <*sc.* prétendument : Heidegger !> n'hésite pas à présenter le "dressage (*Züchtung*) des hommes" et le "principe de l'institution d'une sélection de race" (*Rassenzüchtung*), comme "métaphysiquement nécessaire" (*metaphysisch notwendig*) ! » (p. 440) Le contexte de la citation est ici un peu élargi, mais soigneusement *expurgé*, de manière à donner le sentiment de l'*aggravation* de la charge imputée (injustement) à Heidegger. À quoi s'ajoute l'étrange *aveu involontaire* que le Cours en question de Heidegger, prévu pour l'année 1941-1942, n'a d'ailleurs pas été prononcé (comme l'indique bien le volume de l'*Édition intégrale* où le texte du Cours en question a été dûment publié) : mais M. Faye omet de signaler qu'il a été écrit en 1940 – et que, par conséquent, il n'a donc pas été « écrit », ni non plus « prononcé »... « en 1942, l'année même où se décidera la "Solution finale" ». Cette allégation tendancieuse ne sera, bien entendu, pas corrigée : le lecteur restera sur sa désastreuse impression. D'autres mentions encore de cette accusation – purement et simplement calomnieuse – seront faites dans le cours du livre..., y imposant fallacieusement le thème, présenté comme une thèse heideggerienne, reprise et martelée à l'envi dans tous les médias, du « caractère métaphysiquement nécessaire de la sélection raciale ». L'effet (ne serait-ce que « subliminal ») du matraquage médiatique a été tel que

chacun de ceux qui lui auront été exposés sans défense tous ces derniers temps gardera la trace de cette association – totalement infondée – entre le nom de Heidegger et le « caractère métaphysiquement nécessaire de la sélection raciale »... Et voilà : le (mauvais) tour est joué ! « Mentez, mentez – il en restera toujours quelque chose »...

Ouvrons, maintenant, le Cours de Heidegger au passage indiqué. Voici ce que peut y lire – en allemand – quiconque se donne la peine de *lire* – réellement – les œuvres de Heidegger :

> *Nur wo die unbedingte Subjektivität des Willens zur Macht zur Wahrheit des Seienden im Ganzen wird, ist das Prinzip der Einrichtung einer Rassenzüchtung, d.h. nicht bloße aus sich wachsende Rassenbildung, sondern der sich selbst wissende Rassengedanke möglich und d.h. metaphysisch notwendig*[102].
>
> C’est seulement là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient la vérité de l’étant dans son entier, qu’est possible, et par là métaphysiquement nécessaire, le *principe* de l’institution d’une sélection de race, c’est-à-dire non pas <celui> de la simple formation d’une race croissant d’elle-même, mais <bien> la *pensée* de la race se sachant elle-même[103].

De quoi s’agit-il donc là ? Il s’y agit de « *la métaphysique de Nietzsche* » – et non pas de celle qu’il plaît à MM. Jean-Pierre et Emmanuel Faye de prêter... à Heidegger. Et le thème du cours est même ici plus précisément celui du « *Surhomme* », ou du « *Surhumain* », ainsi que de sa signification dans « la métaphysique de Nietzsche » et dans *ce que celle-ci révèle* des « *dangers* » sournoisement inhérents *à la tournure prise* par « la métaphysique » des Temps modernes. Sans une claire perception des *enjeux philosophiques majeurs* de ce passage, le sens n’en peut guère être compris. Et c’est naturellement de quoi Emmanuel Faye se garde bien de tenir compte – et encore moins de rendre compte à son lecteur, auquel il n’est même pas permis d’envisager (pour peu qu’il se fie à l’auteur) le *contexte véritable* de la citation. Accepter de « *lire Heidegger* » demande assurément de la « patience », une certaine « connaissance » de l’histoire de la métaphysique, une « connaissance » acquise le plus possible de première main, au contact des textes des grands penseurs de la tradition (et si possible dans leur langue), ainsi que le véritable désir (cela pourrait s’appeler « la résolution ») d’apprendre à « connaître » davantage encore

« *de quoi il retourne* » et « *de quoi il s'agit* » dans cette tradition textuelle, à la trame de laquelle nous nous trouvons (souvent à notre insu) d'entrée de jeu « entretissés ». Ces réquisits de la lecture sérieuse de Heidegger sont assurément exigeants. Ils impliquent, pour le moins, ce qu'il arrive à Platon d'appeler « quelque plus long détour ». Mais s'y risquer, se mettre à leur école, n'est pas non plus sans gratifications : le « risque » qui y est encouru est seulement celui d'y « trouver l'occasion de s'en instruire » de beaucoup de choses et d'en recueillir la « leçon », en autant de « leçons de choses », « lues » et acquises à même les « choses » dont il y est question, au fil d'un véritable « enseignement », comme son nom l'indique en français, des « signes et enseignes », et autres « seings et signatures » à nous laissés et comme légués à même les « textes » (ces « tissus »), à titre d'« archives », de « mémoire *vive* » (non pas seulement « documentaire ») de l'« histoire de la métaphysique occidentale ». Il y faut, naturellement (n'en déplaise aux « misologues » qui s'ingénient à nous interdire de « lire » Heidegger), quelque supplément de « philologie », une véritable « *lecture* », instruite et vivante, et méditative, de l'ensemble des textes de la tradition philosophique. Ainsi qu'un « *art de lire* » qui n'est décidément pas du même ordre que celui des « censeurs » et autres « enquêteurs » et « Inquisiteurs » de tous les temps.

Quelles sont ici les « choses » dont nous entretient ce passage du Cours de Heidegger si brutalement « mutilé », au contexte massivement « occulté », puis grossièrement « incriminé » par Emmanuel Faye ? S'y agit-il le moins du monde de « *légitimer* » la « sélection raciale » comme « métaphysiquement nécessaire » ? *Certainement pas* : tout au contraire ! De quelle « *sélection raciale* » peut-il donc bien s'agir là ? Que faut-il entendre par « *métaphysiquement nécessaire* » ? Et de quelle « *métaphysique* » s'agit-il là ? Encore faudrait-il nous enquérir de tout « *ce dont il s'agit là* », et que déploie précisément (à qui se donne la peine d'en suivre l'instructive et patiente méditation) l'*enseignement* même de tous les Cours *sur Nietzsche* dispensés par Heidegger en plein III[e] Reich[104].

Car 1° pour ce qui est de « *la métaphysique* » dont il est ici question –, il s'agit bel et bien là, dans le Cours de Heidegger d'une magistrale interprétation de « *la métaphysique de Nietzsche* » comme

accomplissement de « *la métaphysique de la volonté de puissance* ». Interprétation qui suppose d'ailleurs à son tour toute une interprétation « de grand style » de l'ensemble de la tradition de « *l'histoire de la métaphysique occidentale* ». Cette interprétation *heideggerienne* de Nietzsche peut naturellement être *discutée, critiquée* et *contestée* ; mais il faut alors la contester, pour ainsi dire « les armes à la main », *sur le terrain même* où elle prend position : *avec des arguments « philosophiques » majeurs* et, de plus, quelques-unes de ces autres « armes » qu'Aimé Césaire aura nommées « miraculeuses ». Ce dont l'entreprise d'Emmanuel Faye ne se soucie guère.

Et 2° quant à la « *sélection raciale* » impliquée dans ce passage – même s'il est certain qu'elle ne saurait demeurer sans échos dans l'évocation qu'elle ne peut manquer d'avoir voulu faire de la dimension « biologique », « raciale » (et même « raciste ») de l'« idéologie » et de la « vision du monde » du « national-socialisme » (qu'il s'agit justement pour Heidegger de faire clairement ressortir dans toute son y-essentielle appartenance au « *nihilisme accompli* » de « la métaphysique de la volonté de puissance ») –, la « *sélection raciale* » dont il s'agit ne prend son véritable sens que dans la doctrine *nietzschéenne* du « Surhumain » et de la « volonté de puissance ». L'*« anthropologie » nietzschéenne* (et non pas heideggerienne !) a en effet toujours présenté le « devenir-humain » comme « institué » dans un processus de « moralisation » – au sens afférent à une « histoire naturelle » de la « moralité des mœurs ». L'« éducation originaire » du « genre humain » y est couramment présentée comme résultant de l'institution d'un « *dressage* », d'un « *élevage* » et d'une « *sélection* » – voire : comme résultant de l'édification d'un véritable « *mensonge au sens extra-moral* [105] », où sont censés prendre leur « origine » le « langage », la « morale », le « droit », la « science » et l'institution de « la vérité » même : cette « *sorte d'erreur* dont une espèce d'êtres vivants a besoin pour survivre », « l'utilité pour la vie en décidant en dernière instance [106] ». Le mot « *Züchtung* » est en quelque sorte la signature nietzschéenne de cette « *fabrique de l'humain* » – de cette *« fabrique de l'animal parlant* », pour reprendre ici avec tout son sens une expression qui ressortit à l'enseignement de Pierre Legendre[107] –, et de cette immémoriale « institution du langage », laquelle

a retenu toute l'attention de Nietzsche. Ainsi est-ce là la « question directrice » de l'enquête ouverte dans la *Généalogie de la morale* sur « l'origine de la responsabilité », c'est-à-dire aussi bien « sur l'origine de nos préjugés moraux » : « *Comment élever et dresser un animal qui puisse promettre ?* » – « Dresser un animal qui *puisse promettre* [*ein Thier heranzuzüchten, das* versprechen darf...] –, n'est-ce pas justement cette tâche paradoxale elle-même, que la nature s'est proposée eu égard à l'homme[108] ? » Et cette « histoire » – immémoriale – des « institutions originaires » qui auront contribué à cette étrange « tâche » : « élever » et « dresser »... « un animal » capable de « s'obliger » à des « obligations », capable de « nouer des liens », de « donner » et de « tenir parole » – et donc d'abord aussi capable de « *parler* » –, tel serait le fil de l'intrigue de cette « longue histoire de l'origine de la *responsabilité*[109] ».

C'est aussi – justement – à cet « *élevage de l'être humain* » afférent à l'« anthropologie » de Nietzsche, que ressortit la thématique du « *Surhumain* », telle que le Cours de Heidegger entreprend ici d'en faire apparaître les enjeux, révélateurs des implications les plus sérieuses, les plus aiguës et les plus « dangereuses » du règne inconditionné de « *la métaphysique de la volonté de puissance* » des Temps modernes, dont Heidegger discerne dans « *la métaphysique de Nietzsche* » tous les signes précurseurs et avant-coureurs. Ce qui ne signifie nullement que Heidegger en « approuve » les présupposés et les modalités supposées, ni non plus ne les « légitime » ; mais seulement qu'il *en prend acte* comme d'un aboutissement (qui ne cesse de menacer de l'intérieur l'« aître » même de l'être humain) de la « logique » secrètement à l'œuvre dans « la métaphysique occidentale », dont « la métaphysique de Nietzsche » (c'est-à-dire la « métaphysique de la volonté de puissance ») signifie le plénier accomplissement, et qui marque de son « empreinte » l'extrême modernité de l'« homme moderne ». Ce que Heidegger prétend ici « lire », avec une très grande acuité philologique, à même l'« archive textuelle » des Écrits nietzschéens, à titre de « document ontologique » puissamment attesté dans l'« histoire de l'Être », ce n'est nullement une « doctrine » qu'il puisse faire sienne ; c'est bien plutôt un signe annonciateur et un témoignage décisif de l'*inflexion* même du cours de l'« histoire de la métaphysique occidentale » en direction du « règne sans

partage » (potentiellement gros de toutes les « catastrophes mondiales[110] ») de « *la métaphysique de la volonté de puissance* » où vient s'accomplir le « *nihilisme européen* », désormais en passe de devenir « planétaire ». Mais *cela*, M. Faye et ses amis, n'en veulent au fond justement rien savoir : il n'en est même jamais question le moins du monde dans tout l'ouvrage d'Emmanuel Faye, qui a bien autre chose en tête...

Au moins nous faudrait-il pourtant *nous « enquérir »* sérieusement de tout cela (sur un tout autre mode de l'« enquête » que celui que pratiquent par prédilection MM. Faye et leurs amis), si seulement nous voulions être certains d'*y comprendre quelque chose*, avant de nous imaginer pouvoir « condamner » à l'emporte-pièce, sans savoir de quoi il retourne. Relisons donc la phrase entière dont une partie (délibérément mutilée) avait été sélectivement détachée, et « exhibée » :

> C'est seulement là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient la vérité de l'étant dans son entier, qu'est possible, et par là métaphysiquement nécessaire, le *principe* de l'institution d'une sélection de race, c'est-à-dire non pas <celui> de la simple formation d'une race croissant d'elle-même, mais <bien> la *pensée* de la race se sachant elle-même[111].

Cette phrase, manifestement, *n'affirme nullement* que « la sélection raciale », ni même d'ailleurs que « le *principe* de la sélection raciale » (à supposer d'ailleurs que l'on soit déjà censé savoir de quoi il s'agit ici), *serait* (sans autres considérations) « métaphysiquement nécessaire ». Elle ne prétend *pas davantage* que « l'installation » ou « l'institution d'une sélection raciale » serait « une bonne chose » : qu'elle serait « métaphysiquement souhaitable »... Car l'inquiétante « nécessité métaphysique » dont il y est question pourrait fort bien déjà avoir la signification d'une véritable « *catastrophe* », dont il s'agirait d'évaluer l'« inflexion », la « tournure », et qu'il s'agirait par ailleurs de repousser ou d'*écarter* de toutes nos forces (si cela était encore possible). La phrase, à elle seule, pourvu seulement qu'on daigne la lire dans son *intégralité*, c'est-à-dire aussi dans son *intégrité*, n'en préjuge pas. Elle prétend seulement indiquer *dans quelles conditions*, et pour ainsi dire *en*

quels « temps et lieu » (dans le cours de l'« histoire de la métaphysique occidentale ») quelque chose de tel que « le *principe* de l'installation d'une sélection raciale », à savoir celui « de la *pensée* de la race », d'une « pensée » qui (de « la race ») serait une « *pensée* se sachant elle-même » – devient « possible », et par là « métaphysiquement nécessaire », au sens où, les « conditions » en question une fois remplies, une *certaine* « métaphysique » (la « métaphysique de la volonté de puissance » portée « à son comble ») en rendrait alors (mais alors seulement) l'institution « nécessaire » : « fatale », « fatidique », « inévitable ». – Mais *à quelles conditions*, et dans *quels temps et lieu*, une communauté humaine pourrait-elle bien avoir l'« idée », ou la « pensée » d'instituer au principe de sa propre perpétuation « le *principe* de l'institution d'une sélection raciale », donc celui de l'« élevage » d'« êtres humains » ? – Voilà, assurément, une bien étrange question ! – La *réponse* qu'apporte le début de la phrase mérite, elle aussi, toute notre attention, car elle nous concerne au premier chef, « nous » et « notre temps ». – À quelles conditions ? En quels « temps et lieu » ? Réponse : « C'est *seulement là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient la vérité de l'étant dans son entier* [112] », que cela (à savoir : « le principe de l'institution d'une sélection raciale », ou « de la sélection d'une race ») devient « possible, et par là métaphysiquement nécessaire ». Il nous faut donc aussi nous soucier de comprendre ce que signifie, dès cette époque, dans la pensée de Heidegger, l'expression : « *là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient la vérité de l'étant dans son entier* ». Mais il faut naturellement aussi nous mettre en peine de nous en donner les moyens. Ce qui implique au moins que l'on acquière quelque teinture de « connaissance » de « ce dont il s'agit » dans « l'histoire de l'Être » en tant qu'« histoire de la vérité de l'Être », dans l'interprétation heideggerienne de l'« histoire de la métaphysique occidentale », et – notamment – dans la doctrine nietzschéenne du « nihilisme », du « Surhumain » et de la « volonté de puissance »... Toutes « choses » dont il est naturellement expressément question, entre autres lieux, dans l'ensemble des Cours de Heidegger sur Nietzsche –, mais dont il n'est jamais sérieusement tenu compte (et pour cause) dans ce qu'il est devenu de bon ton d'appeler « le "Heidegger" d'Emmanuel Faye ».

Réinscrivons seulement ici la phrase que nous venons à peine de commencer à lire (dans son intégrité et intégralité restituée) *à l'intérieur du contexte* des pages du Cours dans lequel elle est à sa place. – Heidegger s'y attache à comprendre ce que Nietzsche entreprend de donner à penser comme un « *renversement de perspective* » qui aurait conduit l'« être humain » (dans l'entente qu'il a de lui-même) à prendre enfin en considération l'« *animalité* » qui est la sienne : il s'efforce de reconstituer ce qui est en jeu, ce qui se joue, dans « l'histoire de la métaphysique », lorsque Nietzsche entreprend de reconduire la prise en considération de l'« animalité » de l'« animal rationnel », de l'« animalité », donc, *de l'« être humain »*, à la doctrine de « *la volonté de puissance* » comme constituant proprement l'« essence » de celui-ci. Cela implique, aux yeux de Nietzsche, tout un profond « *renversement de la préséance* » entre la « raison » et le « corps » – lequel constitue un thème puissant de la méditation de Nietzsche. Ce moment de « renversement », de « retournement », dans ce qu'on serait tenté d'appeler l'« anthropogenèse » nietzschéenne, coïncide avec le « moment » du « *nihilisme* » favorable au surgissement du « *Surhumain* » : celui du « *dépassement* » de ce qui aura été jusqu'à présent l'« être humain ». L'« être humain » s'y apparaît alors à lui-même comme ce que Nietzsche appelle « *das festgestellte Thier* » : « l'animal avéré », « l'animal abouti » et en quelque sorte « fixé » – « établi comme tel » dans son « empreinte » et dans son « *type* ». Alors que ce qu'avait été jusqu'alors l'« être humain », dont l'insigne « désignation métaphysique » n'avait été recherchée que dans « la raison », dans la référence aux « idéaux suprasensibles », à la « transcendance », etc., n'était donc encore que « *das noch nicht festgestellte Thier* [113]» : « l'animal non encore fixé <ou établi comme tel> » – « l'animal non encore fixé dans son Type ». Or, ce « *Type* », où serait atteint dans l'« animal métaphysique » – tout à la fois au plus aigu du point de « renversement nihiliste » de l'ancienne figure humaine (donc au comble du « nihilisme ») et au plus haut point de condensation de la « volonté de puissance » – ce qui en serait désormais l'« empreinte » bien « frappée » –, ce « Type » ultime de l'« évolution », ce pourrait bien être ce que Nietzsche appelle « *das prachtvolle "Thier"* » – « l'"Animal" magnifique » – « l'"Animal" à son comble » – « l'"Animal" dans toute sa splendeur » : « La force et [la] puissance des sens – voilà, chez un

humain pleinement découplé et entier, ce qui est le plus essentiel : l'"Animal", dans toute sa magnificence, doit être donné en premier – car sinon, à quoi bon toute "humanisation[114]" ! »

Mais que signifie donc ici la mention de cet étrange processus d'« *humanisation* » ? – Il importe au plus haut point de le comprendre. Car ce qui fait l'enjeu de ce « moment critique » de l'« anthropologie » nietzschéenne (où l'« humain » tourne au « Surhumain ») ne se limite donc nullement à la définition de « l'être humain *comme type* ». Il engage, selon Nietzsche, ce qui pourrait être appelé (dans une assez étonnante consonance avec l'expression même de Marx !) : le processus de « *l'humanisation de la nature* ». Il engage l'« *interprétation* » même du « monde » et de la « nature » – celle de « *l'étant dans son ensemble* » tel qu'il est toujours en effet ressaisi à partir de la « subjectivité » de « l'homme » ainsi entendu : c'est-à-dire à partir du processus – à caractère « *anthropomorphique* » – de l'« humanisation de la nature » – de ce que Nietzsche appelle « *die Vermenschlichung* ». Dans une telle perspective – celle que Nietzsche entreprend de penser conformément à l'injonction de Zarathoustra : « *Euer Wille sage : der Übermensch* sei *der Sinn der Erde !* » – « Que votre volonté dise : le Surhumain *soit* le sens de la Terre ! » –, il s'agit donc de penser par quel décisif « *renversement de sens* » – dans l'entente que « l'être humain » a de lui-même –, la « *maîtrise* » *et* « *domination* » de celui-ci sur la « *nature* » et sur la « *Terre* » pourrait tout autrement s'établir. Ce dont il « s'agit » essentiellement, avec le thème nietzschéen du « Surhomme » ou du « Surhumain », c'est donc tout simplement le « *combat pour la maîtrise sur la Terre* » : « *der Kampf um die Erdherrschaft* [115] ». Cette « maîtrise » implique selon Nietzsche toute une « *emprise* » – et une « *empreinte* » – de « la subjectivité » (en quelque sorte « générique », comme Marx n'hésite pas à le dire...) de l'« être humain » sur « la nature », c'est-à-dire tout un processus d'« *humanisation de l'étant comme tel et en son entier* » – toute une « *Vermenschlichung* », dont Nietzsche souligne à plaisir le caractère « anthropomorphique ». « *Die Welt "ver-menschlichen", d.h. immer mehr uns in ihr als Herren fühlen*[116] » : « *"humaniser" le monde, c'est-à-dire nous y sentir toujours davantage les maîtres* » –, voilà ce dont il « s'agit », selon Nietzsche, dans ce processus d'« *humanisation* ».

Et Heidegger de commenter : « Mais l'humain ne se rend pas "maître" au moyen d'une quelconque violence faite aux choses selon des vues et des caprices arbitraires. » Et il précise : « *Herrwerden heißt zuerst, sich selbst dem Befehl zur Ermächtigung des Wesens der Macht unterstellen*[117]. » – « Devenir-maître, cela signifie tout d'abord : se soumettre soi-même à l'ordre donné de s'emparer de la puissance de <et sur> l'aître de la puissance », ou bien encore : « de s'emparer de force de l'aître de la puissance ». – Où (soit dit en passant) il est possible d'imaginer *à qui* pouvait s'adresser (en 1940 !) cette « remarque » (adressée, en vain, « à bon entendeur », éventuellement même par-delà l'écoute de la censure), et même quelle valeur d'*avertissement* elle pouvait prendre : vouloir « être le maître », cela implique l'entière et inconditionnelle « *soumission* » à une « *injonction* » qui n'émane jamais, quant à elle, de nulle autre instance que *de « l'aître » même « de la puissance »*. Et c'est donc être *entièrement sous l'emprise de « la métaphysique de la volonté de puissance »*. – À bon entendeur, salut !

Le sens de la question que se pose Nietzsche (dans les Fragments de l'ouvrage qui aurait pu s'intituler *La volonté de puissance* et que scrute ici très attentivement Heidegger) doit encore être précisé, si nous voulons avoir quelque chance de ressaisir l'*enjeu crucial* (et particulièrement brûlant) *que l'enseignement de Heidegger permet d'y discerner pour ce qui est déjà alors « le temps présent »*. – Cette question, c'est celle de savoir si le premier effet du « *nihilisme* », tel que ressaisi (par Nietzsche) dans ses formes « classiques », de ce « nihilisme », donc, qui, à l'occasion de la « Mort de Dieu », nie toute prééminence du « suprasensible » et toute forme de « transcendance » et affirme le primat du « corps » et des « instincts » –, si l'effet même, donc, de ce « *nihilisme* » ne serait pas au fond d'ouvrir et de déployer la *« possibilité » d'une forme de « souveraineté » et de « domination de la Terre » sans précédent jusqu'à nos jours*, à la faveur de l'« *inversion de sens* » qui, désormais, fait de ce qu'avait été jusqu'à présent l'« être humain »... littéralement : un tout autre « homme » : « *l'être humain nihilistiquement inversé* » qu'est le « *Surhomme* ».

C'est *cette « vue » de Nietzsche sur le « Surhumain »*, que Heidegger, ici, entreprend de *prendre au mot*, en quelque sorte – et non pas,

justement, « au pied de la lettre » –, *en l'interprétant* de manière à l'appliquer *à la situation présente* de l'« *homme moderne* » : celle que marque le déferlement du « *nihilisme accompli* », c'est-à-dire *le règne de « la métaphysique de la volonté de puissance »* portée « *à son comble* » – au comble de son imminent déchaînement « *catastrophique* ». Le « nihilisme » dont parle Nietzsche coïncide alors strictement avec l'interprétation de l'« être humain » et de « l'étant dans son ensemble » *à partir de la « volonté de puissance » et sous son « empire »* : l'avènement de la perspective qui est celle du « *Surhumain* », c'est-à-dire celle de « *l'humain inversé* », ouvre la « *possibilité* » – et, potentiellement, ce qui en sera la « *nécessité métaphysique* » – de ce que Heidegger nomme « *l'interprétation de l'étant comme tel et en son entier à partir de cet être humain inversé*[118] ». Cette « vue » essentielle de Nietzsche sur ce qu'il faut bien appeler « notre temps » est ce qui donne lieu dans le Cours à des formulations de Heidegger qui ne laissent aucun doute, de par leur insistance même, sur ce qu'il veut dire (à qui, naturellement, « a des oreilles pour entendre », éventuellement aussi « des yeux pour voir », et veut bien se donner la peine de les « lire »). Ainsi, par exemple :

> Et si c'était seulement *au prix de ce renversement nihiliste sans pareil*, que l'humain, tel qu'il a été jusqu'ici, dût se métamorphoser en Surhumain, lequel – comme volonté de puissance parvenue à son plus haut – veut faire <enfin> être l'étant en tant qu'étant[119] ?

Ou bien encore :

> L'« humanisation », conçue de manière nihiliste, cela signifie donc, d'abord : faire de l'être humain l'être humain par le renversement de la préséance de la raison en la préséance du « corps » ; et cela signifie ensuite et du même coup : l'interprétation de l'étant comme tel en son entier *à partir de cet être humain inversé*[120].

Si c'est bien de « l'étant comme tel en son entier », ainsi « interprété à l'image de l'homme » dans le processus de l'« humanisation anthropomorphique », si c'est bien *de cela* qu'il s'agit ici dans l'« inversion nihiliste » de l'entente que « l'humain » a de lui-même

lorsqu'il « se transforme dans le Surhumain » –, tout semble se passer comme s'il devait alors se produire tout un soudain *changement de sens* – comme une sorte de très puissant « *changement de signe* » – affectant *le sens même* de l'« *anthropomorphisme* » : « Non plus volonté de conservation, mais bien <volonté> de puissance ; non plus l'humble tournure : "Tout cela *n'est que* subjectif", mais : "C'est aussi là *notre* œuvre ! – soyons-en fiers [121] !" » Où il appert que l'enjeu même de ladite « *humanisation* » est bel et bien celui de la « *maîtrise et possession* » de « l'étant comme tel tout entier », et que la « *subjectivité* » propre au processus « anthropomorphique » ici envisagé par Nietzsche est purement et simplement *assumée* – dans la figure humaine étrangement « inversée » du « Surhumain » ; elle y est en effet assumée sans fausse honte et, pour ainsi dire, sans autres états d'âme : « de manière *nihiliste* » et « *au sens de la subjectivité accomplie de la volonté de puissance* » : « *aber im Sinne der vollendeten Subjektivität des Willens zur Macht* [122] » !

Cependant, si le « Surhumain » signifie l'« *inversion nihiliste* » de l'« *humanisation* » telle que jusqu'alors afférente au sens traditionnel de l'« anthropomorphisme », l'avènement du « Surhumain » ouvre *ipso facto* la perspective d'une véritable « *déshumanisation* », celle d'une véritable « *Ent-menschlichung* » ! – eu égard à ce qu'avait été jusqu'alors la figure de « l'humain » (depuis Platon). L'œuvre propre de cette « dés-humanisation » est précisément de s'engager dans la dangereuse aventure consistant à « *délivrer l'étant des investissements de valeur propres à ce qu'avait été jusqu'alors l'être humain* » :

> Dans cette dés-humanisation, *l'étant se montre « à nu » [« nackt »] comme le passage à l'acte de la puissance et le combat des figures de domination de la volonté de puissance [als das Machten und Kämpfen der Herrschaftsgebilde des Willens zur Macht], c'est-à-dire comme « Chaos » [d. h. als « Chaos »]*[123]. L'étant, ainsi à l'état pur, pris à partir de l'aître de son être [*aus dem Wesen seines Seins*] est : « Nature ». C'est aussi pourquoi on peut lire dans une première esquisse de la doctrine de l'Éternel retour de l'identique la mention suivante : « *Chaos sive natura : "Von der Entmenschlichung der Natur"* » [« De la dés-humanisation de la nature »][124].

Ce *dévoilement* de « *l'étant comme tel en son entier* », tel qu'il se montre comme « à nu » au regard du « Surhumain » – au jour du « grand

Midi » de Zarathoustra –, Heidegger montre qu'il correspond à *ce que permet justement désormais d'« envisager » la « métaphysique de Nietzsche »* : en tant que « *métaphysique de la volonté de puissance* » et comme « *métaphysique de l'éternel retour de l'identique* [125] ». Tel serait le sens du mot de Zarathoustra : « "*Morts sont tous les dieux : nous voulons maintenant que vive le Surhomme*" –, que cela soit un jour, au grand Midi, notre dernière volonté [126] ! » Ce n'est que *sur le fond de « l'éternel retour de l'identique »*, que prend sens l'affirmation – « nihiliste » à l'égard de toutes « transcendances » – du « Surhumain » :

> Au temps de la clarté la plus claire, alors que l'étant en son entier se montre comme éternel retour de l'identique, c'est alors qu'il faut que la volonté du Surhumain veuille ; car c'est seulement dans la perspective qui regarde vers le Surhumain, que la pensée de l'éternel retour est supportable. Et le vouloir qui, ici, veut, n'est point un <simple> désirer ni un y tendre, mais bien : la volonté de puissance. Ceux qui veulent là, ceux qui disent « nous », sont ceux qui ont expérimenté le caractère de fond de l'étant comme volonté de puissance, et qui savent que ce vouloir veut son aître même au plus haut, et qu'il est ainsi l'Accord avec l'étant en son entier[127].

Voilà le temps venu d'affirmer avec Nietzsche : « *Das Sein ist Wille zur Macht, und Nichts außerdem* » – « L'être est volonté de puissance – et rien d'autre » ! Mais c'est aussi le temps où il convient de remarquer, avec Nietzsche, que « L'homme veut encore plutôt vouloir *le Rien* <*sc.* vouloir *le néant*>, que de *ne rien* vouloir du tout » : « *Lieber will noch der Mensch*, das Nichts *wollen, als* nicht *wollen*[128]. » Avec tout ce que cela entraîne de conséquences, de désastres et de « destructions » incalculables... Ce que Heidegger décèle et donne à envisager, très précisément, dans cette annonce du « grand Midi » –, ce n'est rien de moins que l'annonce même (et de fâcheux augure !) de ce qu'est l'actuelle « *vision du monde* », celle de l'« *homme des Temps modernes* » pris dans le déferlement sans mesure du « *nihilisme* » et de « la volonté de puissance à son comble », sans autre « but » ni autre « fin », dans l'indétermination de ce qu'il nomme la « *déshérence de l'étant* » – « *die Verwahrlosung des Seienden* » –, que « le combat pour la domination de la Terre ». Et il le dit (à qui veut l'entendre) :

> C'est seulement maintenant que l'injonction de la *Préface* du *Zarathoustra* s'éclaircit : « *Euer Wille sage : der Übermensch* sei *der Sinn der Erde !* » : « Que votre volonté dise : le Surhomme *soit* le sens de la Terre ! » L'Être [*das Sein*], qui dit ce « soit », le fait aussi sur ordre, et puisque l'ordre, y-essentiellement, est celui de la volonté de puissance, il est aussi de l'ordre de la volonté de puissance. « Que votre volonté dise », cela signifie d'abord : Que votre volonté soit volonté de puissance. Quant à celle-ci, en tant qu'elle est le principe de la nouvelle institution des valeurs, elle est le fond pour que l'étant, ce soit : non plus l'au-delà suprasensible, mais la Terre d'ici-bas, et comme l'objet même du combat pour la domination de la Terre, et pour que, par là même, le but de cet étant, ce soit : le Surhomme même. Où le « but » ne signifie plus une fin existant « en soi », mais signifie seulement « valeur » ; et la valeur est la condition dont la volonté de puissance détermine pour elle-même la condition. La suprême condition de la subjectivité est le « Sujet », dans lequel celle-ci installe elle-même son vouloir inconditionné. Cette volonté dit et pose ce que sera l'étant en son entier[129].

Ce dont il s'agit dans tout ce contexte, c'est donc du *moment critique* de l'« anthropogenèse » nietzschéenne où se produirait le « *renversement* » qui fixe le « type » de l'« être humain » en « *inversant* » la figure de ce qu'a été jusqu'alors l'« être humain ». L'« Animal souverain », dans lequel vient ainsi culminer la « volonté de puissance », serait ainsi l'œuvre (le « Type ») de « *l'affirmation nihiliste du Surhumain* », ainsi que « le plus haut Sujet » de la « subjectivité inconditionnée » qui s'y donne ainsi libre cours :

> La fixation qui fait de l'être humain l'Animal signifie l'affirmation nihiliste du Surhumain. C'est seulement là où l'étant comme tel est volonté de puissance, et l'étant en son entier éternel retour de l'identique, que *peut* s'accomplir l'inversion nihiliste de ce qu'a été jusqu'à présent l'être humain dans la figure du Surhomme, et que le Surhomme *doit* <alors> être, comme le plus haut sujet qui, de la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance, en soit érigé pour soi <comme le sujet>[130].

Heidegger souligne donc ici tout particulièrement l'importance décisive de cette « *inversion nihiliste* » qu'est et doit être *ipso facto* « *l'affirmation nihiliste du Surhumain* », « inversion nihiliste » *au risque de laquelle seulement* se produit, selon Nietzsche, le « passage », ou la « mutation » de « l'être humain » (tel qu'il a été compris jusqu'alors) à «

l’être humain *comme Type* », c’est-à-dire au « Surhumain » comme « inversion » de la figure traditionnelle de l’homme ; c’est-à-dire encore : comme l’« Animal » (« dans toute sa splendeur ») – et en ce sens ultimement « sélectionné » – où vient culminer « la volonté de puissance » à son comble. – Ainsi :

> À la différence de tout simple outrepassement de l’être humain existant, d’un outrepassement qui ne ferait jamais que porter celui-ci à la démesure –, le pas qui fait passer au Surhumain transforme y-essentiellement ce qu’a été jusqu’à présent l’être humain, et le transforme en son « inverse » <*zum « Umgekehrten »*>. Lequel ne constitue pas non plus simplement un « nouveau type » d’être humain ; c’est l’être humain ainsi nihilistiquement inversé <*der nihilistisch umgekehrte Mensch*> qui est, pour la première fois, l’être humain *en tant que Type* <*der Mensch* als Typus>[131].

Et Heidegger cite et commente – sur le ton de l’*avertissement* – l’un des plus inquiétants des *Fragments* de Nietzsche sur ce sujet – un fragment où affleure la possibilité du « monstrueux » : « *Ce dont il s’agit, c’est le Type : l’humanité est simplement le matériau d’expérimentation, le monstrueux excédent de ce qui n’a pas réussi : un champ de décombres*[132]. » – Heidegger commente aussitôt :

> Ce que la complète indétermination de la volonté de puissance exige elle-même comme détermination pour son aître propre, c’est que l’humanité qui soit à la mesure d’une pareille subjectivité se veuille elle-même, et ne puisse se vouloir elle-même qu’en s’imprimant à elle-même, sciemment-et-volontairement, la marque de l’empreinte qui fasse d’elle l’être humain nihilistiquement inversé [*indem es wissentlich-willentlich sich zum Schlag des nihilistisch umgekehrten Menschen prägt*][133].

Ce qu’il y a de « classique » (au sens nietzschéen du terme) dans cette modalité du « nihilisme » donne lieu à une « interprétation » où peut justement apparaître tout ce que réserve et recèle de « périls » et de « dangers » – proprement « potentiels » – une telle conception de l’« être humain », acquise au prix de l’« affirmation nihiliste du Surhumain » et assujettie à l’« emprise », aussi indéterminée qu’inconditionnée, de « la volonté de puissance ». Ces « périls » menaçants et ces « dangers »

extrêmes sont eux-mêmes afférents au processus de la « dés-humanisation » qui vient alors de s'amorcer et dans lequel « nous » sommes, d'ores et déjà, inextricablement « impliqués »:

> Ce qu'il y a de classique, dans cette entreprise que l'être humain prend lui-même en main de se donner à soi-même sa propre empreinte, consiste dans la simple rigueur de la simplification de toutes choses et [de] tous [les] humains <qui les réduit> à l'Un de la prise de puissance inconditionnée de <et sur> l'aître <même> de la puissance, pour la domination sur la Terre. Les déterminations de cette domination (c'est-à-dire de toutes les valeurs) sont posées et actionnées [*gesetzt und erwirkt*] au moyen d'*une complète « machinalisation » des choses et de l'élevage des humains [durch eine vollständige « Machinalisierung » der Dinge und die Züchtung des Menschen]*[134].

Le double thème de la « *machinalisation des choses* » et... de « *l'élevage des humains* » (c'est-à-dire aussi de leur « *sélection* » : « *Züchtung* » !) se trouve donc par là introduit – et dans un contexte extrêmement complexe qu'il fallait restituer dans tous ses tenants et aboutissants. Ce contexte, c'est bel et bien celui du « *nihilisme* » et de « *la métaphysique de la volonté de puissance* », que la pensée de Nietzsche (tel est en effet le sens profond que l'interprétation de Heidegger lui reconnaît) porte à son ultime accomplissement. C'est donc, pour Heidegger, *cette « métaphysique »-là* : la « *métaphysique de la volonté de puissance* », c'est-à-dire « *la métaphysique de Nietzsche* » – devenue manifestement (sur un mode atrocement caricatural) *celle des Temps modernes* ! –, qui rend d'abord « possible », puis implique « nécessairement » la mise en œuvre de ce que Nietzsche lui-même appelle la « *machinalisation* » de toutes choses et « *l'élevage d'êtres humains* ».

Pour montrer de quoi il retourne dans la « *machinalisation des choses* » qu'envisage Nietzsche, Heidegger prend soin de citer tout un paragraphe du *Voyageur et son ombre* consacré (en 1880) à prendre la mesure de ce que Heidegger appelle, ostensiblement : « ... *den metaphysischen Charakter der Maschine* » – à savoir : « le caractère *métaphysique* [135] de la machine ». Ce texte de Nietzsche – le paragraphe 218 du *Voyageur et son ombre*, intitulé « *Die Maschine als Lehrerin* » – n'est autre que le suivant :

> *La machine et ce qu'elle enseigne.* – La machine enseigne elle-même par l'exemple comment faire s'encastrer entre elles des foules d'êtres humains, dans des actions où chacun n'a plus qu'une seule chose à faire : elle fournit le modèle de l'Organisation-de-parti et de la conduite de la guerre [*sie gibt das Muster der Partei-Organisation und der Kriegsführung*]. Ce qu'elle n'enseigne pas, par contre, c'est la souveraineté sur soi-même de chaque individu : de plusieurs, elle ne fait qu'une seule machine, et de chaque individu un instrument [*ein Werkzeug*] qui ne travaille plus qu'à un seul objectif. Son universelle efficace, c'est : enseigner l'utilité de la centralisation[136].

Il faut imaginer l'« effet » que pouvait produire, en 1940-1941, en plein III[e] Reich, la simple lecture d'un tel texte dans le grand amphithéâtre d'une université allemande, si l'on veut se donner une chance de comprendre un tant soit peu ce que certains des étudiants de Heidegger ont appelé, s'agissant de son enseignement pendant toute cette époque, un acte de « *résistance spirituelle* ». Ce à quoi introduit l'enseignement immanent de « *la machine* », ce n'est au fond rien d'autre ni non plus rien de moins que l'« organisation » d'une société devenue une gigantesque « machine » – et un « système totalitaire ». Heidegger explicite alors ce que rend possible le processus inhérent à une telle « *machinalisation* »:

> La machinalisation rend possible une maîtrise en tout temps et de toutes parts synoptique de l'étant, <maîtrise> qui en économise la force et, tout à la fois, l'accumule. À son district d'aître ressortissent aussi « les sciences ». Elles n'en tiennent pas seulement leur « valeur »; elles n'y obtiennent pas seulement une nouvelle « valeur ». Bien plutôt y sont-elles pour la première fois elles-mêmes une « valeur ». En tant qu'elles y sont une recherche, mise à la mesure d'une entreprise et dirigible, portant sur tout l'étant, elles l'établissent « fermement » et conditionnent de leurs « constats » qui sont autant d'« in-stallations » <« *Fest-stellungen* »> le stockage et la mise en sûreté de la volonté de puissance[137].

Comment ne pas reconnaître ici une très précise apparition de la thématique de l'« *aître de la technique planétaire* » – du « *Wesen der planetarischen Technik* » (avant la lettre) et en tout cas celle de la « *machination* » – du règne universel de la « fabrication » et de la « faisabilité »: « *die Machenschaft* » – déjà puissamment mise en œuvre dans les *Beiträge zur Philosophie*, en 1936-1938, et dans les volumes

d’Écrits « impubliés [138] » rédigés à leur suite ? Tous les termes en sont déjà ceux des *Conférences de Brême* et des textes afférents à « la question de l’aître de la technique » : jusqu’à la mobilisation des « sciences » dans le « stockage » et la « mise en sûreté » de la « puissance » sous toutes ses formes. Et cela ne saurait étonner le lecteur des *Beiträge zur Philosophie* et des textes qui leur sont étroitement apparentés et consécutifs. Emmanuel Faye, quant à lui, n’en tient naturellement aucun compte !

Quant à « l’élevage de l’être humain » (et à la « sélection raciale » *stricto sensu*) – la *possibilité* en est très expressément inscrite par Heidegger dans l’orbe des conséquences, d’abord « possibles », puis tendantiellement « nécessaires » (c’est-à-dire « fatales » et ainsi désormais peut-être devenues « inévitables »), d’une « *métaphysique* » qui n’est autre que celle dont témoignent aussi la « machinalisation » susvisée et le « caractère *métaphysique* de la machine » : « *la métaphysique de la volonté de puissance* », celle qui partout travaille – de manière activement, voire fanatiquement « *nihiliste* » – à l’« *accumulation et à la purification des forces* » – et cela jusqu’à parvenir « *à l’univocité de l’“automatisme” strictement maîtrisable de tout agir* » ; cette « *métaphysique du Chaos* », pourrait-on dire, dont les « centres de souveraineté » et les « figures de domination », à la faveur (et au péril) de cette « figure inversée » de l’humain qu’est le « Surhumain », se situent très précisément *« là »... où « nous » en sommes, au cœur du III^e^ Reich,* et d’ores et déjà engagés dans la tourmente de la Seconde Guerre mondiale : « *Là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient la vérité de l’étant dans son entier*. » Cette « *métaphysique* »-là, c’est elle, et elle seule, dans le déchaînement sans précédent de la « volonté de puissance » auquel elle donne lieu, qui rend d’abord possible, puis « métaphysiquement nécessaire » l’impitoyable « sélection » d’une « humanité » littéralement « prête à tout » pour être à la hauteur des « défis » de l’extrême modernité. Et c’est bien CELA que dit, en toutes lettres, en 1940-1941, et avec une expressivité sans pareille, le Cours de Heidegger aujourd’hui indûment « incriminé » par Emmanuel Faye ! Relisons le passage, dûment restitué, cette fois, à son *intégrité* et à son *intégralité* contextuelle – c’est-à-dire à *son sens obvie* :

> Quant à l’élevage de l’être humain [*die Züchtung des Menschen aber*], ce n’en est pas seulement l’apprivoisement [*Zähmung*] compris comme simple amenuisement et engourdissement de sa « sensualité », mais bien <l’apprivoisement> comme accumulation et purification des forces jusqu’à <en obtenir> l’univocité de l’« automatisme » strictement maîtrisable de tout agir. C'est seulement là où la subjectivité inconditionnée de la volonté de puissance devient la vérité de l’étant dans son entier, qu’est possible, et par là métaphysiquement nécessaire, le principe de l’institution d’une sélection de race, c’est-à-dire, non pas <celui> d’une simple formation de race croissant <à partir> d’elle-même, mais la *pensée* de la race, et <cette pensée> se sachant elle-même[139].

Où l’on voit bien qu’il ne s’agit plus là, purement et simplement, de la thématique nietzschéenne de l’« élevage » et du « dressage » – « immémorial » – dont il est par ailleurs question dans maints écrits, tels l’*Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral* du *Livre du philosophe*, *Par-delà bien et mal*, ou *La généalogie de la morale* – où se trouve posée la question même de « l’origine de la responsabilité » – à savoir : « *Comment élever un animal qui, désormais, puisse promettre*[140]*?* ». Il s’agit ici, comme Heidegger le souligne avec une insistante endurance (celle-là même de toute l’étonnante suite des Cours sur Nietzsche professés au plus fort de l’« ère nationale-socialiste »), *d’une tout autre sorte de « sélection raciale », de « dressage » et de « conditionnement »*. L'« *élevage d’êtres humains* » dont il s’agit ici – à savoir : sous le signe du « Surhumain » et de l’« inversion nihiliste » de la figure même de ce qu’avait été jusqu’à présent « l’être humain » –, c’est désormais celui de la « *mobilisation totale de l’homme et de l’étant comme tel en son entier* », au service du « *stockage et de la mise en sûreté de la volonté de puissance* ». C'est celui qui vise à porter « jusqu’à l’univocité de l’“automatisme” strictement maîtrisable de tout agir » une « *maîtrise de l’étant qui en économise la force et tout à la fois l’accumule* », et cela de manière « *en tout temps et de toutes parts synoptique* ». C'est celui qui correspond à l’âge du « *Kampf um die Erdherrschaft* » : celui du « *combat pour la seigneurie sur la Terre* »: celui-là même de « *cette entreprise que l’être humain prend lui-même en main de se donner à soi-même sa propre empreinte* », et qui consiste « dans la simple rigueur de la simplification de toutes choses et [de] tous [les] humains <qui les

réduit> à l'Un de la prise de puissance inconditionnée de <et sur> l'aître <même> de la puissance, pour la domination sur la Terre[141] ».

La « *rassische Züchtung* », la « sélection d'une race » dont il s'agit ici – sans préjudice du risque majeur qu'elle ne puisse malheureusement tourner à la « sélection raciale » pure et simple : ce qui s'est d'ailleurs « finalement » produit, effectivement, de la pire façon, dans la figure même de la « catastrophe » majeure du XX^{e} siècle –, c'est, dès cette époque et au plus sombre de l'histoire de l'« Europe », l'impitoyable « *sélection* » qui est censée devoir produire le « type » même de l'*« homme nouveau »*, ou bien encore de l'« *homme moderne* » : de l'« être humain » capable, quel qu'en puisse être le prix exorbitant, de soutenir et de relever par tous les moyens tous les « défis » de « la métaphysique de la volonté de puissance » (à commencer par ceux de « la technique moderne »). Ainsi voué à devenir celui que Heidegger appelle « *der Herr der unbedingten Machtvollstreckung mit den vollständig erschlossenen Machtmittel dieser Erde* »: « le maître de l'exécution plénipotentiaire inconditionnée, avec tous les moyens de puissance de cette Terre, eux-mêmes enfin complètement mis à découvert[142] » –, tout semble se passer comme si l'« homme des Temps modernes » se trouvait porté à penser que, décidément, « *n'importe quelle humanité n'est point appropriée à rendre historiquement effectif le nihilisme absolu* [143] ». – D'où l'*irrésistible tendance* (la voilà bien la « nécessité métaphysique » en question...) qui semble devoir désormais porter l'homme contemporain du « nihilisme européen » à envisager de « *sélectionner* » une telle « *humanité* » :

> C'est même là pourquoi un combat [*Kampf*] est nécessaire, afin de décider de la sorte d'humanité qui soit capable de conduire le nihilisme à son achèvement absolu[144].

Le malheur veut qu'à la faveur de ce « combat » propre à la « logique » (à la « métaphysique ») apparemment irrésistible du « nihilisme accompli » – « combat » dont les « *Führer* », chacun à sa manière, n'auront pas manqué de faire « le leur » –, et qui, à la faveur d'une mise à l'« aître-en-masse » (au « *Massenwesen* ») sans précédent de l'« être humain » réquisitionné par la « mobilisation totale », n'aura de cesse de s'y assigner pour « fin » ultime « le Surhumain »: l'immanente «

sélection » (car c’est bien de cela qu’il s’agit !) de « la sorte d’humanité » qui seule soit enfin à la mesure des « défis » inhérents à l’« époque de la technique » et s’y meuve désormais sans autres « états d’âme » comme dans son élément natif –, il risque fort de s’avérer avant longtemps *que « sous-humanité et sur-humanité n’y soit le Même*[145]»: « *das Selbe* » !

S'il fallait encore une preuve que la « nécessité métaphysique de la sélection raciale » ressortit bel et bien, pour Heidegger, *à la seule « nécessité » de « la métaphysique de la volonté de puissance »,* qu’elle n’en est *nullement* la « justification », ni non plus la « légitimation » –, mais qu’elle vient s’inscrire dans l’emprise même du « domaine de domination » de la seule « métaphysique » dont il soit ici question : la « *métaphysique de la volonté de puissance* » (dont il s’agit d’apprendre à « revenir », c’est-à-dire à « *en revenir* », en un mouvement de « *dépassement de la métaphysique* » qui devra consister à « *s’en remettre* » et à « *en faire dissidence* » dans la perspective de quelque « *autre commencement de penser* »...) –, Heidegger y insiste encore :

> *Das metaphysische, dem Willen zur Macht entsprechende Wesen aller machinalen Einrichtung der Dinge und rassischen Züchtung des Menschen liegt deshalb in der Vereinfachung alles Seienden aus der ursprünglichen Einfachheit des Wesens der Macht*[146].
>
> L'aître métaphysique (*das metaphysische Wesen*), celui qui correspond à la volonté de puissance, de toute installation machinale des choses et de toute sélection raciale de l’humain, réside de ce fait dans la simplification de tout l’étant à partir de l’unité originairement simple de l’aître de la puissance.

Cette « *simplification de tout l’étant à partir de l’unité originairement simple de l’aître de la puissance* », il faudrait être aveugle pour ne pas voir qu’elle constitue l’*ultime figure de « la métaphysique »* : celle-là même dont Heidegger enseigne à discerner la prégnance et l’imminence dans « la métaphysique de Nietzsche ». Une figure de la « métaphysique », autrement dit, où l’« *unité originairement synthétique* » du divers ne saurait plus être, désormais, ni celle de l’« entendement divin » de la tradition « onto-théologique » classique, ni non plus celle (moderne) de quelque « sujet transcendantal » que ce puisse être, mais – purement et simplement – « *l’unité originairement simple de l’aître de la puissance* »,

à laquelle « *tout* », désormais, est en passe d'être *asservi* – l'« aître de l'être humain » <« *das Menschenwesen* »> y compris. Une figure de « la métaphysique », qui plus est, qui, pour « répondre à l'appel » et « correspondre à l'aître de la volonté de puissance », n'a de cesse de mettre en œuvre la « sommation » de tous « fonds disponibles », l'« installation machinale des choses » et « la sélection raciale de l'humain » – c'est-à-dire (et avant la lettre) : « *l'aître de la technique planétaire* » – avec tous les « dangers » qui lui sont immanents. Comment dire de façon plus crue et plus directe que la « métaphysique » – redoutable – dont il « s'agit » là n'est désormais autre que « *la métaphysique de la volonté de puissance* » ? Laquelle, décidément, aux yeux de Heidegger, ne comporte pas la moindre trace de « légitimité », mais appelle, tout au contraire, à l'effectuation d'un « *Schritt zurück* », du « *pas esquissé en retrait* » qui seul pût encore éventuellement nous permettre (à condition qu'il en fût encore temps...) d'envisager d'avoir à « nous en déprendre » et à en faire « dissidence », en vue d'un « *autre commencement de penser* ». – Et c'est précisément en vue d'un tel « autre commencement de penser » que se déploie toute la « méditation » à l'œuvre dans le « travail de penser » entrepris par Heidegger dans les Écrits scellés, dans les « Traités impubliés [147] » des années 1935 à 1945 – et dont témoigne (magistralement, à qui veut l'entendre...) tout son *enseignement* dispensé tout au long de l'ère nationale-socialiste. – Encore faudrait-il lui en donner acte.

Tel est donc le *contexte* – extrêmement *dense* et riche en perspectives multiplement convergentes sur le lien puissant qui noue ensemble la pensée nietzschéenne du « Surhumain », celle de l'« humanisation anthropomorphique » comme rapport de l'homme à l'étant, avec la pensée du « nihilisme », de la « métaphysique de la volonté de puissance » et de « *la mobilisation technique de l'homme et de l'étant* » –, tel est, donc, le contexte dans lequel apparaît la mention de la « *sélection raciale* », ou du moins de l'« *élevage* » de « races d'êtres humains ». Peut-être aurait-il convenu d'en tenir compte ? De chercher à comprendre un tant soit peu de quoi il s'agissait ? Et surtout d'accepter de reconnaître que Heidegger, loin d'« approuver » ce processus (dont il juge les conséquences « terrifiantes » et l'emprise « dévastatrice »), lance bel et

bien un *Avertissement* contre les « dangers », les « atrocités » et les « monstruosités » prévisibles du « nihilisme » inhérent au règne inconditionné de ladite « métaphysique de la volonté de puissance ».

On l'aura compris : Heidegger *ne saurait en rien être suspect* (encore moins « coupable » !) « d'avoir soutenu que la sélection raciale est nécessaire » – au sens où elle serait « recommandable » (!?), ni même au sens où elle serait le moins du monde « inévitable »... Il ne devient « possible » de l'envisager, et cela n'a tendance à devenir « une nécessité », si ce n'est pour autant que l'« on » a accepté de laisser déferler à toutes fins utiles le « *nihilisme* » propre au déchaînement inconditionné de « la métaphysique de la volonté de puissance ». C'est seulement *à l'intérieur du « domaine de domination »* que semble devoir « régir » – à perte de vue – ladite « métaphysique des Temps modernes », que ladite « *sélection raciale* » – celle d'une « race d'hommes » qui soit (comme on entend dire) «à la mesure des défis du monde moderne » – a tendance à se transformer (et de nos jours encore, sur des modes extrêmement divers, voire apparemment anodins et particulièrement sournois, au nom des « nécessités » de l'« adaptation » et de la « flexibilité », de la « modernisation », et souvent de l'*abolition* pure et simple, de tout ce qui est déclaré « obsolète », etc.) en une « *nécessité* » proprement « *catastrophique* ». – Et c'est *de cette « métaphysique »-là* qu'il s'agit, selon l'enseignement constant de Heidegger, d'entreprendre désormais de « *revenir* », de travailler à « *s'en remettre* »: à la faveur d'un véritable « dépassement de la métaphysique » – qui fasse de celle-ci « *dissidence* ». – Mais ne serait-ce pas justement de CELA que M. Faye et ses amis – et ceux qui s'empressent de lui apporter leur soutien, fût-ce en hurlant avec les loups – ne veulent pour rien au monde entendre parler ?

V

UNE PÉTITION DE TROP: LA VOLONTÉ DE CENSURE

Ce à quoi l'on aurait pu s'attendre, c'est qu'à cette *injustice manifeste à l'égard de la pensée de Heidegger*, à ce tissu d'erreurs et de

falsifications grossières ourdi à l'encontre de cette pensée, à cette *manipulation* à bien des égards *fanatique*, et *à cette inquiétante menace de censure* exercée *contre la liberté de penser et d'étudier librement*, « un certain nombre d'intellectuels » (selon la formule consacrée...) eussent eu à cœur de « répondre », y compris sous la forme d'*une pétition*, non point, assurément, dirigée *contre l'ouvrage* d'Emmanuel Faye (car chacun doit demeurer « libre » de publier même un tissu d'erreurs et de contre-vérités, à condition que celui-ci soit ensuite normalement *soumis*, et non pas *soustrait* comme par décret, *à l'examen de la critique*), mais du moins d'une pétition *s'élevant contre les effets de la calomnie et de la diffamation d'une pensée* ; d'une pétition, donc, qui se fût élevée *contre* ce que l'on serait tenté d'appeler « *l'introduction du fanatisme dans la philosophie* ». – Mais *non* (signe des temps) : c'est *l'inverse* qui se produit !

Voilà que nous prenons en effet connaissance – par un entrefilet du *Monde des Livres* (17 juin 2005, feuillet II) – de ce qu'« *une pétition* », déjà signée « *par un certain nombre d'intellectuels* », vient d'être lancée... « *en faveur du "Heidegger" d'Emmanuel Faye* » !? – On croit rêver les yeux ouverts !... – Mais nous lisons bien, en effet, ce qui suit :

> En défense d'Emmanuel Faye, un certain nombre d'intellectuels ont signé une pétition s'élevant contre le « *discrédit* » que, selon eux, les « *heideggeriens radicaux* » jettent sur son ouvrage « *par tous les moyens, y compris des attaques diffamatoires contre l'auteur, diffusées sur Internet* ». *(Sic !)*

C'est là *passer les bornes de la simple décence*. – Comme si ce n'était pas *l'ouvrage d'Emmanuel Faye* qui avait été *pris en flagrant délit* de *calomnie diffamatoire* à l'égard d'une pensée qu'il s'est attaché à *défigurer par tous les moyens*, au mépris des règles élémentaires de la probité philologique. Comme si ce n'était pas l'ouvrage d'Emmanuel Faye qui avait jusqu'à présent bénéficié du *soutien – massif* et aveuglément *tendancieux* – de médias multipliant en sa faveur articles de promotion, émissions radiophoniques et autres prises de positions complaisantes, dans le même temps où les défenseurs de Heidegger se voyaient, quant à eux, refuser tout commencement de « droit de réponse

». Comme si ce n'était pas l'ouvrage d'Emmanuel Faye qui, sur des *apparences* d'« arguments » et au prix de *simulacres* d'« enquêtes », au prix de citations *tronquées*, *coupées* de leur véritable contexte ou lues *à contresens*, en avait appelé ouvertement à la *censure* et à la *mise à l'Index* de l'œuvre et de la pensée de Heidegger, au point même de prétendre devoir en expurger « les bibliothèques » et en interdire l'enseignement. Et ce serait se comporter en « heideggeriens radicaux » (il y en aurait donc aussi de « modérés » ?...), ce serait recourir à « des attaques diffamatoires contre l'auteur » *(sic !)*, que d'oser seulement *protester* contre *la diffamation caractérisée* de la pensée et de l'œuvre de Heidegger par Emmanuel Faye ? Il devrait donc passer aujourd'hui pour « diffamatoire » de *défendre la pensée d'un penseur* contre ce qui en est, bel et bien, la *diffamation et la défiguration caractérisées*. Défendre une grande pensée (qui plus est : décisive pour éclairer la dangereuse « situation de notre temps ») *contre une attaque injuste et infondée*, visant à *disqualifier* cette pensée sous le chef de l'accusation la plus *infâme* (celle-là même de « *négationnisme* » !), attaque *absurde*, néanmoins relayée par tous les médias officiels (et soutenue, contre l'évidence des textes, par quelques-unes des « autorités » de ce qu'il faut bien appeler, sans l'entendre d'ailleurs toujours nécessairement en mauvaise part, l'« *establishment* » de l'« institution dogmatique ») –, voilà, donc, que prendre si peu que ce soit *la défense* de cette pensée serait donc désormais *interdit*. Et le recours des « dissidents » et autres « hérétiques » au « réseau Internet » pour commencer d'y diffuser leur protestation, cet *ultime recours* serait-il désormais réputé *déloyal*, quand les « *instances dogmatiques* » (qu'elles soient médiatiques ou académiques), fortes de leur situation de *quasi*-« monopole culturel », ne reconnaissent même plus, à ceux qu'elles désignent à la vindicte du public comme leurs « adversaires », le moindre « droit de réponse », ni – *a fortiori* – à ceux dont elles font des « suspects » ou des « accusés », le respect le plus élémentaire des « droits sacrés de la défense » ?

Quelle étrange conception du « débat » – tant « public » que « scientifique », *a fortiori* « philosophique » – soutiennent donc ici les prestigieux signataires de cette étonnante « pétition » ? Conception d'autant plus étrange qu'*aucun* des signataires mentionnés dans cette

annonce ne s'est fait remarquer par la moindre publication témoignant d'une *compétence particulière* à se prononcer sur la pensée ni sur l'œuvre de Heidegger. *À quels titres* (par quels *arguments*) pourraient-ils donc se sentir « autorisés » à juger de la qualité et du sérieux du travail d'Emmanuel Faye ? *À quel titre* (par quels *arguments*) estiment-ils donc « avoir compétence » à intervenir dans un « débat » au sein duquel, quelle que soit la gravité des diverses accusations portées, de façon calomnieuse, contre la pensée et l'œuvre de Heidegger, il s'agit bien toujours, essentiellement et en dernière instance, de pouvoir juger *du sens même* et de *la teneur* supposée *de cette œuvre* et *de cette pensée* ? Éventuellement même, de pouvoir juger *de la « vérité »* de celle-ci. Il y faut donc aussi une *connaissance approfondie* (et de première main) *de cette œuvre* – et *de cette pensée. À quels titres*, enfin, peuvent-ils donc prétendre *interdire*, ou *faire interdire*, l'une des œuvres philosophiques majeures de la modernité, « sans autre forme de procès » que celle du « mauvais procès » intenté par Emmanuel Faye, alors même que rien n'indique qu'ils aient jamais été en état de pouvoir *juger* véritablement de la valeur des *allégations* de celui-ci, *faute d'une connaissance véritable* de la pensée et de l'œuvre de Heidegger ? Car s'ils avaient *la moindre connaissance véritable* de cette œuvre et de cette pensée, ils ne pourraient pas accorder aux « méthodes » d'Emmanuel Faye (encore moins à ses « résultats » prétendus) la valeur « scientifique » qu'ils déclarent publiquement lui accorder... Il est vrai que beaucoup d'« universitaires », ces derniers temps, se sont trouvés soudain promus « spécialistes de Heidegger », sans que l'on sache trop comment. Beaucoup de nos « intellectuels » semblent être récemment passés maîtres dans *l'art consommé de se donner l'air d'avoir lu Heidegger*, et de pouvoir ainsi *dispenser autrui de le faire* (voire tenter de le lui *interdire*), sous le prétexte avantageux que, l'œuvre étant tout naturellement présentée comme (et pour ainsi dire « de notoriété publique ») « monstrueusement condamnable » (!), elle pourrait même éventuellement être nuisible pour la santé (« principe de précaution » oblige). Mais s'ils n'ont *pas la moindre connaissance dûment attestée* de la pensée de Heidegger (ou du moins s'ils n'en ont qu'une « connaissance » extrêmement approximative et « par ouï-dire ») –, et s'ils n'ont pas pu *vérifier sur pièces* la qualité prétendument « philosophique », « historique » ou « scientifique » du

travail d'Emmanuel Faye –, *sur quelle base* éprouvent-ils donc l'irrépressible besoin de l'attester, et *à quelle aune* prétendent-ils en juger ? À eux, alors, de faire scientifiquement, philosophiquement *la preuve* qu'ils n'en ont pas simplement « *préjugé* ».

C'est donc là une intervention publique bien étrange – et même assez risquée sur le plan « scientifique » –, aventureuse, qui plus est, sur le plan simplement « déontologique » (ne parlons même pas de ce qu'il en est sur le plan strictement *moral*). Étrange « débat », en effet, que le « débat » où les *défenseurs* d'une pensée décisive par ses véritables enjeux (et injustement attaquée) – d'une pensée que ses défenseurs connaissent, quant à eux, pour lui avoir consacré une étude longue, patiente et approfondie –, ne se verraient même pas reconnaître le *droit* élémentaire de *répondre* aux attaques de qui est pris, au sujet de cette même pensée, en flagrant délit d'*ignorance* – ou de « présentation » pour le moins *tendancieuse* des « pièces à charge » (souvent fausses ou falsifiées) seules retenues dans un « mauvais procès ». Est-il juste de décréter « *heideggeriens radicaux* » (pourquoi ne pas aller jusqu'à oser les qualifier de dangereux « fondamentalistes », d'« extrémistes heideggeriens », ou même, pourquoi pas, par les temps qui courent... de « terroristes heideggeriens », pendant que nous y sommes ?) –, est-il juste de désigner ainsi comme « suspects » *ceux qui*, connaissant pertinemment *l'intégralité* des textes de Heidegger dont M. Faye prétend pouvoir parler en maître incontesté (mais, de préférence, devant qui ne les connaît justement pas !), *exigent simplement que ces textes soient correctement « lus », « interprétés »* et *« critiqués » comme ils méritent de l'être*, c'est-à-dire *intégralement lus*, dans leur *sens véritable*, et non *défigurés* au moyen de procédés répréhensibles (traductions faussées, citations tronquées, contextes déplacés, rapprochements arbitraires ou saugrenus, affirmations gratuites, allégations improbables, dénis de lecture, calomnies, etc.), procédés tout ensemble *dépourvus de toute valeur « scientifique »*, manifestement *déloyaux*, voire effectivement *diffamatoires* ?

Étrange conception de la « critique philosophique » que celle où il devrait être *interdit* à ceux qui en ont la *compétence* et les *moyens* (dûment acquis au prix d'études patientes et approfondies des textes)

d’intervenir dans un « débat intellectuel » en *démontrant*, *arguments* et *textes* en main, le caractère fallacieux et infondé d’« attaques » qui *défigurent* une pensée et la rendent *méconnaissable.*

Qui, s’agissant de Wittgenstein, de Kant ou de Platon, voire de mythologie grecque, ne se verrait pas reconnaître le droit de publier son désaccord avec un ouvrage qui *ferait tout simplement fi* des textes, et dont les prétendues « méthodes » feraient manifestement *injure* à l’intelligence de son objet ? Parlerait-on alors de « wittgensteiniens radicaux », de « kantiens sourcilleux », ou de « platoniciens ombrageux », de « mythologues intransigeants » ? Mais, s’agissant *de Heidegger*, tout semble se passer comme si *quiconque*, même (et surtout) *sans compétence* particulièrement avérée concernant une pensée difficile et aux enjeux redoutablement importants –, *comme si quiconque pouvait impunément statuer à la légère – à condition de le condamner sans réserve*, au mépris de la lettre et de l’esprit des textes et de la moindre trace de probité philologique. S'agissant de Heidegger, *tout serait désormais permis* dans l’ordre de la calomnie, du lynchage médiatique et de la défiguration. Tout comme dans le cas de l’archaïque institution d’exclusion de l’*« homo sacer* [148] », la seule chose *interdite* à son égard serait de « prendre sa défense ». Et le mieux serait même alors tout simplement de parvenir à *interdire* de le lire et de l’étudier, textes en main. D’où une *volonté de « censure dogmatique »* – exemptée, qui plus est, de toute « formalité » – et proprement sans précédents récents à notre époque. Au point même que l’*ignorance crasse* de la pensée de Heidegger semble être en passe de devenir *un meilleur titre* à l’accès au droit d’en parler en (petits) maîtres (éventuellement du haut d’une chaire), que ne saurait l’être une *compétence bien attestée*, toujours évidemment *suspecte* de « sympathies coupables » à l’égard de « la pensée du maître ». Qui *connaît le moins* les textes et la pensée de Heidegger semble avoir aujourd’hui la plus grande compétence à en parler en « maître », avec toutes les garanties d’« objectivité » afférentes à l’« *absence de pensée* » : cette caution de la « bien-pensance ». Rien n’arrêtera à cet égard le règne de la *suspicion.* La moindre *velléité* de *critique* à l’égard de qui appelle ouvertement à *la mise à l’Index* de l’œuvre de Heidegger (sans en avoir, bien sûr, compris un traître mot)

passe pour de la « diffamation ». L'« on » ne reculera, à l'égard de quiconque osera argumenter *en faveur* de la pensée de Heidegger, devant aucune sorte de *diffamation* : fût-ce même, par exemple, à la manière de Philippe Lacoue-Labarthe dans *Le Magazine littéraire*, qui s'aventure à qualifier, contre toute vérité historique et toute humaine vraisemblance (mais aussi contre toute prudence...), de « *négationnistes et fascisants* » *(sic !)* ceux qu'il se permet d'appeler « les "passeurs" autoproclamés de Heidegger en France[149] ». Nous sommes ici à l'extrême bord du précipice : aux abords d'une *dérive* qu'il faut bien appeler *totalitaire* de la *police de la pensée.* Laquelle nous donne à méditer à nouveau (n'en déplaise aux « censeurs autoproclamés de Heidegger en France ») la sinistre *menace totalitaire* que stigmatisait froidement l'aphorisme de Karl Kraus :

> *Que le premier qui a quelque chose à dire s'avance, et – se taise !*1

La victime idéale de nos « nouveaux Inquisiteurs », c'est naturellement celle *qui ne se défendrait même plus* – celle dont, une fois qu'elle aurait été désignée, marquée des « signes d'infamie » émanant des plus hautes « instances dogmatiques » de l'époque (les médias), nul n'oserait même plus (y fût-il « commis d'office ») prendre sa défense. La condamnation serait alors, n'en doutons pas, plus assurée – et sans appel. Malheur à qui prendrait sur soi de « faire obstacle à l'Inquisition[150] » ! – Mais quel genre de « procès » serait-ce là ? La sorte de « mise à mort » symbolique qu'il faudrait se résigner à y subir, celle de la victime silencieuse et finalement consentante, ne ressemblerait-elle pas à celle d'un certain Joseph K., à la dernière phrase d'un livre qui en dit très long sur notre temps : « "Comme un chien !", dit-il, et c'était comme si la honte dût lui survivre[151]. »

Mais voilà que certains « heideggeriens radicaux » (de véritables « irréductibles », des « enragés », n'en doutons pas !) refusent de se laisser ainsi « assassiner » en silence – fût-ce de manière symbolique. Voilà – tout simplement – que certains se rebiffent et font les « francs-tireurs ». Quelle insolence impardonnable à l'égard des « instances médiatiques »

– et des nouveaux « mandarins », voire des nouveaux « *ayatollahs* » (!), qui ne manquent pas de « graviter », déjà, en dépit (à moins que ce ne soit à la faveur) d'une certaine « légèreté », dans leur puissante « sphère d'attraction », apparemment irrésistible.

Il est plutôt d'usage qu'une « pétition », dûment lancée par des intellectuels, vise *à réparer l'injustice manifeste* que subissent les *victimes* d'une exaction ou d'un abus. – Mais voilà qu'on entreprend maintenant de faire comme si la principale *victime*, en cette affaire, ce n'était pas d'abord *la pensée de Heidegger (avec tous les « enjeux de vérité » dont elle est porteuse)*, et, accessoirement, *la liberté* d'*engagement philosophique* de ceux qui auraient encore l'impudence de la défendre, de l'enseigner, ou du moins de l'étudier (avant qu'on ne le leur interdise...). Comme si, donc, par une sorte d'étrange *inversion des griefs*, la « victime » de l'injustice, en cette affaire, n'était autre que le malheureux « *auteur* » de ce tissu de calomnies et de malversations intellectuelles (à caractère gravement diffamatoire) qu'est l'ouvrage d'Emmanuel Faye. Nos « intellectuels » volent donc au secours, *non pas de Heidegger* (dont la pensée subit, en cette affaire, une injustice flagrante), non pas de la liberté (menacée) d'étudier et de lire ouvertement l'œuvre de Heidegger, mais au secours... « du "Heidegger" d'Emmanuel Faye » ! Lequel bénéficie pourtant, et jusqu'à la caricature, du soutien *massif* des médias et d'une *écrasante* série d'opérations promotionnelles : recensions serviles (pour le moins dépourvues de toute velléité d'esprit critique), émissions de radio outrageusement laudatives, séances de signatures et « débats » organisés dans des librairies parisiennes, conférences et invitations à des « présentations » (sans « contreparties » ni « droit de réponse » d'aucune sorte) dans divers « séminaires » et autres « institutions culturelles » complaisantes... Jusqu'à l'inénarrable « réunion » du 14 mai 2005, organisée « en Sorbonne » (cela ne s'invente pas) à l'appel de l'Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public, et qui appelait à un *débat de fond* « sur la réalité des fondements de l'œuvre de Heidegger et son statut dans l'enseignement philosophique actuel » *(sic !)*. Le programme de cette mémorable séance, consacrée à une longue « présentation de son livre » par Emmanuel Faye en personne, en assénait purement et simplement les

« thèses » comme autant d'acquis et de découvertes incontestables de « la recherche », allant même jusqu'à affirmer (et sur le même ton d'« objectivité ») que « Heidegger, loin d'enrichir la philosophie, s'est employé à détruire à travers elle toute pensée, toute humanité»[152] – *(sic !)*. Étrange « débat de fond », lequel tourna d'ailleurs à sa propre caricature involontaire, et où quelques « heideggeriens » isolés, qui, une fois le « débat » ouvert, *osaient* (devant un auditoire tout acquis à la cause des censeurs) soulever quelques « objections » (majeures, il est vrai...) adressées à l'auteur du « "Heidegger" d'Emmanuel Faye » (c'est-à-dire à... *Emmanuel* Faye !), se virent (ce fut mon cas) tout simplement priés (mais par M. *Jean-Pierre* Faye en personne) *de se taire* !

Mais voilà que, devant ce déferlement de surenchère médiatique, une poignée d'« irréductibles », de « francs-tireurs » résolument non alignés, bref : de « *heideggeriens radicaux* » (les « hérétiques » désignés, on l'aura compris, et de là viendrait naturellement tout le mal...) se permettraient de commencer à « jeter le discrédit » sur « l'ouvrage », pourtant publiquement *encensé*, d'Emmanuel Faye – et cela « *par tous les moyens, y compris des attaques diffamatoires contre l'auteur diffusées sur Internet* » *(sic !).*

C'est vraiment le monde à l'envers ! – Car pour ceux qui, connaissant pertinemment les textes et l'œuvre entier de Heidegger, prennent l'ouvrage d'Emmanuel Faye *en flagrant délit* de *falsification* et de *défiguration* éhontées (pratiquement à toutes les pages) –, les seuls « moyens » de *résistance au « lynchage médiatique » organisé* sont, dans l'urgence (et en attendant mieux !), *ceux qui leur restent...*, une fois que leur a été systématiquement et obstinément *refusé* par ailleurs tout commencement de « droit de réponse ». Quant à l'accusation d'« attaques », prétendument « diffamatoires », « diffusées sur Internet » *(sic !)* –, nous avouons ne pas bien voir ce qu'il y aurait de « diffamatoire » à *exercer les droits de la critique philosophique*, et à montrer « que le roi est nu » alors même que... « le roi est nu » – et que... « la montagne accouche d'une souris ». Car ce n'est nullement recourir à « des attaques diffa-matoires contre l'auteur » <*sc.* contre E. Faye> que de montrer, textes en main, par exemple, que, lorsqu'il évoque *expressément*, dans les *Conférences de Brême*, « *l'extermination d'êtres humains* », « *par*

centaines de milliers », « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* », Heidegger (il convient de lui en donner formellement acte) *n'est nullement « négationniste » (!)* –, contrairement à ce que soutient pourtant le livre d'Emmanuel Faye, contre toute évidence, et donc, quant à lui, à propos de questions aussi graves, de manière bel et bien *diffamatoire.* Car prétendre, contre l'évidence même des textes, que Heidegger aurait « nié la mort même des victimes » de l'extermination nazie *(sic !)* –, alors même que Heidegger *en stigmatise justement l'abomination sans mesure*, en des termes très forts, évoquant la « *liquidation* » des victimes, traitées « *en masse* » – « *par centaines de milliers* » et comme à l'abattoir –, « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* », et soulignant expressément que, par là même, les victimes de l'« extermination de l'homme par l'homme », impitoyablement « massacrées », ont été « *privées de leur propre mort* », c'est-à-dire d'une « mort » qui en soit véritablement une : qui soit celle de véritables êtres humains –; prétendre « lire » dans de tels textes, et par là dans tout Heidegger, un « *négationnisme* » qui ne serait autre que la quintessence de « la doctrine nazie » –; prétendre que, par là, Heidegger « *nierait l'humanité même des victimes* » *(sic !)* –, alors même que Heidegger *montre* tout au contraire comment *cette « humanité » même* a été – *très réellement* – *« niée »*, et même atrocement « *anéantie* », par l'abomination du système concentrationnaire et la mise en œuvre concertée de l'« *extermination d'êtres humains* » – et cela, il le précise bien, « *dans des chambres à gaz et des camps d'extermination* » –; prétendre, encore une fois, « lire » dans de tels textes un quelconque « *négationnisme* » de Heidegger, c'est là, décidément, de la part de l'ouvrage d'Emmanuel Faye, faire preuve d'*une volonté de calomnie et de diffamation caractérisée* ; ou alors d'un *aveuglement fanatique* presque encore plus préoccupant... C'est en tout cas là, de sa part, prendre *ses désirs* pour des réalités (c'est-à-dire aussi pour des arguments) – et prétendre *les imposer au public* « par tous les moyens », en ne tablant jamais, pour le succès de l'entreprise, que sur l'*ignorance supposée* et (complaisamment) *entretenue* dudit « public ». Mais il est vrai qu'en ces matières, *faire fond sur l'ignorance* n'est jamais un mauvais placement : « c'est le fonds qui manque le moins ».

Que des « intellectuels » s'y laissent eux-mêmes prendre, au point de pouvoir affirmer – sous forme de « pétition » – la haute opinion qu'ils se font de la « méthode » et des procédures d'« enquête » (« historiques » et « scientifiques » !) du livre d'Emmanuel Faye (devant lesquelles ils s'émerveillent...), voilà qui est plus *inquiétant*, notamment eu égard à ce qui leur paraît être « *les nouveaux éléments de la recherche scientifique apportés par ce livre* » : on se demande bien lesquels ? !... Voilà qui jette un doute sur ce que pourraient être les *critères* de « scientificité » de tels experts... Autre chose est la « science » – autre chose est *l'idéologie de* « la science » (et qui n'y met même plus les formes). Que la prétendue « scientificité » des recherches d'Emmanuel Faye puisse trouver grâce aux yeux d'« intellectuels » supposés devoir en être les garants, voilà qui n'augure pas bien, en tout cas, du *discernement* dont ils devraient faire preuve, en tant que « clercs », *quant à la limite de leurs véritables « compétences » respectives*, notamment à propos d'une œuvre (et d'une pensée) aussi complexe que celle de Heidegger. Lesdites « compétences », celles qui doivent leur être reconnues dans les domaines divers qui sont les leurs, *leur donnent-elles le droit de juger abruptement de tout*, lorsqu'ils s'aventurent dans une *dimension* – en l'occurrence : celle de la pensée et de l'œuvre de Heidegger – qu'ils ont visiblement peu fréquentée et qui (à en juger par le peu qu'ils en disent) ne leur est manifestement pas familière ? L'*estime* même et le *respect* que, dans la limite de leur compétence avérée, nous pouvions avoir pour l'œuvre propre de plusieurs de ces intellectuels (« mais que diable aussi allaient-ils faire en cette galère ?… »), ou pour les (bonnes) causes qu'ils ont une vocation décisive à défendre (et nous pensons ici, tout particulièrement, à la cause que défend, exemplairement, quant à lui, dans son ordre, un Serge Klarsfeld), cette *estime* même (aujourd'hui, il est vrai, quelque peu entamée) *nous fait un devoir* de les engager à accepter de *prendre mieux la mesure des limites de leur compétence* (ce qui est tout ensemble une exigence *éthique* et *scientifique*). « La chose la plus difficile en philosophie », disait Ludwig Wittgenstein, « c'est de ne pas en dire plus qu'on n'en sait. » Cela pourrait valoir aussi de quelques autres « sciences humaines »...

Alors que la plupart des intellectuels qui se respectent se sentiraient tenus d'observer les plus grandes *précautions* (prudence est mère de la décence...) *avant* de se risquer à parler trop à la légère de la « *théorie de la relativité* » d'Einstein, ou des principes fondamentaux de la « *physique quantique* », ou bien encore de l'« *Harmonielehre* » de Schönberg, voire des « *concepts fondamentaux de la psychanalyse* » tels que les a donnés à entendre Jacques Lacan (encore que...) –, il semble, tout au contraire, que chacun se sente « autorisé », de nos jours (sans avoir à produire les titres supposés au nom desquels il pourrait bien avoir à en parler), à *toiser* et *tancer*, sans la moindre retenue, *l'œuvre et la pensée de Heidegger.* – Encore faudrait-il être sûr d'avoir compris *de quoi il « s'y agit »* ! Comme s'il ne s'agissait pas là d'une œuvre au moins aussi complexe de l'extrême modernité, tant par sa conceptualité (et par la subtilité de ses procédures) que surtout par la « *révolution de pensée* » sans précédents qu'elle introduit, eu égard aux habitudes invétérées qui demeurent celles des « modes de pensée et de représentation » (notamment « techniques » et « scientifiques ») établis et usités à l'intérieur de la « métaphysique occidentale », une fois celle-ci « entrée dans sa fin ». À quoi viennent s'ajouter les difficultés inhérentes à la puissante « *mutation langagière* » introduite par Heidegger, laquelle suppose une sensibilité aux inflexions les plus subtiles de la langue de la pensée, notamment de la *langue allemande* (généralement mal connue, en France comme dans le monde anglo-saxon). À quoi s'ajoutent encore les *extrêmes exigences* requises pour la lecture de Heidegger, en matière de *connaissance*, approfondie et de première main, de l'ensemble *des textes* sédimentés au cours de la longue tradition de l'« histoire de la métaphysique occidentale ». Ces exigences extrêmes devraient inciter les « intellectuels » à plus de *prudence* et de *retenue* (et peut-être même à plus de *décence*) *dans l'examen critique de leurs propres compétences supposées à parler souverainement de ces choses* (beaucoup plus subtiles et déliées qu'on ne croit). La *nouvelle « dimension »*, celle de la « *topologie de l'Être* » – extrêmement mouvementée, qui plus est, au fil des remous de toute une « histoire de l'Être –, cette *tout autre* « dimension » à laquelle introduit le chemin de pensée de Heidegger, pourrait bien exiger de nous la *modestie* de tout *un « autre commencement de penser »* ; dont beaucoup de nos contemporains (sans doute trop pressés d'ouvrir, avant le temps, l'«

après-Heidegger » qu'ils croient favorable à leurs entreprises) n'ont manifestement pas encore commencé de prendre la mesure.

Prétendre que le livre d'Emmanuel Faye « *revient sur l'engagement partisan du penseur dans la politique hitlérienne* » peut, à la condition de nuances indispensables, ne pas donner lieu à contestation majeure ; admettons-le. À la condition toutefois de préciser que l'auteur n'apporte, à cette occasion, *aucun élément nouveau d'enquête*, et qu'il s'y agit bien plutôt de l'« *instruction d'un procès* » qui a été menée exclusivement « *à charge* ». Mais affirmer qu'il « *met en lumière de manière précise, documentée et argumentée, le lien profond entre l'œuvre de Heidegger et la doctrine nazie* », *cela est faux* – décidément – et doit être précisément *contesté*.

C'est *faux*: 1° parce qu'*il n'y a pas*, décidément, au vu des textes et du sens de l'œuvre de Heidegger, « entre l'œuvre de Heidegger et la doctrine nazie », le « *lien profond* » qu'Emmanuel Faye veut à toute force y voir (quitte à l'y introduire de force et comme sous l'empire d'une sorte d'étrange obsession). La pensée de Heidegger semble bien, tout au contraire, à qui l'étudie sérieusement et intégralement, s'être efforcée de *faire face* (au risque d'une regrettable compromission, momentanée, qu'il ne s'agit nullement de minimiser) –, de *faire face*, donc, avec tous les moyens de la pensée et d'un enseignement constamment dispensé « en pays dominé », au « *danger* » – monstrueux – qu'il n'aura cessé de dévisager : le déferlement du « nihilisme achevé », devenu « planétaire », celui de « la métaphysique de la volonté de puissance à son comble » –, et dont l'idéologie du « national-socialisme » a constitué, en notre temps, selon Heidegger, la manifestation réelle la plus abominable. – Mais de cette « *confrontation* » du penseur « avec » le nazisme, c'est-à-dire *contre lui* (le voilà peut-être, le véritable « lien profond »), M. Faye et ses amis ne veulent précisément rien savoir, et cela parce qu'ils veulent en *ignorer* le sens.

Et c'est encore *faux* : 2° parce que l'« enquête » d'Emmanuel Faye, dans sa partialité systématique, *ne procède nullement* « de manière précise, documentée et argumentée »: elle *affecte*, purement et simplement, de procéder de cette manière (parfois même aux limites de la caricature involontaire des « usages savants »)[153] ; et il est assez

inquiétant de constater que nombre d'« intellectuels » de bon renom (moins « savants », c'est à croire, qu'il ne l'aurait paru, ou bien encore faute d'avoir pris le temps d'y regarder de près) *ne semblent pas s'être encore aperçus de la supercherie.* C'est le *droit le plus strict* – c'est même le *devoir* le plus strict – de ceux qui croient pouvoir le montrer en détail et dans l'ensemble, que de *révéler l'étendue de la supercherie* (à charge pour eux de le faire dans tels ouvrages réfutatifs qu'il leur sera peut-être encore « loisible », sait-on jamais, de publier, dans l'imminence de la « censure académique » à venir) ; c'est le *droit le plus strict*, mais aussi le *devoir* de ceux que l'on tente de rendre « suspects » en les faisant passer (par voie de presse) pour des « heideggeriens radicaux » (ou pire encore...), que d'*entreprendre de le montrer* et *de mettre en garde le « public »* contre les *calomnies* et les *diffamations* que l'on cherche à lui imposer dans une *volonté de censure* et un *climat « d'Inquisition »* sans précédents (du moins sans précédents récents).

« Nous pensons » – ajoutent les pétitionnaires – « *que la recherche critique portant sur Heidegger dans son rapport au nazisme doit se poursuivre et s'approfondir.* » – À la bonne heure ! Nous sommes quelques-uns à souhaiter la même chose ! Mais *dans une tout autre attente* : avec le sentiment, fondé sur la prise en compte de l'*intégralité* des documents, des témoignages accessibles et sur *la lecture intégrale* de l'*œuvre* déjà publiée – notamment celle *des nombreux ouvrages de Heidegger encore largement ignorés du public francophone*, mais déjà *dûment publiés*, et dont Emmanuel Faye et quelques autres *s'obstinent à ne pas tenir compte* (ou à ne les citer que de manière tronquée et falsifiée, en espérant que personne, du moins en France, ne sera en état de s'en apercevoir) –, avec le sentiment, donc – sérieusement fondé sur une étude précise et une pratique de longue haleine de l'*intégralité* de l'œuvre *parue* et *à paraître* –, que les « conclusions » qui résulteront de l'approfondissement de la « recherche critique » concernant ces questions *tourneront tout autrement* que ne s'y attendent (et que ne l'espèrent) les détracteurs acharnés de Heidegger.

La « *recherche critique portant sur Heidegger dans son rapport au nazisme* », pour reprendre ici la formule à laquelle nos pétitionnaires voudraient bien pouvoir *réduire* et cantonner les « études

heideggeriennes », ne saurait se développer sainement de manière purement « idéologique », en prétendant pouvoir faire l'économie de la recherche « *fondamentale* », c'est-à-dire « *philosophique* », laquelle doit avant tout porter *sur le sens même de l'œuvre de pensée* de Heidegger. Le « rapport de Heidegger au nazisme » en ressortira éclairé comme jamais encore – mais pas de la façon dont « certains intellectuels » semblent avoir déjà quelque peu « préjugé », pour le moins ! Pour une telle approche du « rapport » – qui est de « *confrontation* » – de la pensée de Heidegger avec le « national-socialisme », et de son « *ex-plication* », de son « *Auseinander-setzung* » avec lui, il faudra nécessairement qu'il soit à tout le moins *fait droit* à l'interprétation authentiquement *heideggerienne* (et non point « fayéenne » !) de « *l'histoire de la métaphysique occidentale* » dans son ensemble, ainsi que de l'« *inflexion* » de celle-ci dans le sens d'une « métaphysique *de la volonté de puissance* », avec pour accomplissement le « *nihilisme* » et l'« *aître de la technique planétaire* » (et tout ce qu'ils peuvent impliquer de « mobilisation totale de l'homme et de l'étant »). Il faudra donc que *la possibilité même du « monstrueux »* – comme toute la pensée de Heidegger s'efforce depuis longtemps de *nous en avertir – se fasse jour* au point de se laisser enfin clairement discerner *au cœur même de « la métaphysique occidentale »*. Autant dire que MM. Faye et leurs amis nous semblent encore *très* éloignés (à des années-lumière) de pouvoir rien en soupçonner...

La « *recherche critique* » n'est justement pas, selon nous, ce à quoi ressortit l'actuel déchaînement (et le « fanatisme ») d'une « chasse aux sorcières » qui prétend se draper dans les plis de la « moralité » et des bons sentiments liés au « devoir de mémoire » –, mais dont les « moyens » et les « procédures », faute d'être déjà ouvertement ceux d'une « Inquisition » institutionnelle, sont tout de même d'ores et déjà ceux de l'*intimidation « idéologique » médiatiquement assistée*, de la « volonté de censure » caractérisée, et d'une *idéologie* de l'« hygiène culturelle » afférente à une *police de la pensée*. Laquelle ne s'exerce d'ailleurs, qui plus est, qu'à partir d'une « bien-pensance » qui, le plus souvent, paraît devoir confiner à l'*absence de pensée*. Accuser des « heideggeriens radicaux » de « jeter le discrédit » sur l'ouvrage d'Emmanuel Faye, alors

que celui-ci ne se prive pas, lui, à longueur de page, de « *jeter le discrédit* » sur l'œuvre de Heidegger (et de proposer d'*en interdire l'étude*, l'*enseignement* et la *diffusion*, voire d'*en suspendre l'édition* !), cela a tout de même quelque chose d'assez désarmant... Pas assez, toutefois, pour incliner les derniers « francs-tireurs » à rendre les armes !

Encore faudrait-il s'entendre sur les diverses manières de « jeter le discrédit » sur un livre. Cela peut être le fait de la *calomnie* et de la *défiguration* d'une œuvre : et il semble que cela doive être « autorisé » et même *publiquement encouragé* par nos « intellectuels » de référence, pourvu que ce traitement inique soit réservé au seul Heidegger. Mais cela pourrait tout de même aussi être le fait d'une « *réfutation* » en bonne et due forme. Car il faut tout de même bien s'attendre, lorsqu'on recourt au genre de procédés « obliques » auxquels recourt systématiquement l'ouvrage tendancieux d'Emmanuel Faye, à essuyer quelques « *critiques* ». En imputer l'acuité et la détermination à l'« extrémisme » supposé d'une poignée de « heideggeriens radicaux », c'est tout simplement faire preuve de mauvaise foi. Et *mettre au grand jour*, par réfutations et arguments, les *calomnies*, *diffamations* et autres *malversations* intellectuelles auxquelles se livre systématiquement un ouvrage –, *cela ne ressortit nullement à la « diffamation »* : c'est bien plutôt administrer *la juste sanction* à laquelle toute « *diffamation* » s'expose, en tant que telle. La *sanction immanente* de la « diffamation », c'est l'« *infamie* » : c'est le risque qu'elle court de sa propre « révélation », celui *de la mise au jour de la « calomnie »*. Il y a là une véritable « loi de l'Être » – sur quoi la pensée peut faire fond.

C'est aussi cela, la « recherche critique ». Mais M. Faye ne supporterait-il pas « la critique » ? Craindrait-il, au fond, la *réfutation* ? Faudrait-il donc l'en exempter ? Quel crime de lèse-majesté y aurait-il donc à *lui remontrer* que certains de *ses* lecteurs sont aussi parfois *des lecteurs avertis de l'œuvre de Heidegger* – et qu'il prennent alors M. Faye *en flagrant délit* de contresens monumentaux, voire de falsification, et de calomnie pure et simple ? *C'est très précisément ce qui se produit en ce moment même*, au fur et à mesure que certains de ces « lecteurs avertis » de Heidegger, attirés par le « bruit » médiatique fait autour du livre de M. Faye, y découvrent « le pot aux roses ». Le temps des «

lecteurs » de circonstance et des « promoteurs » complaisants semble désormais lui être compté : les pires ennemis que puisse désormais se faire le livre de M. Faye ne sont autres que *ceux qui le liront vraiment*, en connaissance de cause. Voici venir le temps des « suffisants lecteurs », de ceux qu'un Montaigne pouvait se permettre de *souhaiter* à « son livre ». Mais ils seront au « livre » de M. Faye (tant il y a « livres » et *livres*...) *sa véritable et immanente condamnation.* Cela devrait-il lui être *épargné* du seul fait de l'intervention d'une prestigieuse coalition d'intellectuels qui, prenant leurs désirs pour des réalités, souhaiteraient manifestement (« pour la bonne cause », cela va sans dire, et « pour la morale de l'histoire » : pour la « morale » de *leur* « histoire ») que les accusations et les condamnations brandies par M. Faye dussent désormais faire figure de « vérités révélées » –; et cela au point de signer aveuglément *en sa faveur* une « pétition » (qu'ils espèrent bien dissuasive) à l'encontre des quelques rares « francs-tireurs » qui osent encore lui opposer une véritable *résistance* (à terme : dangereuse pour lui, il est vrai) ? Une « pétition » n'est certes *pas encore* une démonstration philosophique –, mais on sent bien que pour certains, cela devrait pouvoir, à terme, *en tenir avantageusement lieu.* Il leur faudrait pouvoir dorénavant (afin de pouvoir continuer à philosopher « à l'estomac »), comme on gouverne « par ordonnances », « philosopher *par pétitions* ». La « pétition » est peut-être déjà en train de se muer en une sorte d'« acte souverain » de décision et d'« instauration dogmatique ». En attendant, il ne nous est possible d'y lire qu'une forme inquiétante et abusive d'*appel à l'« argument d'autorité »*. Lequel pourrait bien *révéler* – à son propre *insu* ? – un inquiétant *manque d'« arguments » à opposer sur le fond*... à Heidegger. Par quoi se trouve *signé* – comme un aveu – tout *le sens* de ces « déchaînements médiatiques », qui (faute de mieux : faute d'« œuvres », sans doute) nous tiennent périodiquement lieu, en France, d'« événements de pensée ». Ce sens, c'est celui d'un pur *conflit d'« instances dogmatiques »* : il ne s'y agit pas tant « de la vérité » que de ce qui devra dorénavant *en tenir lieu*, c'est-à-dire « *être tenu-pour-vrai* ». Conflit qui en dit pourtant long sur ce qu'il en est, de nos jours encore, chez nos « lettrés », prétendument « émancipés » de tout semblant d'« ordre dogmatique » –, de ce que Pierre Legendre a pu nommer naguère, en véritable expert en la matière : « *l'amour du censeur* [154] ».

Résister à l'oppression d'un véritable « lynchage médiatique » est sans doute en passe de *re*devenir un « crime » ou un « délit ». S'employant à cette *révision* du « droit naturel », certains « intellectuels » semblent bien avoir entrepris d'y travailler activement. *Se défendre* contre une campagne de diffamation médiatiquement orchestrée, visant à la *défiguration*, à la *censure* et même à la *mise à l'Index* d'une pensée –, voilà que cela seul apparaît déjà comme répréhensible et comme moralement insupportable à « un certain nombre d'intellectuels », qui en prennent prétexte pour lancer une pétition – *non pas contre* ladite campagne médiatique (laquelle, il n'y a guère, eût encore mérité la qualification de « scélérate »), mais bien *pour qu'elle puisse suivre son cours* sans rencontrer l'obstacle d'une « *résistance* » indue de la part de ceux-là mêmes qui en sont les « victimes » toutes désignées. Il ne s'agit donc ici au fond, dans l'*ameutement à « hurler »* ainsi de toutes parts « *avec les loups* », que *de protester contre la constitution de toute instance de « résistance » résiduelle au « lynchage médiatique »*. Bel exemple de la manière dont les « personnalités » en question conçoivent désormais ce que devra dorénavant être leur fonction d'« intellectuels organiques », dans le façonnement de l'opinion publique propre aux « sociétés post-modernes » et au « Nouvel Ordre Mondial ».

Le seul fait d'oser élever une *critique de fond* – en ce cas, il est vrai : *majeure* et *destructrice* – contre un ouvrage systématiquement tendancieux, et qui appelle ouvertement, sous de faux prétextes, *à purger « les bibliothèques » de tout ou partie de l'œuvre de l'un des penseurs majeurs de l'époque, essentiel à l'intelligence de notre temps* –, le seul fait, donc, d'oser élever une *critique* argumentée *contre* un tel « ouvrage » leur apparaît insupportable et donc « diffamatoire ». On croit rêver ! Le « mandarin », ou même plutôt l'« Inquisiteur » qui sommeille, semble devoir se réveiller dans l'« intellectuel » : sous la forme, somme toute assez inattendue de l'« *ayatollah* ». À quand la « *fatwa* » contre les derniers « irréductibles » au nouvel « ordre dogmatique »?

Car *depuis quand*, décidément, des « intellectuels » recourent-ils à une « pétition », recourant ainsi du même coup *au* « *principe d'autorité* » – et qui plus est : au principe de *leur propre* « autorité » proclamée –, afin d'*empêcher un ouvrage d'être soumis à la moindre critique* ? Depuis

quand un ouvrage qui se prétend « philosophique » et fondé sur une « investigation objective » *(sic !)*, cet ouvrage fût-il même déjà outrageusement *encensé* par les médias et les « instances dogmatiques » habituelles de l'époque –, depuis quand devrait-il être *maintenu à l'abri de la seule « critique » qui vaille* : celle d'*experts en la matière* (et qui se font fort d'apporter la preuve, formelle et argumentée, du bien-fondé de chacune de leurs critiques) ? Depuis quand ces « critiques » – auxquelles les « instances médiatiques » n'ont jamais daigné accorder le moindre « droit de réponse » à leurs assertions – devraient-elles se voir ainsi *interdites* par simple « pétition » (on n'ose dire par « pétition de principe ») ? Les sacro-saintes « instances médiatiques » ayant *décrété* un ouvrage « hautement recommandable » et même éventuellement « d'utilité publique » –, ayant donc aussi « condamné » *ipso facto*, sans y avoir la moindre « compétence » avérée, l'œuvre et la pensée même (le penseur y compris) que cet ouvrage prétend suffire à « condamner » au terme d'un « procès » inique –, convient-il aux experts (aux connaisseurs de la pensée de Heidegger, en l'occurrence) qui ont (comme c'est d'ores et déjà ici le cas) *pris l'ouvrage en flagrant délit* de *falsification*, et même, en l'occurrence, en flagrant délit de *défiguration diffamatoire*, et sur des questions *de la plus extrême gravité* (telles que l'« extermination de l'homme par l'homme ») –, leur convient-il avant tout, désormais, *de se taire* ? Convient-il aux experts en question (eussent-ils été préventivement déclarés « hérétiques » en leur qualité supposée de « heideggeriens radicaux ») de *n'offrir décemment aucune sorte de « résistance »*, et de *se taire respectueusement* – sous peine d'être eux-mêmes indûment accusés de « diffamation » (voire de sympathies « révisionnistes » ou « négationnistes ») ?

L'étrange « parti » pris, qui est d'ailleurs aussi le « parti pris » de nos « intellectuels » de référence, c'est très clairement *de refuser la parole aux experts en la matière*, de *leur interdire tout « droit de réponse »*, ce qui est aussi pour les « nouveaux Inquisiteurs » le meilleur moyen de *refuser de respecter*, dans leur accusation en ce genre de « mauvais procès », les « droits sacrés de la défense ». La « médiologie » même la plus récente pourra-t-elle jamais nous expliquer ce mystère ? Que des « heideggeriens radicaux » aient jugé bon de protester contre le « lynchage médiatique »

de la pensée de Heidegger, et qu'ils l'aient fait d'abord, dans l'urgence, en recourant à Internet – sans préjudice d'autres *modes de réfutation scientifique*, philologiquement et philosophiquement détaillés (dans des publications qui n'atteindront sans doute jamais le « grand public », mais seulement le « public savant », et heureusement aussi, peut-être, ces « lecteurs isolés » un peu partout disséminés) –, qu'ils aient donc eu « recours à Internet », sans préjudice, toutefois, d'autres *réfutations* auxquelles doit bien s'attendre l'auteur de l'immortel ouvrage qu'est censé être « le "Heidegger" d'Emmanuel Faye » –, cette simple *protestation* émanant de quelques-uns de ceux qui lisent sérieusement Heidegger et qui ont *« osé » protester ouvertement et publiquement* –, voilà ce qui paraît à quelques-uns de nos « intellectuels » de référence un précédent fâcheux, une manière d'insurrection contre l'« ordre dogmatique » dont ils entendent bien demeurer les « maîtres » (sans en mesurer les abysses) – bref : une sorte de crime de lèse-majesté. Quel meilleur moyen d'*intimidation* que de faire en sorte de rendre ces quelques audacieux *suspects* de sympathies « révisionnistes » – ou mieux encore : « négationnistes » ? « Mentez, mentez ! Il en restera toujours quelque chose ! » – Mais *la limite de l'insupportable* a cette fois été atteinte, et cela doit être fermement *signifié.*

Trop longtemps, les « heideggeriens » (qu'ils soient « radicaux » ou non) n'ont « pas eu le loisir » (et c'est un euphémisme !) ni peut-être le goût (c'est une autre question...) de « répondre » – immédiatement – aux attaques qui viennent périodiquement alimenter « la rumeur » et donner son charme discret à « la vie intellectuelle française »; tout « droit de réponse » leur est ordinairement, depuis longtemps, *refusé* dans les prétendus médias. Il semble donc acquis, aux yeux du « grand public », que les « heideggeriens » ne « répondent » jamais : qu'au fond, il n'ont peut-être même « rien à répondre ». S'ils « répondent », en effet, c'est toujours *plus tard* et *ailleurs*, dans des travaux *sur le fond*, souvent assez confidentiels et d'autre « style » : dans un style étrange, qui n'est pas exactement celui qui a cours, ni dans les journaux ni dans les institutions « académiques » habituelles. S'ils « répondent », c'est aussi par l'exemple de leur seul *enseignement* : car la plupart d'entre eux « enseignent » – loin de la publicité des médias, éventuellement aussi des «

universités » (et donc aussi du « grand public »). Mais voilà que certains d'entre eux (des « heideggeriens radicaux » !) feraient mine de sortir de leur « réserve » (voire de leurs « réserves indiennes ») habituelle(s), se mettraient à « répondre », à riposter en « francs-tireurs » et à détruire les « attaques » en prenant le « public » à témoin des « procédés » au piège desquels on entreprend de le tromper. Quelle insolence ! Nulle « diffamation », cependant, de *leur* part, à l'égard d'un « auteur » (Emmanuel Faye) *dont ils ont soigneusement lu et étudié le livre* (ils n'appellent, quant à eux, à aucun « *boycott* », à aucune « censure » ni à aucune « interdiction »), mais *dont (pour l'avoir lu, et bien lu, quant à eux) il contestent les méthodes*, l'esprit de *ressentiment* qui l'anime, mais aussi l'essentiel des *procédés et procédures* : les manipulations textuelles tendancieuses, les citations tronquées, détournées de leur véritable sens, voire les *calomnies* et *diffamations* pures et simples, l'instruction d'un « procès » *inique,* instruit *à la seule charge* de l'« accusé » et sans aucun égard aux « droits sacrés de la défense ». Car tout cela, ils le « critiquent », et le *critiqueront* – et, cela va sans dire, de la manière la plus impitoyable.

Qui publie doit s'attendre à être *critiqué* par qui le prend en flagrant délit d'*erreurs* ou de *falsifications* tendancieuses – *a fortiori :* de *calomnies avérées.* Il serait trop facile de prétendre *faire fond sur l'ignorance supposée du « grand public »,* pour espérer de *n'être jamais confondu.* Mais *retirer jusqu'au « droit de réponse et de critique »* à ceux dont on *pressent* enfin qu'ils ont capacité à confondre le faussaire ou le « faux savant », non seulement sur des points de détail, mais à toutes les pages, et sur des points aussi fondamentaux que décisifs : *sur l'intelligence même de « ce dont il s'agit » dans la pensée de Heidegger*, leur *contester* jusqu'au *droit imprescriptible* qui leur reste *de s'exprimer*, d'*exprimer publiquement* leur entier *désaccord* et leurs « critiques », voilà qui s'apparente à un véritable « abus de pouvoir », à une « manœuvre d'intimidation », à une « *volonté de censure* » déclarée : à l'exercice d'un véritable « *effet d'instance dogmatique* », aussi arbitraire qu'inqualifiable de la part d'« intellectuels » qui se respectent (et prétendent en tout cas « mériter le respect » en s'érigeant eux-mêmes, au

titre de pétitionnaires, en « dépositaires de la science » et en « parangons de moralité » supposés).

Aussi étrange que cela puisse paraître, il nous aura été donné de voir circuler, en notre temps, une « pétition », lancée (comme il se doit) par « un certain nombre d'intellectuels », mais : *en faveur de la force « actuellement » triomphante*. – À savoir : 1° *en faveur d'une entreprise de défiguration éhontée d'une grande pensée* (dont ils ne se sont pas même donné la peine de s'assurer qu'ils comprenaient les tenants et aboutissants) ; 2° *en faveur du muselage* (ou du moins de l'intimidation) *de la plus élémentaire liberté de la critique* ; 3° *en faveur* d'une *volonté de censure* et de *mise à l'Index* sans précédent dans l'histoire de la philosophie contemporaine ; 4° *en faveur*, enfin, *du déploiement de l'efficace incontestée de la toute-puissance des médias* et *des « instances dogmatiques »* (dont les médias relèvent encore, tout en les y absorbant subrepticement, en un étrange « processus d'*involution* » dont les effets massifs ne tarderont pas à se faire sentir dans la « société du spectacle »). – Tant semble devoir encore régner sur les esprits « l'empire » – si bien nommé, naguère, par Pierre Legendre – de « *l'amour du censeur* ».

La lutte que s'assignent habituellement « les intellectuels » – contre l'intolérance, l'ignorance et les préjugés – est une « lutte », et peut-être même une « guerre » de tous les instants, et qui – comme le « *Jihad* » correctement entendu – doit être menée *par chacun – sur soi-même, avec soi-même,* et avant tout *contre soi-même.* Il n'est jamais trop tard pour commencer de l'*apprendre* – fût-ce pour chacun *à ses propres dépens* ; du moins lorsque l'on s'aperçoit qu'on a suivi la pente de *sa* propre *intolérance* et de *ses* propres *préjugés*, c'est-à-dire aussi *celle de sa propre ignorance. L'apprendre à leurs dépens,* à l'occasion d'une « pétition » à laquelle ils ont, de manière sans doute inconsidérée, cru devoir attacher leurs noms, afin de tenter d'exercer dans le « paysage intellectuel français » quelque effet supplétif d'« intimidation dogmatique » (finalement assez aventureux) ; *apprendre à leurs propres dépens* la rigueur de cette inflexible loi, *c'est là sans doute ce dont « un certain nombre d'intellectuels » viennent de se donner l'occasion* : souhaitons *qu'il ne leur soit pas laissé le loisir de la manquer*. Ils saisiraient peut-

être alors *in extremis* l'occasion de racheter un tant soit peu, en faisant amende honorable, l'*occasion* qu'ils avaient perdue : celle *de se taire*.

À ce prix seulement de *silence gardé à bon escient*, au prix d'un certain retour *à la décence*, *d'autres ressources* de pensée vraie pourraient éventuellement lever, en un pays et paysage d'où la *pensée*, faute d'« œuvres » suffisamment méditées, semble bien s'être *retirée*. Jusqu'à sa laisse de plus basse mer. – Au lieu de se fermer, « comme des huîtres », à tout ce qui pourrait ressembler à *de la pensée*, « certains intellectuels » de ce pays feraient mieux d'accepter d'entendre – partout autour d'eux – l'immense mugissement de la mer : c'est-à-dire aussi ce qui s'y donne parfois à entendre comme les « silences de la mer »... Il leur faudrait alors prêter l'oreille à ce qu'enseigne – contre vents et marées et à qui veut l'entendre – l'œuvre (et la pensée) de Martin Heidegger. Mais il n'est assurément de pires « sourds » que ceux qui ne veulent rien entendre.

1 Emmanuel Faye, *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005. – Cet ouvrage aura été le premier ouvrage de philosophie en France à porter sur sa couverture l'emblème de l'autorité universitaire nazie (avec aigle et croix gammée réglementaires) qui marquait de son sceau tous les documents administratifs des universités sous le III^{e} Reich. Il ne faudrait pas, à notre sens, « introduire » plus avant cet usage « dans la philosophie ». Le précédent, quoi qu'il en soit, en revient incontestablement à M. Faye.

2 Cf. *Le Monde des Livres*, en date du vendredi 17 juin 2005, feuillet II, première colonne, dans la rubrique « L'édition française », et sous l'intitulé : « Une pétition en faveur du "Heidegger" d'Emmanuel Faye ».

3 Les noms des principaux signataires mentionnés dans *Le Monde des Livres* ne sont autres que les suivants : Henri Atlan, Jean Bollack, Jacques Bouveresse, Jacques Brunschwig, Francis Cohen, Georges-Arthur Goldschmidt, Raphaël Gross, Pierre Guénancia, Claude Imbert, André Jacob, Francis Kaplan, Serge Klarsfeld, Jean-Pierre Lefebvre, Jacques Leibowitch, Jean-Claude Margolin, Arno Münster, Frédéric Nef, Pascal Ory, Alain Rey, Jean-Louis Vieillard-Baron, Jean-Pierre Vernant, Paul Veyne, Pierre Vidal-Naquet, Richard Wolin. – Dans cette liste prestigieuse brille évidemment par son absence (et pour cause !...) le nom de quelque véritable connaisseur que ce puisse être de l'œuvre et de la pensée de Heidegger. – Dont acte !

4 Cf. Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.

5 Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, McMillan Publishing Co., 1952 ; *La persécution et l'art d'écrire*, trad. Olivier Sedeyn, Paris-Tel-Aviv, Éditions de l'éclat, 2003.

6 Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, *op. cit.*, p. 25.

7 *Ibid.*, p. 27.

8 *Ibid.*, pp. 28-29.

9 *Ibid.*, p. 27.

10 *Ibid., loc. cit.*

11 *Ibid., loc. cit.*

12 *Ibid.*, p. 25.

13 *Ibid., loc. cit.*

14 Au sens et à l'inspiration de Julien Gracq. – Cf. Julien Gracq, *Liberté grande*, Paris, José Corti, 1946.

15 Voir à ce sujet l'ouvrage (récemment réédité) d'un historien classique de la question : Henry Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, trad. Salomon Reinach, Paris, Robert Laffont, 2004 ; et naturellement aussi le *Montaillou, village occitan* d'Emmanuel Le Roy Ladurie (Paris, Gallimard, 1975). La compréhension précise de ce qu'est proprement une « *logique d'Inquisition* » – celle-ci fût-elle même comme ici réduite à ses méthodes les plus sommaires et les plus frustes, servies et compensées par la puissance des médias, ces nouvelles instances dogmatiques de l'extrême modernité – demeure toujours *de la plus extrême actualité* dans le combat et l'écriture philosophique. L'actuel déchaînement médiatique contre la pensée de Heidegger, avec tous les « effets d'instances dogmatiques » qui s'y font jour, en est la vivante preuve par le fait. Cela même sera – du moins est-il encore permis de l'espérer – l'un des « heureux effets » possibles du lamentable affaissement du débat intellectuel dont témoigne toute cette « affaire ».

16 Cf. Victor Klemperer, *L.T.I. – Notizbuch eines Philologen*, Halle, Max Niemeyer, 1957 (3e éd.) ; *LTI, la langue du IIIe Reich*, trad. E. Guillot, Paris, Albin Michel, 1996. Nous recommandons vivement la lecture de cet ouvrage : la « *Lingua Tertii Imperii* », dont l'auteur, en philologue clandestin, fait le relevé au jour le jour, n'est autre que celle-là même que Heidegger critique, et même parfois ridiculise, avec une ironie cinglante, dans ses cours ou dans les volumes d'Écrits scellés, par exemple dans les *Beiträge zur Philosophie* de 1936-1938. E. Faye et ses amis tentent au contraire (vainement) de nous persuader que la « LTI », contre toute évidence, ne serait autre que celle de Heidegger ! S'il arrive que Heidegger *emprunte* à ladite « LTI » tels ou tels syntagmes et autres locutions, c'est toujours pour trouver à y redire (explicitement, ou au moins implicitement). Si Heidegger a pu donner parfois le sentiment – au temps de son « Rectorat », ou éventuellement dans tel ou tel passage de ses Cours dispensés durant la période du IIIe Reich – de donner quelque peu dans le *pathos* alors afférent à certains thèmes de l'époque, mais le plus souvent pour y prendre ces thèmes comme *à contre-pied*, et toujours *à contre-courant* de l'idéologie « nationale-socialiste » –, qui peut affirmer qu'il ne s'agissait pas là, sinon toujours, du moins le plus souvent, de *déjouer la vigilance*, omniprésente (et jusque dans l'âme de nombre de ses auditeurs les plus attentifs), *de la censure totalitaire* ?

17 Cf. Jean-Pierre Faye, *Langages totalitaires*, Paris, Hermann, 1972.

18 Cf. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1933/1934, *in* Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, Francfort, Vittorio Klostermann, 2001, pp. 89 à 91. La « lecture » – caricaturalement aberrante – que prétend imposer de ces quelques pages l'ouvrage d'Emmanuel Faye (pp. 273-281) mériterait à elle seule toute une étude – que nous devons ici nous réserver de produire ailleurs et autrement –, tant les procédés y sont révélateurs de la singulière et massive *cécité* au sens et aux enjeux de toute la pensée de Heidegger.

19 Emmanuel Faye, « *Wie die Nazi-Ideologie in die Philosophie einzog* », aus dem Französischen von Uli Aumüller übersetzt, in *Die Zeit*, n° 34, 18 août 2005, p. 40.

20 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, *op. cit.*, p. 225.

21 Cf. Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, *op. cit.*, pp. 89-91. – Nous ne pouvons malheureusement pas ici nous attarder à lire effectivement ces quelques pages de Heidegger, qui démentent du tout au tout la « lecture » sinistre et aberrante que prétend en faire – à la hussarde, et même plutôt « à l'estomac » – M. Faye.

22 Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, *op. cit.*, p. 218.

23 Nous soulignons.

24 Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, *op. cit.*, p. 255.

25 *Ibid.*, *loc. cit.*

26 *Ibid.*, *loc. cit.*

27 Cf. Martin Heidegger, « *Ausgewählte Stücke aus den Manuskripten zum Schelling-Seminar, Sommersemester 1941* », *in* Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Max Niemeyer, 1971, p. 229.

28 Ainsi, tout récemment encore, dans l'hebdomadaire allemand *Die Zeit*, n° 34, 18 août 2005, p. 40.

29 Martin Heidegger, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, *Gesamtausgabe*, Bd. 48, Francfort, Vittorio Klostermann, 1986, p. 333.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

33 *Ibid.*

34 *Ibid*. (Nous soulignons.)

35 La plus élémentaire honnêteté intellectuelle (s'il pouvait encore s'agir de rien de tel dans la polémique actuelle...) aurait exigé que fût sérieusement documenté ce thème de la « suppression de la "Philosophie" » – « *die Abschaffung der "Philosophie"* » – qui a retenu à cette époque l'attention et la vigilance de Heidegger. Voir, par exemple : Martin Heidegger, « *Die Bedrohung der Wissenschaft* » (1937), in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1 : *Philosophie und Politik*, hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler, Francfort, Vittorio Klostermann, 1991, p. 27, où, sous l'intitulé : « *Die Abschaffung der "Philosophie"* », Heidegger consigne la remarque suivante : « La diminution du nombre de chaires, la suppression de postes pour les étudiants de philosophie confirmés : aucun dommage, immédiatement et tout à fait dans l'ordre des choses ; et depuis longtemps attendu. Mais que l'on veuille ainsi porter atteinte à la "Philosophie" elle-même, cela est dérisoire. Car la Philosophie ne se laisse pas supprimer [*Philosophie läßt sich nicht abschaffen*] : parce qu'elle ne se laisse pas non plus mettre en place [*anschaffen*] ; parce qu'elle n'est rien de ce que l'on pourrait "organiser", et donc pas non plus quelque chose dont on puisse organiser la disparition. » – Ce genre de remarques de la part de Heidegger, même si elles peuvent paraître scandaleusement inquiétantes à des enseignants sans aucun doute plus attachés à leurs perspectives de carrière qu'à la Philosophie elle-même, sont pourtant de nature à jeter sur l'attitude de Heidegger, à l'égard de ce genre de menaces institutionnelles, une *tout autre lumière* que celle que M. Faye n'est que trop disposé à pouvoir seulement imaginer. La haute idée que se fait

Heidegger de « la Philosophie » elle-même – et de sa capacité de résistance aux menaces (endémiques) de suppression de son enseignement institutionnel – ressort ici avec éclat.

36 Cf. Martin Heidegger, « *Überwindung der Metaphysik* », § XXVI, in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, pp. 87-88. – L'expression – « *die "Welt-Kriege"* », « les "guerres-monde" », est introduite à la page 88.

37 Martin Heidegger, « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* », in *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Francfort, Vittorio Klostermann, 1977, p. 218.

38 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 74, 15. an Hand der *Gesamtausgabe* durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen, Max Niemeyer, 1979, p. 384.

39 *Sein und Zeit*, § 74, *op. cit.*, pp. 384/385.

40 Cf. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, *op. cit.*, pp. 18, 276, 313, 315, *passim*.

41 *Ibid.*, p. 479.

42 *Ibid.*, p. 493. – Voir aussi, par exemple : Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie*, *Gesamtausgabe*, Bd. 45, Francfort, Vittorio Klostermann, 1984, p. 53, où Heidegger s'élève contre la « *Volkskunde* » et la « *Rassenkunde* ». Ou bien encore : « *Die Bedrohung der Wissenschaft* », in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1, *op. cit.*, pp. 5-27, *passim*. Etc.

43 *Ibid.*, p. 319.

44 Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1933/1934, *in* Martin Heidegger, *Sein und Wahrheit*, *Gesamtausgabe*, Bd. 36/37, Francfort, Vittorio Klostermann, 2001, p. 263.

45 Qu'on le veuille ou non, ces questions relatives au « sang » et au « sol » dans la détermination de l'appartenance à un « peuple », en cela même qu'elles tiennent à la question de la « lignée », aux « structures de la parenté » et à la construction de l'« identité personnelle » de chacun, à celle de la « génération » dans la perpétuation de l'entité qu'est censé devoir être le « peuple » – et *même si elles sont loin de devoir y suffire* (et Heidegger tient toujours à le souligner fortement) –, ces questions, si difficiles soient-elles à éclaircir, sont et demeurent autant de « questions immémoriales », et qui sont autant de questions « vitales ». Elles demeurent aujourd'hui encore en mal d'élucidation, en mal de ce que Hölderlin appelait de ses vœux comme quelque « *höhere Aufklärung* » : en mal de « plus hautes Lumières ». – Ce n'est assurément pas un bon signe de leur propre maturité, que la plupart des « intellectuels » de notre temps, plutôt que d'affronter la chose même, prennent devant ces *questions immémoriales* – qui remontent à « la nuit des temps » – l'air de vierges effarouchées à la révélation de leur premier flux menstruel.

46 Cette phrase de la conférence de 1935 sur « L'origine de l'œuvre d'art » n'a pas été retenue pour la version définitive du texte qui en a été publié par Heidegger en 1950 dans les *Holzwege*. Voir à ce sujet le livre de François Fédier, *Heidegger / Anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988, pp. 166-167.

47 Nous traduisons. – Le retrait de cette phrase atteste le sens bien précis qu'elle avait, aux yeux de Heidegger, au moment de la conférence : celui d'une mise au point qui, dans les circonstances aiguës de l'époque, lui semblait avoir (et pour cause) toute son indispensable utilité. Dans le passage correspondant de la version définitive, publiée bien après la fin de la guerre, et à propos de l'« œuvre d'art » qu'est « le temple grec », le maintien de cette phrase n'aurait pas eu la même pertinence. Nous y lisons néanmoins les phrases suivantes : « *Das Tempelwerk fügt erst und*

sammelt zugleich die Einheit jener Bahnen und Bezüge um sich, in denen Geburt und Tod, Unheil und Segen, Sieg und Schmach, Ausharren und Verfall – dem Menschenwesen die Gestalt seines Geschickes gewinnen. Die waltende Weite dieser offenen Bezüge ist die Welt dieses geschichtlichen Volkes. Aus ihr und in ihr kommt es erst auf sich selbst zum Vollbringen seiner Bestimmung zurück » (Martin Heidegger, « *Der Ursprung des Kunstwerkes* », Stuttgart, Philipp Reclam jun., 1960, p. 37 ; *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Francfort, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 27-28). – « Le temple est œuvre en ce que c'est lui qui tout ensemble ajointe et rassemble à l'entour l'unité des voies et des traits dans lesquels naissance et mort, malheur et bénédiction, victoire et déshonneur, endurance et déclin – gagnent à l'aître de l'être humain la figure de son destin. L'ampleur du règne qu'ouvrent ces traits, c'est le monde de ce peuple historial. C'est de lui et en lui seulement, que celui-ci revient sur lui-même en retour pour l'accomplissement de sa détermination. » – Où le « peuple » ne se définit à partir de rien d'autre que de l'« ouverture historiale » du « *monde* » (et, à travers lui, de la « *vérité de l'Être* »), tel qu'il (le « monde », mais aussi « *l'Être* ») « se met en œuvre » dans les « œuvres de l'art » (ainsi que dans l'« œuvre de langage », mentionnée dans la suite du texte) d'un « peuple historial » (ici : « le peuple grec »). Il n'est ici question ni de « race », ni de « sol », ni non plus de « sang ». (Sans d'ailleurs que pour autant la prise en considération de ces trois éléments doive être par principe entièrement et superstitieusement écartée, comme par une sorte de « phobie », de la compréhension de ce dont il s'agit dans l'appartenance des êtres humains à des « familles », à des « lignées » et à des « peuples », comme tous les penseurs grecs le savaient bien, et comme l'histoire humaine ne cesse, du reste, d'en apporter la preuve, parfois tragiquement, depuis la nuit des temps jusqu'à nos jours : cela, bien au contraire, mériterait d'être envisagé – et sérieusement pensé.)

48 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/1935, *Gesamtausgabe*, Bd. 39, Francfort, Vittorio Klostermann, 1980, p. 292.

49 Martin Heidegger, « *Die deutsche Universität* », Freiburger Vortrag (août 1934), in *Reden und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*, *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Francfort, Vittorio Klostermann, 2000 (pp. 285-307), p. 307. Tout le texte de cette conférence (qui s'adresse à des étudiants étrangers) et qui porte essentiellement sur l'histoire de l'Université allemande depuis sa fondation, sur « la

libération », « la liberté » et le rôle de « l'État » dans « l'éducation du peuple à être un peuple », constitue tout à la fois : 1° un étonnant témoignage de l'*illusion* qui a incontestablement été un moment celle de Heidegger, à cette époque, à propos d'un impossible « socialisme national » ; mais aussi : 2° un témoignage troublant de l'« art d'écrire entre les lignes » qui se cherche encore ici de façon assez maladroite, et qui constitue à certains moments la sorte d'« éloge ambigu » qui pourrait bien *confiner à la critique* (voir, par exemple, le passage sur le rôle du Führer au service du « peuple », ainsi que l'insistance appuyée sur le thème de la « *liberté* » et l'éloge, non moins appuyé, du « *socialisme* »...). Tout le propos semble pouvoir être entendu *à double sens*, sans pourtant jamais pouvoir véritablement donner prise... à la censure. Mais *l'égard eu à la censure* est manifestement constant, ce qui n'est pas la moindre des dangereuses compromissions qu'impliquait la décision de *continuer à enseigner*, pour ainsi dire, « en pays dominé ». – Toujours est-il que le « peuple », ici, est constamment entendu à partir de sa « responsabilité » à l'égard de la « liberté » qui doit constituer le fil conducteur de la « tâche » que lui prescrit l'aventure de sa propre « histoire », et dont « l'Université allemande » doit cultiver « l'esprit ». Et jamais à partir de la « pensée de la race » que prétend voir partout à l'œuvre Emmanuel Faye !

50 Martin Heidegger, *Nietzsche* : *Der Wille zur Macht als Kunst*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1936/1937, *Gesamtausgabe*, Bd. 43, Francfort, Vittorio Klostermann, 1985, p. 195.

51 Martin Heidegger, *Wege zur Ausprache* (1937), in *Aus der Erfahrung des Denkens*, *Gesamtausgabe*, Bd. 13, Francfort, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 15 *sq.*

52 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Francfort, Vittorio Klostermann, 1989. – En laissant de côté, entre autres pièces maîtresses de l'œuvre de Heidegger, tous les volumes d'Écrits scellés des années 1936 à 1945 (voire 1948), dont la publication posthume a commencé, dans la *Gesamtausgabe*, avec la parution des *Beiträge zur Philosophie*, suivie depuis par celle de plusieurs autres volumes, Emmanuel Faye néglige tout simplement de prendre en considération *le cœur même de l'œuvre de Heidegger* ! Car c'est en effet là – au cœur de la période nazie, et *en dissidence* avec elle – que gît toute la patiente méditation de « la pensée de l'*Ereignis* ».

53 L'expression est notamment celle de Michèle Cohen-Halimi, dans le dossier (triplement unilatéral) paru dans *Le Magazine littéraire*, n° 443 (juin 2005), pp. 24-26. Où il apparaît qu'*il en faut bien peu*, en matière de philosophie, pour que l'on se risque à parler en France d'un « événement de pensée » ! Toutes les occasions semblent y être bonnes pour passer à côté de l'*« événement » véritable* que constitue, de notre temps, l'œuvre et la pensée de Heidegger – laquelle vient justement nous initier aux abords délicats de « *l'Événement même* » dans lequel nous nous trouvons dès toujours inextricablement impliqués : l'« *Ereignis* ». Il y a donc, décidément, « événements » et « *Événement* ». Mais le « journalisme philosophique » n'en est apparemment pas encore averti.

54 Cf. Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Vorlesung Wintersemester 1941/1942, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, Francfort, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 1-87.

55 Voir l'étude détaillée que nous en faisons, ici même, dans la section IV de la présente étude.

56 Cf. Martin Heidegger, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, Freiburger Vorlesung II. Trimester 1940, *Gesamtausgabe*, Bd. 48, *op. cit.*, p. 205 ; Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen, Günther Neske, 1961, p. 165.

57 Cf. Emmanuel Faye, *Heidegger / l'introduction...*, *op. cit.*, pp. 436-438, pour ce qui est de cette absurde et malveillante accusation, qui témoigne surtout d'une absence totale de compréhension de ce que Heidegger entend ici par « la métaphysique » – à savoir « la métaphysique de la volonté de puissance » ! Un tel *contresens* (sur un corps de doctrine aussi central dans la pensée et dans l'œuvre de Heidegger) en dit long sur l'incompétence flagrante de M. Faye à tenir un discours sensé sur ce qu'il s'obstine à appeler « la philosophie de Heidegger ». D'autant que ce *contresens massif* est ce dont il s'obstine pourtant à faire l'essentiel de l'argument de son livre... Qui, dans son entourage, pourrait bien un jour l'avertir de cette monumentale étourderie ?

58 À l'abondance des textes dont se plaint M. Faye, il faudrait encore ajouter la parution récente du volume 70 de l'*Édition intégrale* : Martin Heidegger, *Über den Anfang*, de 1941, *Gesamtausgabe*, Bd. 70, Francfort, Vittorio Klostermann, 2005, lequel vient s'ajouter à la série des « Traités impubliés » de Heidegger, qui compte donc déjà *sept* volumes. Il est du reste fort étonnant de voir M. Faye qualifier ici de simples « notes personnelles » ces volumes de « Traités impubliés », où se trouvent bien plutôt consignés *les actes décisifs* de toute la pensée de l'« histoire de l'Estre » et de la « pensée de l'*Ereignis* » ! Ce genre de signes ne trompent pas : M. Faye et son entourage ne sont manifestement pas en état de prendre la mesure de l'« Événement » !

59 *Sic !* – Nous soulignons.

60 *Sic !* – Nous soulignons.

61 Martin Heidegger, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, *Gesamtausgabe*, Bd. 48, *op. cit.*, pp. 204-205 ; Martin Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, pp. 164-165.

62 Martin Heidegger, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, *Gesamtausgabe*, Bd. 48, *op. cit.*, p. 204 ; *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 164. – Cf. aussi : Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 133.

63 *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, *op. cit.*, p. 134 ; *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 164.

64 Cf. Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Vorlesung Wintersemester 1941-1942 (angekündigt, aber nicht gehalten), *Gesamtausgabe*, Bd. 50, Francfort, Vittorio Klostermann, 1990, p. 54. – Nous reviendrons plus amplement, dans la section IV de la présente étude, sur l'interprétation heideggerienne du « nihilisme » et du « Surhumain » dans la métaphysique de Nietzsche, et sur le gigantesque *quiproquo* auquel elle donne lieu dans l'esprit d'Emmanuel Faye.

65 Emmanuel Faye, *Heidegger / l'introduction...*, *op. cit.*, p. 437.

66 Martin Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 133 (où nous avons suivi la traduction française de Pierre Klossowski).

67 Pour en prendre un exemple entre cent autres, cf. Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, abgebrochene Vorlesung Wintersemester 1944/1945, *Anhang*, *in* Martin Heidegger, *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, Francfort, Vittorio Klostermann, 1990, pp. 148-149. – Mais des pages entières des Cours sur Nietzsche et des « Traités impubliés » ne cessent d'en apporter le témoignage irréfutable. Comment tout cela a-t-il bien pu échapper aux « recherches » de MM. Faye et consorts ?

68 Martin Heidegger, *Nietzsche : Der europäische Nihilismus*, *Gesamtausgabe*, Bd. 48, *op. cit.*, p. 205 ; *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 164. – Cf. aussi : Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. 134 – dont nous ne reprenons pas ici la traduction.

69 *Ibid.* – Où les mots placés par nous entre crochets correspondent à une précision apportée par Heidegger dans l'édition définitive de *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 164. Cette mise au point est absolument conforme au sens obvie du texte du Cours, et ne saurait en rien être présentée comme un repentir ou une palinodie.

70 Le renvoi fait ici à une occurrence de cette expression : « nouvelle volonté allemande », dans les *Beiträge zur Philosophie*, p. 54, et à propos de la question « *Wer sind wir ?* » – « Qui sommes-nous ? » – est un complet *malentendu* (qui confine à la *falsification* pure et simple), et qu'il ne saurait être question de lever ici même. *Telle que se la pose Heidegger*, dans la « méditation » qui est la sienne (celle-là même des *Beiträge*), cette « question » apparaît aussitôt comme « *en opposition à la nouvelle volonté allemande* ». Mais *l'est-elle véritablement*, pour peu que l'on se mette à envisager comme « nouvelle volonté allemande » *tout autre chose* que celle du « national-socialisme » ? Tel est le contexte de cette question, laquelle dépasse de beaucoup la portée des « investigations » d'Emmanuel Faye. Car, comme le dit finalement Heidegger : « *Die Gefährlichkeit dieser Frage ist so wesentlich in sich für uns, daß sie den Anschein der Gegnerschaft zum neuen deutschen Willen verliert* » – « Le danger inhérent à cette question est pour nous en soi à ce point y-essentielle, qu'elle finit par perdre l'aspect de l'opposition à la nouvelle volonté allemande. » La référence de M. Faye fait ici, une fois de plus, tout simplement fi de tout contexte.

71 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Freiburger Vorlesung Wintersemester 1941/1942 (angekündigt, aber nicht gehalten), *Anhang* : *Aufzeichnungen zu Nietzsches Metaphysik*, *in* Martin

Heidegger, *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *op. cit.*, p. 86.

72 Martin Heidegger, *La métaphysique de Nietzsche*, Appendice, *in* Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005, p. 98.

73 Martin Heidegger, « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* », in *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Francfort, Vittorio Klostermann, 1977, p. 218. Voir aussi : Martin Heidegger, « *Überwindung der Metaphysik* », § XXIII, in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 86, où le nihilisme est présenté pour ce qu'il est : « *l'anarchie des catastrophes* ».

74 Voir par exemple : Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, *op. cit.*, § 19, pp. 48-54 (ainsi que la remarque de la note 2, page précédente).

75 Voir, par exemple : Martin Heidegger, *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, *in* Martin Heidegger, *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *op. cit.*, pp. 89-160.

76 Cf. Martin Heidegger, « *Das Ding* », in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 158.

77 Voir là-dessus : Martin Heidegger, « *Überwindung der Metaphysik* », in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, pp. 67-95 ; mais aussi la réponse de Heidegger à Ernst Jünger à propos de la question du franchissement de la « ligne » du « méridien zéro » : « *Über "Die Linie"* », in *Zur Seinsfrage*, Francfort, Vittorio Klostermann, 1956.

78 Cf. Jean-Pierre Faye, *Le piège*, Paris, Balland, 1994, quatrième de couverture. – Le sous-titre même de l'ouvrage : « La philosophie heideggerienne et le nazisme », était déjà, lui aussi, et à lui tout seul, un *contresens majeur* sur le sens même de l'engagement de Heidegger dans la pensée. Car, comme le faisait remarquer Heidegger, en 1955, à Cerisy-la-Salle, en réponse à ses collègues français – qui l'interrogeaient sur « sa philosophie » : « *Il n'y a pas de philosophie de Heidegger ; et quand bien même il y aurait quelque chose de ce genre, je ne m'y intéresserais pas –, mais seulement à la chose dont il s'agit en toute philosophie.* » – Ne pas être en état de tenir compte de cette remarque, c'est ne pas même être en état de prendre la mesure de la différence entre la « tâche et affaire de la pensée », d'une part, et la représentation « métaphysique », d'autre part, de « la philosophie » comme d'une « doctrine », ou encore (à la manière « nazie ») comme d'une « vision du monde » (instrumentalisable à toutes fins idéologiques). – Cette différence décisive, Heidegger, lui, nous apprend justement à ne la jamais perdre de vue.

79 Emmanuel Faye, *Heidegger / l'introduction...*, *op. cit.*, pp. 395-508. – L'*étendue* même de ce *dernier* chapitre de l'ouvrage (non pas sa densité, extrêmement faible par ailleurs...) ne peut laisser ignorer que c'est à la teneur même de *cet intitulé* (et au « message » *ultime* qu'il est censé disséminer) que doit *conspirer* tout le *travail subliminal* ourdi à travers tout le livre. L'intitulé permet aussi à l'auteur de faire bénéficier sa thèse (délibérément calomnieuse) de la répétition (56 items !), en haut des pages impaires de tout le chapitre, d'une version abrégée (plus efficace encore dans la diffamation) qui en est la suivante : « *De la sélection raciale au négationnisme* » *(sic !)*. Quant à la page initiale du chapitre (la page 395), où figure l'intitulé complet, elle comporte aussi en épigraphe une citation – tronquée – de Heidegger, qui lui fait affirmer que : « Le *principe* de l'institution d'une sélection raciale est métaphysiquement nécessaire » *(sic !)*. Et voilà : le tour est joué ! Le « message » (d'infamie) doit passer !... Seule une note de bas de page permet de comprendre (sans que cela soit dit !) que des coupures ont été pratiquées... Mais ni l'étendue ni la teneur n'en sont naturellement signalées. Si le texte entier et le contexte de la phrase ainsi prise en otage étaient mentionnés, le lecteur ne manquerait pas de voir que Heidegger ne « légitime » en rien ladite « sélection raciale », mais au contraire *avertit contre le danger* d'une « nécessité métaphysique » à l'œuvre dans l'histoire de « la métaphysique de la volonté de puissance », et qui

a déjà plus que commencé de mener l'humanité moderne à sa propre perte. Mais qui s'apercevra de la supercherie ? Il faudrait pour cela (nous venons de le voir) avoir accès au texte original (cf. Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *op. cit.*, pp. 56-57). Il faudrait donc *lire Heidegger* ! Il faudrait être, pour cela, un « heideggerien radical » ! En attendant : « Mentez, mentez ! il en restera toujours quelque chose ! », selon l'adage d'un certain Dr Goebbels. Voilà un exemple du genre de « *philologie calomnieuse* » que pratique à longueur de pages M. Faye (et tout cela : à la plus grande satisfaction du public, et à celle de « certains intellectuels », qui se reconnaîtront).

80 Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1987, ainsi que notre étude, à l'instant mentionnée : « Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes », in *L'Infini*, n° 77, Paris, Gallimard, 2002, pp. 3-40, où nous avons contesté la traduction et l'interprétation tendancieuses de cette phrase décisive.

81 Le titre qui rassemble dans l'unité d'un même cycle les quatre *Conférences de Brême* : « *Das Ding* », « *Das Ge-Stell* », « *Die Gefahr* », « *Die Kehre* », prononcées à Brême en décembre 1949, puis à la Bühlerhöhe en 1950, est en effet le suivant : « *Einblick in das, was ist* ». Littéralement : « *Regard dans ce qui est* ». – Il s'agit en effet d'« *y porter le regard au cœur de ce qui est* ». C'est-à-dire aussi d'entreprendre de « soutenir la vue de l'Être », en prenant le risque d'avoir à « *y envisager l'insoutenable* ».

82 Martin Heidegger, « *Das Ge-Stell* », texte dactylographié, partiellement cité *in* Wolfgang Schirmacher, *Technik und Gelassenheit*, Fribourg-Munich, Karl Alber, 1983, p. 25 ; et intégralement publié depuis, *in* Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, Francfort, Vittorio Klostermann, 1994, pp. 24-45, où la phrase, si décisive (et si mal comprise) se trouve à la page 27.

83 Voir notre étude : « Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes », parue dans *L'Infini*, *op. cit.*, notamment pp. 26 *sq.*, où nous justifions expressément cette traduction.

84 Il nous est apparu d'autant plus étonnant de lire, très récemment, dans le cadre de l'actuelle polémique (voir *Le Magazine littéraire*, n° 443, juin 2005, p. 26), une déclaration de M. Lacoue-Labarthe selon laquelle « après s'être indigné comme (presque) tout le monde » *(sic !)* « des énigmatiques et sombres évocations des camps d'extermination, en 1949, dans les *Conférences de Brême* », il finirait (presque) par se demander « si les textes ainsi convoqués » – par E. Faye –, « pour peu qu'on les *analyse* avec un minimum de rigueur et d'attention » *(sic !)*, par se demander, donc, si les textes en question (et notamment ceux des *Conférences de Brême*) « *ne disent pas, dans l'une ou l'autre occurrence, parfois décisive, exactement le contraire de ce que la simple condamnation leur fait dire* » *(sic !)*. – Tout arrive ! Reste à savoir si cette « découverte » récente n'aurait pas pu avoir lieu un peu plus tôt, par exemple à la lecture de notre « Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes » et des critiques précises que nous adressions aux prises de position « indignées » de *La fiction du politique*. Nos arguments (présentés publiquement dès 1989) n'ont en tout cas jamais été « réfutés » jusqu'à présent. Ces étranges réserves de M. Lacoue-Labarthe à l'égard du sérieux du livre de M. E. Faye ne l'empêchent nullement d'en trouver le « dossier » tout à fait « impressionnant », ni ne le dissuadent d'en trouver « la démarche » (à laquelle « on ne peut que souscrire », prend-il bien soin de préciser) « sans conteste honnête et probe » *(sic !)*. C'est à se demander si nous attachons vraiment le même sens à des adjectifs comme « honnête » et « probe ». Et là est peut-être toute la question.

85 Voir notre étude consacrée à cette question : « Janus, ou le visage de l'Être. L'aître de la technique – au péril de son double aspect », in *L'Infini*, n° 91, Gallimard, 2005, pp. 55-83.

86 Ce n’est pas ici le lieu de déployer (comme il le faudrait en dernière instance) ce qui est à l’œuvre dans la « *question de la technique* » –, laquelle doit conduire le chemin de pensée jusqu’au cœur de la pensée de « l’histoire de l’Être », et par conséquent au cœur de la pensée de l’« *Ereignis* ». – Il nous paraît symptomatique qu’il ne puisse même pas en être question dans ce qui tient lieu d’« enquête » aux investigations d’E. Faye. *Ce qui gît au cœur de la pensée de Heidegger*, et qui constitue l’enjeu majeur de la méditation créatrice de Heidegger au plus sombre des années noires de l’histoire de l’Europe – dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* et à leur suite – doit obstinément *demeurer lettre morte* à l’*ignorance militante* à laquelle s’alimente la *volonté de censure*. – De ces enjeux majeurs de la pensée de Heidegger, nous avons tenté de donner une idée sous la forme d’une série de trois entretiens : « Les tourbillons de l’*Ereignis* », « La courbure du mal » et « L’Événement même », reproduits dans *Ligne de risque (1997-2005)*, sous la direction de Yannick Haenel et François Meyronnis, Paris, Gallimard, coll. « L'Infini », 2005, pp. 189-372.

87 Voir notre « Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes (Premier diptyque) », in *L'Infini*, *op. cit.*, pp. 30-33. Notre interprétation de ce passage n'a, elle non plus, pas été réfutée à ce jour.

88 Cette page 493 est le véritable « chef-d'œuvre » *de mauvaise foi*, dans lequel vient culminer, avec l'art de la calomnie, l'*infamie* dont l'ouvrage d'Emmanuel Faye mérite de se voir décerner la palme. La réception *sérieuse* de l'ouvrage ne manquera pas de l'établir (au vu et au su de tous ceux qui savent encore lire), lui infligeant ainsi la *sanction immanente* qui est d'ores et déjà la sienne (fût-ce encore *à l'insu* de son auteur).

89 Martin Heidegger, « *Die Gefahr* », in *Bremer und Freiburger Vorträge*, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, Francfort, Vittorio Klostermann, 1994, p. 56.

90 *Ibid.*

91 « Pour en finir avec Heidegger ! » – Tel était l'intitulé martial d'un « dossier » paru naguère dans *Le Figaro littéraire*, et où s'illustrait déjà l'un des pétitionnaires d'aujourd'hui... Un peu de patience, messieurs les rabatteurs, l'ours n'est pas encore tué ! L'« affaire Heidegger » est sans doute en train d'accomplir un « tournant ».

92 Pour une interprétation détaillée des textes ici « incriminés » par Emmanuel Faye, voir notre « Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes », publiée dans la revue *L'Infini*, *op. cit.*, notamment pp. 25 et suivantes. On y trouvera des précisions sur les tenants et aboutissants de cette analyse, notamment eu égard à la « question de la technique », dans l'horizon de « l'histoire de l'Être » et de la « pensée de l'*Ereignis* ».

93 Le passage cité est celui de la phrase qui vient d'être citée (et dont nous venons de proposer une traduction différente), augmenté des deux alinéas qui la suivent. Soit : Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, *Gesamtausgabe*, Bd. 79, *op. cit.*, p. 56.

94 « *De la vermine* » – « *Ungeziefer* » –, telle est bien l'expression qu'em

ployaient les nazis pour désigner leurs victimes. L'étymologie même du mot « *Ungeziefer* » évoque le genre d'animaux « inférieurs », qui sont même « *indignes d'être sacrifiés* » : ils doivent donc être, à proprement parler, « *exterminés* », sans qu'il soit eu le moindre égard à la dignité de la mort qui serait encore susceptible d'être accordée à des « victimes ». Ce qui revient – *a fortiori* – à dénier aux victimes de l'« extermination » (conçue comme telle) la qualité même de « *mortels* » – et celle-là même de « *victimes* » (qui comporte une imprescriptible nuance « sacrificielle ») !

95 Cf. *supra*, Martin Heidegger, « *Die Gefahr* », *loc. cit.*, ainsi que la traduction que nous en avons proposée.

96 Nous empruntons ici cette expression, telle qu'elle est employée par son auteur à propos de « notre temps » – du temps situé entre Auschwitz et Hiroshima –, non point à Heidegger (qui parle, quant à lui, d'un « temps de détresse »), mais... à Ludwig Wittgenstein (que l'état de l'« Époque » préoccupait aussi).

97 Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, § 2, Oxford, Basil Blackwell, 1964 ; *Werkausgabe*, Bd. 2, Francfort, Suhrkamp, 1989, p. 52.

98 René Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, IV, Adam-Tannery, vol. X, Paris, Jean Vrin, 1996, p. 171.

99 Nous en avons donné, plus haut, un simple exemple, avec un éloquent extrait de rapport émanant du Dr Erich Jaensch, concernant « la personne et les agissements du professeur Heidegger ».

100 Emmanuel Faye, *Heidegger / l'introduction...*, *op. cit.*, p. 181. – Où la mention : « en 1942, l'année même où se décidera la "Solution finale" » (dont on discerne bien la fonction recherchée, celle de circonstance hautement aggravante...) est tout simplement *dénuée de tout fondement* (comme E. Faye lui-même en fera d'ailleurs finalement, par inadvertance, l'*aveu involontaire* – mais sans en tirer la moindre conséquence).

101 P. 395, note 1. – Où les mots allemands pourraient être ainsi rendus en français : « "… est le *Principe* de l'institution d'une sélection raciale […] métaphysiquement nécessaire." » La double référence s'entend : 1° à : Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Vorlesung Wintersemester 1941-1942 (angekündigt, aber nicht gehalten) [Cours annoncé pour le semestre d'hiver 1941-1942, mais qui ne fut pas prononcé], *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *op. cit.*, pp. 56-57 ; et : 2° à : Martin Heidegger, *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 309, soit : Martin Heidegger, *Nietzsche II*, trad. Pierre Klossowski, *op. cit.*, p. 247. (M. E. Faye ne reprend d'ailleurs pas pour ce passage la très explicite et complète *traduction développée* de Pierre Klossowski.)

102 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Vorlesung Wintersemester 1941-1942 (angekündigt, aber nicht gehalten), *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *op. cit.*, pp. 56-57.

103 *Ibid.* – Nous donnons ici, pour les besoins de la présente étude et de l'acuité

philologique qu'elle requiert, notre traduction de travail. – Voir aussi l'excellente traduction récemment parue de ce Cours : Martin Heidegger, *Achèvement de la métaphysique et poésie*, traduit de l'allemand par Adéline Froidecourt, Paris, Gallimard, 2005. La traduction du Cours intitulé *La métaphysique de Nietzsche* y occupe les pages 7 à 100. C'est à peine si la parution de cette traduction, qui a eu le souci d'être à la fois fidèle et élégante, a pu être jusqu'à présent remarquée comme elle le mérite, dans le tintamarre médiatique assourdissant soulevé autour de l'entreprise de M. Faye. Mais tout le *travail inapparent* de donner à entendre et à méditer, donc aussi à lire et à interpréter les textes de Heidegger avec toute la patience qu'ils requièrent, ne s'en poursuit pas moins – infatigablement.

104 En faisant massivement l'impasse sur le sens et sur la teneur des Cours sur Nietzsche dispensés par Heidegger au plus fort du III^{e} Reich, c'est à une part décisive du travail de pensée de Heidegger que l'ouvrage d'Emmanuel Faye s'efforce d'interdire l'accès en s'évertuant (par tous les artifices) à y laisser soupçonner le pire. Cette part décisive de l'œuvre concerne essentiellement l'interprétation d'ensemble de « l'histoire de la métaphysique occidentale » et – tout particulièrement – celle du « nihilisme européen » en passe de devenir « planétaire ». Ce dont il s'y agit aussi, pour Heidegger, c'est de mener à bien une « explication » serrée, et de longue haleine, « avec » l'idéologie de la « vision du monde nationale-socialiste », dont on ne sait que trop comment elle entendait s'approprier Nietzsche. Les Cours sur Nietzsche de cette « période critique » constituent un corpus très important, qui ne compte pas moins de six cours, tous dûment publiés dans le cadre de la *Gesamtausgabe*, chez Vittorio Klostermann, à Francfort, de 1985 à 2003 : *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst* (Wintersemester 1936/1937),

Gesamtausgabe, Bd. 43, 1985 ; *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken : Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Sommersemester 1937), *Gesamtausgabe*, Bd. 44, 1986 ; *Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung* (Wintersemester 1938/1940), *Gesamtausgabe*, Bd. 46, 2003 ; *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Sommersemester 1939), *Gesamtausgabe*, Bd. 47, 1989 ; *Nietzsche : Der europäische Nihilismus* (II. Trimester 1940), *Gesamtausgabe*, Bd. 48, 1986 ; enfin : *Nietzsches Metaphysik* (für Wintersemester 1941/1942 angekündigt, aber nicht vorgetragen), *in* Martin Heidegger, *Nietzsche*, *Gesamtausgabe*, Bd. 50, 1990, pp. 1 à 87. À quoi s'ajoute encore tout un volume de notes relatives aux séminaires de 1937 et de 1944 : Martin Heidegger, *Nietzsche / Seminare 1937 und 1944*, *Gesamtausgabe*, Bd. 87,

Francfort, Vittorio Klostermann, 2004. – L'ensemble de ce travail d'interprétation de l'« histoire de la métaphysique occidentale » à la lumière de ce qu'en révèle « la métaphysique de Nietzsche » est apparu si important pour l'interprétation de l'ensemble de l'œuvre de Heidegger et de son chemin de pensée, que le penseur a jugé bon d'en donner de son vivant une édition en deux volumes : Martin Heidegger, *Nietzsche I & II*, Pfullingen, Günther Neske, 1961 (dont une traduction française, due à Pierre Klossowski, est disponible depuis 1971 aux Éditions Gallimard). Et l'on ne saurait négliger de tenir le plus grand compte du texte de la conférence « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* », prononcée à plusieurs reprises « dans des cercles restreints » dès 1943, texte publié en 1950 dans l'important volume des *Holzwege*, pp. 193-247 (cf. *Gesamtausgabe*, Bd. 5, Francfort, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 207-267), ni non plus le texte de la conférence de 1953 « *Wer ist Nietzsches Zarathustra ?* », repris dans le volume d'*Essais et conférences* : *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1954, pp. 97-122. – Concernant le sens décisif des Cours consacrés à Nietzsche « entre 1936 et 1940 », Heidegger a tenu à faire remarquer qu'« *ils se donnent pour tâche de comprendre la pensée de Nietzsche comme l'accomplissement de la métaphysique occidentale* », et cela, il le précise bien, « *à partir de l'histoire de l'Être* » (cf. Heidegger, *Holzwege*, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *op. cit.*, pp. 375/376). Peut-être conviendrait-il enfin de tenir le plus grand compte de la *teneur* et du *propos* de tout cet enseignement ? Mais M. Faye et ses amis ont visiblement décidé de n'en tenir aucun compte – et même d'*empêcher* d'y avoir accès. Il serait urgent de se demander *pourquoi*. Le voile levé par Heidegger sur le rapport *intime* et les *relations intestines de la « métaphysique occidentale » et du « nihilisme » le plus dévastateur* qui ait jamais été leur ferait-il peur au point de les contraindre à se voiler la face ?

105 Cf. Friedrich Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, *in* Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Munich-Berlin-New York, DTV.-de Gruyter, 1988, Bd. 1, pp. 875-890 ; *Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral*, *in* Friedrich Nietzsche, *Le livre du philosophe*, III, Paris, Aubier-Montaigne, 1969, pp. 170-215.

106 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente (1884-1885)*, fragment 34 [253], Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Munich-Berlin-New York, DTV.-de Gruyter, 1988, Bd. 11, p. 506. – Dans les *Œuvres philosophiques complètes*, vol. XI : *Fragments posthumes (automne 1884-automne 1885)*, traduit par Michel Haar et Marc B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, p. 235, ce fragment – décisif – n'a tout simplement pas été correctement traduit.

107 Sur le thème (profondément enfoui) de l'« institution de l'animal parlant », tel que le met au jour avec une infinie patience l'effort soutenu de refondation d'une « anthropologie dogmatique », cf. Pierre Legendre, *Ce que l'Occident ne voit pas de l'Occident*. Conférences au Japon, Paris, Mille et Une Nuits (Arthème Fayard), coll. « Les Quarante piliers », 2004 – notamment la seconde conférence, pp. 65-94. Ainsi que, du même : *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999, et : *De la société comme texte. Linéament d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Arthème Fayard, 2001, mais aussi l'ensemble de ses *Leçons*, et notamment : *Dieu au miroir. Étude sur l'institution des images*, Paris, Arthème Fayard, 1994.

108 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 1, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Munich-Berlin-New York, DTV.-de Gruyter, 1988, Bd. 5, p. 291.

109 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 2, *op. cit.*, p. 293.

110 Concernant les perspectives très tôt ouvertes par la pensée de Heidegger sur un avenir de « catastrophes mondiales », voir : Martin Heidegger, « *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* », in

Holzwege, *Gesamtausgabe*, Bd. 5, *op. cit.*, p. 218 – où on peut lire que : « Le nihilisme, pensé jusqu'en son aître [*in seinem Wesen gedacht*], est [...] *le mouvement de fond de l'histoire de l'Occident* ; lequel affiche un tel tirant d'eau que son déploiement ne saurait plus avoir pour suite que *des catastrophes mondiales* [*Weltkatastrophen*]. » Voir aussi : « *Überwindung der Metaphysik* », in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 86 – où il est clairement dit que « la volonté de volonté, lorsqu'elle est censée s'installer dans l'étant, doit pourtant *n'y pas apparaître comme ce qu'elle est, à savoir : l'anarchie des catastrophes* [*die Anarchie der Katastrophen*] ». C'est alors que ladite « volonté de volonté », cherchant à se donner un semblant de « légitimation », invente le slogan de l'« *Auftrag* » : celui de la « mission » assignée, à toutes « fins » utiles. – Où il appert – n'en déplaise à MM. Faye et consorts – que la « métaphysique » dont il s'agit là (à savoir « la métaphysique de la volonté de puissance ») ne saurait conférer, aux yeux de Heidegger, aucune espèce de « légitimité » qui vaille ! Et cela dès la seconde moitié des années 1930 – *a fortiori* dans les années 1939-1945.

111 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, Vorlesung Wintersemester 1941-1942 (angekündigt, aber nicht gehalten), *Gesamtausgabe*, Bd. 50, *op. cit.*, pp. 56-57.

112 Où nous *soulignons* ce qu'Emmanuel Faye, quant à lui, a choisi – délibérément – d'*occulter*, afin de falsifier tout le sens de la « citation » qu'il prétend en faire – fallacieusement.

113 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 667, *Nietzsches Werke (Groß-oktavausgabe)*, vol. XIII, Leipzig, Naumann, 1902, p. 385. – Cité par Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 54.

114 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1045, *Nietzsches Werke (Groß-oktavausgabe)*, vol. XVI, Leipzig, Kröner, 1911, p. 385. – Cité par Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 54.

115 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 52.

116 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 614, *Nietzsches Werke (Groß-oktavausgabe)*, vol. XVI, *op. cit.*, p. 100. Cité par Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 53.

117 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 53.

118 *Ibid.*, p. 54.

119 *Ibid.*, p. 53 (nous soulignons). – Le *tour* de cette phrase essentielle ne nous semble pas avoir été exactement rendu dans la traduction française (par ailleurs excellente) d'Adéline Froidecourt (*op. cit.*, p. 63).

120 *Ibid.*, p. 54 (nous soulignons).

121 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1059, *Nietzsches Werke* (*Groß-oktavausgabe*), vol. XVI, p. 395. – Cité par Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 53.

122 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 53.

123 Nous soulignons.

124 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 54. – La citation de Nietzsche est référée aux : *Nietzsches Werke (Großoktavausgabe)*, Bd. XII, Kröner, 3. *Auflage*, Leipzig, 1919, p. 426.

125 Et non pas du « Même » – s'il nous est permis de le faire remarquer ! Car Nietzsche parle bien de l'« éternel retour de l'identique » : « *die ewige Wiederkehr des Gleichen* » – et non pas « *des Selben* ». Alors que la pensée de Heidegger s'oriente à la « mêmeté *en soi différenciée* » de ce qui est « le Même » – « *das Selbe* » !

126 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, conclusion de la première partie. – Cité par Heidegger : *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 52.

127 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 52.

128 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 28, *in fine*, Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli & Mazzino Montinari, Bd. 5, Munich-Berlin-New York, DTV.-de Gruyter, 1988, p. 412.

129 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 52.

130 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 54.

131 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 55.

132 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 713, *Nietzsches Werke (Großoktavausgabe)*, vol. XVI, *op. cit.*, p. 171. – Cité par Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 55.

133 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 55.

134 *Ibid.*, pp. 55-56 (nous soulignons).

135 C'est nous qui soulignons l'adjectif « métaphysique ».

136 Friedrich Nietzsche, *Der Wanderer und sein Schatten*, § 218, *Nietzsches Werke (Großoktavausgabe)*, vol. III, Stuttgart, Kröner, 1921, p. 317. Cité par Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 56. – Il n'est sans doute pas inutile de préciser que Nietzsche, dans *Le voyageur et son ombre*, prend clairement position « *contre la civilisation de la machine* » (titre du paragraphe 220).

137 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 56.

138 Nous renvoyons ici aux *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Bd. 65, Francfort, Vittorio Klostermann, 1989, ainsi qu'à la série des volumes qui leur font suite, tous écrits entre 1936 et 1945, mais dont la publication n'a commencé qu'en 1989. Voir notamment, chez le même éditeur : *Besinnung* (1938-1939), *GA.*, Bd. 66 (1997), *Metaphysik und Nihilismus* (1938-1939), *GA.*, Bd. 67 (1999), *Die Geschichte des Seyns* (1938-1940), *GA.*, Bd. 69 (1998), *Über den Anfang* (1941), *GA.*, Bd. 70 (2005), etc., ainsi que d'autres à venir... En laissant de côté, entre autres pièces maîtresses de l'œuvre de Heidegger, tous les volumes d'Écrits scellés des années 1936 à 1945 (voire 1948), dont la publication posthume, dans la *Gesamtausgabe*, est désormais bien engagée, et en ne faisant guère que piocher, çà et là, dans les Cours sur Nietzsche, les quelques bribes de phrases qu'il détourne grossièrement de leur sens à ses fins, E. Faye néglige tout simplement de prendre en considération *le cœur même de l'œuvre de Heidegger*. Car c'est en effet là – au cœur de la période nazie, et en dissidence avec elle – que gît toute la patiente méditation de l'« histoire de l'Estre », du « nihilisme » et de « la métaphysique de la volonté de puissance » – et tout cela à la lumière de « la pensée de l'*Ereignis* ».

139 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, pp. 56-57. – Nous retraduisons.

140 Cf. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, § 1 et § 2, *op. cit.*, Bd. 5, pp. 291 et 293.

141 Toutes ces dernières expressions sont rigoureusement empruntées au texte même du Cours de Heidegger, et même au contexte immédiat de la phrase indûment « incriminée » par l'ouvrage d'E. Faye. Lequel n'a strictement aucune excuse à ne pas en avoir tenu le moindre compte.

142 Martin Heidegger, « *Der europäische Nihilismus* », in *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 125.

143 Martin Heidegger, « *Überwindung der Metaphysik* », § XXV, *in fine*, in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 87.

144 *Ibid.*

145 Martin Heidegger, « *Überwindung der Metaphysik* », § XXVI, in *Vorträge und Aufsätze*, *op. cit.*, p. 87.

146 Martin Heidegger, *Nietzsches Metaphysik*, *op. cit.*, p. 57. – E. Faye ne fait, à notre connaissance, nullement mention de cette phrase : comment pourrait-il en effet la tronquer, de manière à y lire une quelconque « justification » de la « sélection raciale »? Ladite « sélection raciale » y apparaît très clairement « assujettie », c'est-à-dire « asservie » – dans son « aître métaphysique » – à « l'unité originairement simple de l'aître de la puissance ». Laquelle ne confère aucune sorte de « légitimité » ; car comme le dit – lapidairement – Rousseau : « La force ne fait pas droit. »

147 À la manière dont le peintre Emil Nolde, à la suite de l'« interdiction de peindre » qui lui fut signifiée par les autorités nazies, dut se consacrer (en secret) à esquisser sur de simples cartons de format minuscule ce qu'il a lui-même appelé des « *Ungemalte Bilder* », littéralement des « tableaux non peints » – néanmoins *peints*, secrètement, envers et contre tout ! – (cf. Werner Haftmann, *Emil Nolde : Ungemalte Bilder*, Cologne, DuMont Schauberg, 1971) –, de même, toutes proportions gardées, les « *unveröffentlichte Abhandlungen* » des années 1935-1945 pourraient bien représenter, dans l'œuvre de Heidegger, autant de « *traités impubliés* » (mais néanmoins *écrits*, envers et contre tout) – au sens où l'*« impublication »* même en constituerait le statut, revendiqué comme tel : celui de témoignage et de contrepoint – proprement « *inactuel* » – au déferlement du « *nihilisme à son comble* ».

148 Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita*, Milan, Giulio Einaudi, 1995 ; *Homo sacer*. *Le pouvoir souverain et la vie nue*, trad. Marilène Raiola, Paris, Seuil, 1997.

149 Philippe Lacoue-Labarthe, in *Le Magazine littéraire*, n° 443, p. 25. – Où l'on se demande vraiment *qui*, dans ce débat médiatique, recourt à l'endroit des autres à ce qu'il faut bien appeler *la diffamation* !

150 Sur le caractère particulièrement redoutable de ce chef d'accusation, celui d'« obstruction » qualifiée, consistant à « mettre obstacle au Saint-Office », et sur ce qu'il en coûtait, voir : Henry Charles Lea, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, *op. cit.*, pp. 258 *sqq.*

151 Franz Kafka, *Le procès*, trad. fr. A. Vialatte, Paris, Gallimard, 1948, p. 273.

152 Voir le texte de l'invitation à la séance organisée par l'Association des professeurs de philosophie de l'enseignement public (Régionale Paris-Créteil-Versailles), le samedi 14 mai 2005, de 14 h 30 à 17 h, à la Sorbonne, en salle Cavaillès, et consacrée à la « *Présentation par Emmanuel Faye* / (Maître de conférences à l'Université de Paris-X-Nanterre), / de son livre / *Heidegger / l'introduction du nazisme dans la philosophie* / suivie d'un débat sur les fondements de l'œuvre de Heidegger et sa place dans l'enseignement de la philosophie ». – Le *texte de présentation* de la séance en question n'esquisse naturellement pas la moindre « distance critique », ni ne contient la moindre trace de « prise de distance académique » d'usage, à l'égard des « thèses » sommairement diffamatoires de

l'auteur. Elles y sont complaisamment présentées *comme autant de faits acquis*, en un « digest » qui, du point de vue de la polémique diffamatoire en cours, constitue un modèle du genre. Et par

conséquent aussi à ce titre, un véritable « *document* », extrêmement *révélateur* des pratiques de l'« *institution dogmatique* » contemporaine.

153 Devant tant de *fausse philologie* affectée, l'on se prendrait presque à songer à la caricature qu'en a donnée, pour rire, la *Cantatrix sopranica* de Georges Perec ! – Mais la *philologie fallacieuse* du livre d'Emmanuel Faye n'a justement rien de risible : il y va de la *calomnieuse diffamation* d'une pensée qui n'est pas des moindres – par conséquent aussi d'*une déconsidération de la possibilité même de la pensée* – qui n'est pas le moindre des effets pervers du *fanatisme* sous-jacent à cette *entreprise de diffamation*.

154 Voir à ce sujet : Pierre Legendre, *L'amour du censeur*. *Essai sur l'ordre dogmatique*, Paris, Seuil, 1974 ; ainsi que (du même) : *Paroles poétiques échappées du*

texte. *Leçons sur la communication industrielle*, Paris, Seuil, 1982. Et, à titre d'introduction aux *Leçons*, qui constituent l'indispensable initiation aux labyrinthes de l'« *anthropologie dogmatique* »: Pierre Legendre, *L'empire de la vérité*. *Introduction aux espaces dogmatiques industriels*, Paris, Fayard, 1983. – L'abyssalité des enjeux propres à « *la question dogmatique* », même et surtout lorsqu'elle semble devoir échapper le plus à la conscience des protagonistes qui y sont inextricablement impliqués, n'en est pas moins l'élément propre qui les y détermine (à leur insu), alors même qu'ils cherchent à croire (et à faire accroire) qu'ils en seraient depuis longtemps – la « scientificité » aidant – « émancipés ». La déconcertante *légèreté* de cette « certitude épistémologique » (est-ce cela, l'« insoutenable légèreté de l'être » ?) n'est éventuellement démentie que par quelques grossiers symptômes, attestant le « retour du refoulé ». À la sage prise en considération de toute cette « *abyssalité insue* » propre à « *la question dogmatique* » –, nous ne connaissons pas de meilleure ni de plus authentiquement « sçavante » introduction que l'œuvre entier de Pierre Legendre, si patiemment sédimenté dans ses *Leçons*.

III

MARCEL CONCHE[1]

« Heidegger et le nazisme »

Le thème « Heidegger et le nazisme » a suscité bien des commentaires. L'article d'Éric Weil, *Le cas Heidegger*[2], passe pour l'un des plus remarquables. C'est celui que j'ai lu avec le plus d'attention. Toutefois, ayant lu auparavant, avec un esprit naïf, et une bienveillance de méthode, les textes heideggeriens de la période sombre, cet article, pour ce qui est du moins du « nazisme » de Heidegger, non seulement ne m'a pas convaincu, mais même, sur ce point, m'a semblé faux, comme laissant de côté l'essentiel.

L'essentiel? Le racisme et l'antisémitisme comme aussi indissociables (cf. *Mein Kampf*) du national-socialisme que du triangle euclidien la somme de ses angles égale à deux droits. Or, « racisme », « antisémitisme »: ces mots n'apparaissent pas sous la plume de Weil. Comme s'il lui coûtait d'écrire : « Heidegger *ne fut pas* raciste, *ne fut pas* antisémite » – d'où résulterait la conséquence : Heidegger *ne fut pas* nazi. Il préfère dire que Heidegger « n'était pas matérialiste biologiste » (p. 141) : formulation bénigne, qui permet d'exonérer Heidegger de l'accusation (à laquelle personne n'a songé) de « biologisme », tout en maintenant celle d'« hitlérisme » (p. 41) – alors que, sans racisme et sans antisémitisme, il n'y a pas d'« hitlérisme ».

Lisant les « petites œuvres de circonstance » de l'année 1933-1934, Éric Weil nous dit : « C'est le langage nazi, la morale nazie, la pensée nazie, le sentiment nazi » (pp. 140-141). Non ! Car ce n'est ni le langage raciste (et antisémite), ni la morale raciste (et antisémite), ni la pensée raciste (et antisémite), ni le sentiment raciste (et antisémite). Et ce qui n'est ni raciste ni antisémite ne peut être nazi. « Ce n'est pas la philosophie nazie », ajoute É. Weil. Comment une philosophie non raciste = non nazie, s'exprimerait-elle dans un langage nazi = raciste ?

Les nazis parlent allemand, et les mots qui sont les leurs, d'autres Allemands les emploient. Et puis ? Ces mots signifient-ils la même chose ici et là ? Ainsi le mot *völkisch*, cher aux hitlériens. Les traducteurs de *Mein Kampf* le rendent par « raciste » (Nouvelles Éditions Latines, p. 380, n. 1), mais Éric Weil, traduisant Heidegger (p. 142), par « national ». [...]

Mon propos est de laver Heidegger du soupçon de national-socialisme, pour la simple raison qu'il est absolument exempt de ce qui est essentiel au national-socialisme : le racisme et l'antisémitisme. Comme, pourtant, il fut membre du parti nazi, quoique n'étant pas nazi, il en résulte que les nazis avaient en lui un adversaire idéologique, quelqu'un qui leur résistait : un résistant.

Un mot, toutefois, fait ici difficulté, qui paraît autoriser le soupçon d'antisémitisme. Est-ce le cas ? C'est ce qu'il nous faut examiner avant de considérer, dans leur fond, les textes heideggeriens – ou, du moins, quelques-uns d'entre eux – de la période sombre.

Ce mot : *Verjudung*. Le 2 octobre 1929, dans une lettre privée, Heidegger parle du « risque d'abandonner définitivement [la vie spirituelle de l'Allemagne] à la judaïsation [*Verjudung*] croissante[3] ». Qu'est-ce à dire ? Nous sommes renvoyés à la période wagnérienne, car le mot est apparu, semble-t-il, sous la plume de Wagner, cela vers 1850[4].

Qu'en était-il de l'antisémitisme au XIX^e^ siècle en Allemagne ? Rappelons que la morale rationnelle et universelle, celle des « droits de l'homme », développée par la philosophie des Lumières et qui s'accomplit dans la Révolution française, impliquait évidemment pour les Juifs l'égalité des droits. C'est une telle égalité qui se réalisa sous la protection des armées de Napoléon, dans les territoires sous occupation française. À la faveur de cette occupation, les Juifs déployèrent une activité économique qui ne fut pas sans irriter la bourgeoisie des villes allemandes. De sorte que, pendant et après le congrès de Vienne, la question se posa de la révision des droits des Juifs. L'égalité accordée aux Juifs par la Révolution devait-elle être conservée ? La présence des Juifs en des lieux ou leur accession à des postes, qui, au temps de leur relégation en marge de la société civile, leur étaient fermés, n'allait pas sans éveiller jalousie, réprobation ou crainte. De là une judéophobie

larvée, même s’il n’était pas possible de revenir durablement en arrière. Que faire des Juifs ? Les Juifs gênaient. Heinrich Laube, en 1847, ne voyait que deux façons de résoudre la question juive : « Ou bien nous devons être des barbares et exterminer les Juifs jusqu’au dernier, ou bien nous devons nous les incorporer [5]. » Mais de la possibilité de cette « incorporation », ou, comme on disait, « émancipation » des Juifs, beaucoup doutaient, notamment Schopenhauer. Cependant des poètes, des compositeurs juifs arrivaient à la notoriété, tels Mendelssohn et Meyerbeer.

Mais un Juif peut-il être un véritable artiste ? Wagner ne le croit pas. Car la relation du Juif à l’art est toujours entachée par la considération de l’argent. De là l’influence délétère de l’esprit juif sur l’art. Et Wagner, dans son pamphlet sur *Le judaïsme dans la musique*, parle de la « judaïsation (*Verjudung*) de l’art moderne », qui ne serait pas sans rapport avec la décadence de la production artistique de son temps. L'article de Wagner est de 1850. Il fut réédité en 1869. L'idée fait alors tache d’huile que le Juif est un corps étranger au sein du peuple allemand. Après la dépression économique consécutive au krach boursier de 1873, la judéophobie prit une forme plus aiguë ; et bientôt s’ouvrit, dans les années 1880-1890, la période des agitateurs antisémites tels Adolf Stöcker, prédicateur à la cour, Wilhelm Marr, Otto Glagau, qui, souvent, envoyèrent leurs brochures à Wagner.

Le Dr Bernhard Förster, beau-frère de Nietzsche, présenta à Bismarck une pétition avec 225 000 signatures pour réclamer la limitation des droits civiques des Juifs (pétition dont, plus tard, Élisabeth, la sœur de Nietzsche, offrit un exemplaire à Hitler). En même temps, la notion de « race » fait son apparition sous l’influence de Gobineau, que Wagner avait rencontré en Italie, en 1876. Mais dès le 7 avril 1873, d’après le *Journal* de Cosima[6], nous voyons Wagner refuser les mariages mixtes Juifs-Allemands, le sang des Allemands blonds ne lui paraissant pas assez fort pour résister à la force corrosive du sang juif. Il y a bien un antisémitisme de Wagner, qui pourtant n’aimait guère les antisémites, tels Förster ou Dühring. Eva, le deuxième enfant de Cosima et de Wagner, née en 1867, épousa, on le sait, en 1908, Houston Stewart Chamberlain (1855-1927), thuriféraire de la cause wagnérienne, converti à l’antisémitisme et au

germanisme au point, en 1914-1918, de se faire naturaliser Allemand, et dont l'ouvrage *La genèse du XIX^e^ siècle*, en 1899, fut le best-seller du début du siècle : « L'importance de chaque nation comme force vive, soutenait-il, dépend de la proportion de sang purement germanique dans sa population. »

Tel est donc le contexte dans lequel apparut le mot *Verjudung*, mot wagnérien, qui signifie « enjuivement » comme *Verjüngung* signifie « rajeunissement ». Son emploi par Heidegger implique-t-il qu'il faille attribuer à celui-ci la judéophobie et l'antisémitisme que l'on voit chez Wagner ? Il ne le semble pas, car les nombreuses déclarations antijuives de Wagner ne se retrouvent pas chez Heidegger. Reste la crainte que la « vie spirituelle » de l'Allemagne n'en vienne à être « abandonnée définitivement à la judaïsation croissante ». Cette phrase implique bien la perception d'une menace. De plus, cette menace croît ; et elle peut aller jusqu'à un point de non-retour, où l'esprit authentiquement allemand n'aurait plus la force et les moyens de se ressaisir et d'être lui-même. Il y a un péril juif. Il faut donc réagir quand il est temps – s'il est encore temps. Cela sans « hargne », précise Heidegger, c'est-à-dire sans haine et sans violence, mais avec le respect de l'autre, le respect du Juif. On a parlé, au début du siècle, d'un « péril jaune ». Cela n'implique pas que l'on n'aime pas les Chinois, mais on les aime chez eux. Le problème, ici, vient de ce que les Juifs en question sont tout de même des Allemands. Il y aurait donc des Allemands moins Allemands que d'autres. En 1878, Wagner se demande « Qu'est-ce qui est allemand ? » – titre d'une brochure. On reconnaît, dit-il, l'esprit allemand à ce que le beau et le noble sont réalisés pour eux-mêmes, de façon désintéressée. Cette idée qu'il y a une nature allemande, autre étant la nature juive, est présente sûrement à l'esprit de Heidegger. La tentation, le risque d'antisémitisme sont là. La pondération de Heidegger l'a retenu d'y céder. Juifs, Allemands nous sommes différents ; soyez vous-mêmes, mais qu'il nous soit permis d'être nous-mêmes à l'écart de ce que vous êtes. C'est là tout de même rejeter les Juifs comme tels hors de la communauté allemande, et cela sur le fond de la différence de deux natures. Mais l'originalité de Heidegger est d'affirmer qu'il y a un *Dasein*, un être-au-monde proprement allemand, et la nécessité destinale pour l'Allemand de se

vouloir Allemand, sans jamais l'opposer à un *Dasein* juif, de sorte que dans le national-socialisme de Heidegger, dit Karl Löwith, « la question raciale et juive ne joue aucun rôle[7] ». Mais un national-socialisme où la question raciale « ne joue aucun rôle » est-il encore un national-socialisme ? *Verjudung* est le mot d'une lettre privée à un « conseiller privé » ; ce n'est pas une notion philosophique. Sans doute, pour Heidegger, il doit y avoir un *Dasein* juif – une manière d'être au monde proprement juive –, mais ce n'est pas son problème.

Venons-en maintenant à l'analyse de quelques-uns des textes heideggeriens de la « période sombre ». Le 28 mai 1933, Heidegger, recteur de l'université de Fribourg depuis le 24 avril, prononça son *Discours de rectorat*. On aurait pu s'attendre, de la part de celui qui, à peine un mois plus tôt (1er mai), venait d'adhérer au NSDAP, à des paroles en pleine affinité avec la philosophie de ce parti. Or, le discours de Heidegger ne porte aucunement la marque des idées nationales-socialistes, et, si l'on ne connaissait les circonstances, le contexte historique dans lesquels il fut prononcé, on ne songerait pas à les rapprocher.

En effet, l'idée raciale en est totalement absente. Or, elle est essentielle au national-socialisme. Mon mouvement, dit Hitler, « a non seulement le droit, mais le devoir de se considérer comme le champion et le représentant des idées racistes. Autant les idées qui sont à la base du mouvement national-socialiste sont racistes, autant, de leur côté, les idées racistes appartiennent au national-socialisme » (*Mein Kampf*, trad. fr., Nouvelles Éditions Latines, p. 458). L'idée de « race » est le pivot de la conception nationale-socialiste du monde vivant, de l'homme et de l'histoire : « Tout ce qui n'est pas, dans ce monde, de race pure n'est que brins de paille balayés par le vent » (*ibid*., p. 296). Maintenant, « ce qui fait la race, ce n'est pas la langue [un Juif peut parler allemand !], mais le sang » (p. 312). La race supérieure, vouée à dominer les autres, est la race aryenne. Pourquoi ? C'est que l'Aryen est le « Prométhée de l'humanité » (p. 289) ; il a « créé la civilisation », « établi les fondations et le gros œuvre de toutes les créations humaines », « fourni les puissantes pierres de taille et le plan de tous les édifices du progrès humain » (p. 289). La civilisation japonaise moderne, par exemple,

garde, certes, sa coloration particulière, mais sur quoi repose-t-elle sinon sur les créations de l'esprit grec et de la technique allemande, c'est-à-dire des peuples aryens ? À l'Aryen s'oppose le Juif, simple parasite des autres civilisations. Le Juif n'a pas de « vraie » civilisation, de civilisation propre, car il est imitateur, non créateur. C'est ainsi qu'il n'y a jamais eu d'art juif. L'architecture et la musique, notamment, ne doivent rien d'original aux Juifs (p. 302), comme l'avait vu Wagner. Or, si Heidegger parle bien de l'« Allemand », s'il se fait une haute idée du destin du peuple allemand, s'il invite les étudiants à conformer leur *Dasein*, leur être-au-monde, à la vérité historiale que recèlent ces mots, « peuple », « destin », « allemand », ce à quoi il songe n'est nullement d'ordre racial, mais d'ordre spirituel. L'Allemand ne lui apparaît pas comme un « Aryen », et c'est pourquoi il ne s'intéresse aucunement au Juif comme tel car, ainsi que le dit Karl Löwith, « l'"aryen" n'est qu'une pure fiction, tant qu'il n'est pas antisémite » (*op. cit.*, p. 167). « Allemand, sois Allemand », telle est l'injonction de Heidegger, et non « homme, sois homme ! » – la philosophie des Lumières, la morale des « droits de l'homme », l'idéal démocratique ne sont pas ici ce qui guide le philosophe. Il s'agit uniquement de l'Allemand et de ce que doit être son *Dasein*, son être-au-monde. Quel « monde » ? « *Seul* un monde spirituel est garant pour le peuple de sa grandeur » (*Écrits politiques*, trad. cit., p. 104). Voilà certainement ce que n'écrirait pas Hitler, pour qui l'idée de la « primauté de la race » (*Libres propos*, t. I, p. 81[8] justifie la « domination allemande » sur les autres peuples, qui voit le Reich allemand devenir un jour le « maître de la terre » (*Mein Kampf*, trad. cit., p. 686) et qui rêve de Berlin « capitale du monde ». Tout cela, pour Heidegger, est délirant. La vocation, le sens même de l'Allemagne ne sont pas du domaine des activités guerrières et expansionnistes, pas même du domaine du politique conçu comme ayant en lui-même sa raison d'être : la vocation de l'Allemagne est spirituelle. Là est seulement sa grandeur.

Il appartient aux étudiants allemands de vouloir, non chacun pour soi de façon individualiste mais en commun, l'essence de leur Université, de l'Université allemande, comme lieu où s'affirme et s'abrite l'esprit. Que veut dire « esprit » ? Au mot « spirituel », on lit dans le *Vocabulaire* de Lalande (sens C) : « Qui appartient à un ordre de choses ou d'idées

religieuses. » Ce n’est pas ici le sens qui convient. Hitler définit le national-socialisme comme une « théorie rationnelle et fondée sur la science moderne[9] »; la religion est un mensonge auquel il faudra mettre fin (*Libres propos*, t. I, pp. 141-142, 243, 294). Pas plus qu’Hitler, Heidegger ne songe à un monde où la religion donnerait le ton. Le ton est donné par l’origine, et l’esprit, c’est, « dans un accord au ton de l’origine, la résolution pour l’essence de l’être (*Entschlossenheit zum Wesen des Seins*), résolution qui est savoir » (*Écrits politiques*, p. 104, trad. modifiée). L'« origine » donne le ton. L'« origine » ? La Grèce, naturellement. Qui dit ce mot sacré dit l’*Anfang*, le « commencement », l’*archè* de la manière proprement occidentale d’être au monde, du *Dasein* spirituo-historial. Hitler, de son côté, dit bien : « Quand on nous interroge sur nos ancêtres, nous devons toujours désigner les Grecs » (*Libres propos*, t. I, p. 219). Mais il s’agit pour lui d’un lien biologique, racial. À propos des Spartiates : « grandeur de cette race », s’écrie-t-il (*ibid*., p. 303). La notion de « race » ne joue, chez Heidegger, aucun rôle. Il convient à l’Allemand, à l’étudiant allemand, de se placer à nouveau sous la « puissance » (*Macht*) du commencement de notre être-au-monde occidental. Ce commencement est la « rupture » (*Aufbruch*) qui a vu naître la philosophie grecque. *Dasein* : être-au-monde. Ce n’est pas la religion qui ouvre ce monde, mais la philosophie. C'est la philosophie qui est « résolution pour l’essence de l’être », et « résolution qui est savoir ». Le peuple grec est le peuple philosophique. Alors, pour la première fois, l’homme, « à partir du génie d’un peuple et grâce à la langue de ce peuple, se dresse en face de l’étant en totalité » (*Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 101, trad. G. Granel[10]. Heidegger met l’accent sur la langue, alors qu’Hitler en minimise l’importance, puisqu’un Juif peut parler allemand. Le peuple allemand, grâce au génie de ses penseurs et à sa langue, est, aux yeux de Heidegger, le digne héritier des Grecs.

Il sera donc fidèle à lui-même s’il place le commencement non pas derrière lui dans le lointain de l’histoire, mais devant lui comme l’injonction d’avoir à en regagner la grandeur. Cela suppose que les sciences, actuellement dispersées en disciplines séparées, soient ramenées à leur vérité, car « toute science est philosophie (*Alle Wissenschaft ist Philosophie*) » (*ibid*., p. 101), et soient repensées à partir

de leur source, ordinairement oubliée, car « toute science reste imbriquée dans ce commencement de la philosophie » (p. 101). En définissant pour les étudiants un être-au-monde sous l'injonction et la visée du savoir comme tel, et non comme subordonné à l'utile, Heidegger contredit à la notion d'une « science politisée », où la science aurait une finalité politique et serait au service de la « vision du monde » nationale-socialiste. La finalité du savoir n'est même pas professionnelle, « le savoir n'est pas au service des professions » (p. 106), c'est plutôt l'inverse, pour autant que l'homme d'État et le professeur, le médecin et le juge, etc., en tant qu'Allemands, ont un être-au-monde qui les fait membres d'un même peuple se sachant voué au savoir, cela du moins si le réveil de l'esprit occidental, en réponse à l'injonction du commencement, doit avoir lieu. Mais, que cela n'ait pas été le cas au temps des nazis était évident pour Heidegger, puisque, en 1945, il parlera comme d'un événement à venir du « réveil de l'esprit occidental à partir de notre pays souabe » (Ott, p. 20[11], c'est-à-dire des germes qu'il aura semés.

Ce dont il s'agit pour Heidegger, le savoir philosophique, est tout autre chose que ce que pouvait être la science pour les nazis, servante de la technique – « je suis un entiché de la technique », disait Hitler (*Libres propos*, t. I, p. 298) –, et par là de la volonté de mainmise sur la nature et sur les hommes. La préoccupation de Heidegger, dans le *Discours de rectorat*, est la même qui s'exprimait quelques mois plus tôt, le 8 décembre 1932, dans une lettre à Karl Jaspers : « Réussira-t-on, pour les décennies à venir, à ménager à la philosophie un sol et un espace ? » (cité par Ott, p. 28) ; et il ajoutait : « Viendra-t-il des hommes portant en eux une lointaine injonction ? » Les nazis sont déjà là, et notamment Hitler. Mais les hommes que Heidegger espère ne sont pas encore venus. Certes, Hitler parle de philosophie : le mouvement national-socialiste tire sa raison d'être de ce qu'il met en application « une conception philosophique nouvelle d'une importance fondamentale » (*Mein Kampf*, trad. cit., p. 371), la conception philosophique « raciste », qu'il oppose à la conception philosophique « internationaliste » des marxistes (p. 382). Or, une telle conception se résume en un stock de « vérités » et de principes soustraits à tout examen, dès lors qu'ils sont devenus la «

bannière d'un mouvement agissant » (p. 378), d'un parti de combat. Hitler les compare aux dogmes d'une religion monothéiste. Regardons, au contraire, du côté de Heidegger. Le savoir philosophique auquel il songe n'est pas quelque chose que l'on conquiert et que l'on garde en sûreté lorsqu'on a eu la réponse à une question. « Questionner, au contraire, devient en soi-même la plus haute figure du savoir (*die höchste Gestalt des Wissens*) » (*Écrits politiques*, p. 103, trad. modifiée). Le questionnement ouvre l'essentiel de toute chose. Poser la bonne question, c'est rendre problématique ce qui paraissait aller de soi. On peut dire « Je pense, donc je suis », et se contenter de l'entente commune du mot « être ». Mais, si l'on demande : « Que signifie être ? », on s'aperçoit, par la difficulté de la réponse, que l'on est maintenant plus près de la chose même en ne sachant pas, qu'on ne l'était en croyant savoir. Les systèmes, en barrant la route de l'interrogation, arrêtent la philosophie trop tôt. Ce que nous apprend Heidegger, c'est que le savoir philosophique n'a rien sur quoi, comme sur un fondement, il puisse reposer, ainsi que le pense Descartes. Philosopher n'est ni aboutir à des certitudes, ni en partir. C'est être toujours en chemin. Peu de jours avant sa mort, sur la page de titre du premier volume de ses œuvres complètes, Heidegger a écrit : « *Wege – nicht Werke* », « Des chemins, non des œuvres ». Le *Discours de rectorat* cite une parole du *Prométhée* d'Eschyle (v. 514), qui, dit-il, « exprime l'essence du savoir (*das Wesen des Wissens*) »: τέχνη δ'ά' νγΚης ά' σθενεστέρα μαΚρω – « le savoir est de beaucoup moins fort que la nécessité » (*ibid.*, p. 101). Ainsi l'essence du savoir philosophique est une impuissance : la réalité lui reste impénétrable, et, devant le *il y a*, il se trouve finalement « sans parole ». Car la clef de l'ordre universel des choses n'est pas entre nos mains. On est ici à l'opposé de tout dogmatisme – monothéiste, national-socialiste ou autre. [...]

Lorsque Heidegger a accepté le rectorat, il savait ce qu'il voulait pour l'Université, et, s'il l'a accepté, c'est pour tenter de réaliser ce qu'il voulait : refondre ou restaurer l'Université selon son Idée. Il savait que des pressions extérieures ne manqueraient pas de s'exercer sur le nouveau recteur et sur l'Université, pour assujettir celle-ci à d'autres finalités que celles de la science et de la vérité. C'est pourquoi son *Discours de rectorat* est marqué par un esprit de résistance. Le titre

même est significatif : *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, « L'auto-affirmation de l'Université allemande » c'est-à-dire, comme traduit Jean Launay, « La fidélité à *elle-même* de l'Université allemande[12] » ou, selon l'explication proposée par François Fédier : « L'Université allemande envers et contre tout elle-même [13] », autrement dit : « L'auto-défense de l'Université allemande ». Heidegger a raison, dans ses réponses au *Spiegel*, de souligner l'audace qu'il y a dans ce titre même. L'Université allemande a à s'affirmer à partir non de quelque instance extérieure, mais seulement à partir d'elle-même et à l'encontre des forces qui voudraient la détourner de sa vocation au savoir. Heidegger insiste sur la notion d'« autonomie » : « autonomie », cela veut dire « nous fixer *à nous-mêmes* la tâche, et déterminer *nous-mêmes* la démarche susceptible de la faire devenir réelle afin, là même, d'être *nous-mêmes* ce que nous avons à être[14] ». *Nous* et non pas *eux !* Cela est clair, et les nationaux-socialistes – ceux, du moins, qui avaient écouté le discours – ne manquèrent pas d'y percevoir tout ce qu'il contenait de force oppositionnelle. Il refusait la notion de « science politisée », et il ne faisait aucune place à l'idée raciale. Au sens propre, il n'avait donc rien de national-socialiste. C'est ce que le ministre Wacker objecta, sitôt après le banquet officiel[15]. La méfiance à l'égard de Heidegger s'instaura chez les camarades de Parti. Ernst Krieck (né en 1882, mort en 1947 dans un camp de concentration où il avait été interné par les Alliés), dans la revue *Volk im Werden*, qu'il fonda en 1933, donna bientôt le ton de la polémique agressive contre Heidegger. On décelait surtout chez ce dernier l'influence juive. C'est ainsi que le Dr Erich Jaensch, professeur de psychologie à Marbourg, écrivait le 16 février 1934 : « Sa manière de penser [...] est exactement la même que celle de la chicanerie talmudique de sinistre réputation, laquelle a toujours été ressentie par l'esprit allemand [...] comme lui étant particulièrement étrangère. [...] La philosophie de Heidegger va même encore beaucoup plus loin dans le sens de la vacuité, de la confusion et de l'obscurité talmudique, que les productions du même genre d'origine *authentiquement* juive. [...] Ce mode de penser talmudique, propre à l'esprit juif, est aussi la raison pour laquelle Heidegger a toujours exercé et continue d'exercer la plus grande force d'attraction sur les Juifs et les demi-Juifs[16]. » Il était difficile, en

1934, de porter à Heidegger un plus mauvais coup que de l'accuser de collusion idéologique avec les Juifs.

Le heurt de Heidegger avec le pouvoir national-socialiste et son échec étaient d'autant plus inévitables que son projet ne se limitait pas à une réforme révolutionnaire de l'Université. Il visait au-delà. Qu'est-ce, en effet, pour lui, que l'Université allemande ? « L'Université allemande est pour nous l'École supérieure qui, à partir de la science et grâce à la science, entreprend d'éduquer et de discipliner les dirigeants (*Führer*) qui veillent sur le destin du peuple allemand[17]. » Il s'agit de former les chefs qui guideront le peuple allemand sur la voie de sa fidélité à son destin spirituel. La « science », c'est-à-dire la philosophie, fournira, comme chez Platon, le principe et la substance de l'éducation des chefs. Quelle science ? Non, certes, la biologie raciale et l'anthropologie *völkisch* de Krieck, qui se veut le philosophe de l'éducation du nouveau régime, ni même rien de compatible avec cette « conception philosophique raciste » qui donne au mouvement national-socialiste « le droit », écrit curieusement Hitler, « de se considérer comme une doctrine philosophique » (*Mein Kampf*, trad. cit., p. 447). Or, toute la politique d'Hitler découle d'une philosophie de l'homme d'après laquelle certains hommes n'en sont pas des vrais. Tels sont les « Nègres », que les Français ont eu l'audace, durant la Grande Guerre, de faire monter au front comme dignes de s'opposer à des soldats allemands, les Slaves, qui deviendront, dans les territoires colonisés de l'Est, les esclaves des Allemands, sans aucun droit à la culture ni aux soins médicaux[18], mais aussi les Jaunes, les Indiens et, en général, les « races de couleur » (*Mein Kampf*, p. 285), et, bien entendu, les Juifs. L'idée raciale commande toute la politique d'Hitler, politique intérieure, où il s'agit de purifier la race par l'élimination des Juifs, l'euthanasie des débiles et des malades mentaux, des infirmes congénitaux (mais le programme « Euthanasie », mis en route en octobre 1939, dut être interrompu devant la réprobation qu'il souleva dans l'opinion allemande – la persécution et l'élimination des Juifs étant, semble-t-il, mieux acceptées), politique extérieure, où la grande affaire, l'invasion de l'Union soviétique, le 22 juin 1941, était préméditée depuis *Mein Kampf*. Une telle politique, de par son caractère totalitaire, ne laisse subsister aucun espace de liberté. L'Université aussi

est prise dans le maelström déclenché par l'idée raciale. Le heurt avec Heidegger se produit dès le second jour de sa prise de fonction comme recteur, lorsque le *Führer* des étudiants allemands groupés dans le *Deutsche Studentenbund*, association devenue légale depuis le 25 avril 1933, vient exiger de Heidegger la pose, dans l'enceinte de l'Université, du *Judenplakat*, placard réclamant l'interdiction de l'Université aux Juifs, et dont le précédent recteur, le professeur von Möllendorff, avait interdit l'affichage. Le refus de Heidegger fut suivi d'autres refus, car bien des pressions s'exercèrent. Cela continua jusqu'au moment où le prétexte fut trouvé, pour le recteur, d'offrir sa démission, pour le ministre de l'Éducation, de l'accepter.

Dans *Faits et réflexions*, Heidegger déclare : « Au cours de l'entretien avec le ministre [...], il devint clair qu'un désaccord insurmontable séparait de la mienne l'interprétation nationale-socialiste de l'Université et de la science[19]. » Belle découverte ! Heidegger était, avait toujours été, un opposant – « opposition », ajoute-t-il, « qui reposait sans doute sur l'incompatibilité de ma philosophie avec la *Weltanschauung* nationale-socialiste[20] ». Certes. Mais lorsqu'il a accepté le rectorat, était-ce pour s'opposer ? Il le dit : « Ce qui m'a déterminé à prendre en charge le rectorat [...] : j'espérais pouvoir faire front [...] à la prépondérance menaçante de l'appareil du Parti et de sa doctrine[21]. » Heidegger, par son être même de philosophe, comme tel au service de la vérité, était objectivement un opposant ; le *Discours de rectorat*, qui ne tient nul compte des perspectives du programme national-socialiste, montre qu'il l'était aussi subjectivement. Eût-il mieux valu qu'il se retirât sur l'Aventin en spectateur intéressé, ou qu'il emportât à l'étranger la patrie à la semelle de ses souliers ? « Il faut s'engager », dit-il à Jaspers. Pour participer à la « mise au pas » (*Gleichschaltung*) qui allait déferler sur l'Université ? Non certes, mais pour l'entraver, au contraire, puisque « mise au pas » signifie négation de cette autonomie[22] que Heidegger, précisément, affirme. Aussi Heidegger, en 1945, pose-t-il la question : « Que serait-il arrivé, et qu'est-ce qui aurait été empêché si, vers 1933, toutes les forces capables s'étaient mises en route en faisant bloc secrètement toutes ensemble pour lentement assainir et modérer le "mouvement" qui venait d'accéder au pouvoir[23]? » Mais Heidegger fut

bien seul. Et, en tout état de cause, le mode de « résistance » qu'il avait choisi, à savoir influer sur le cours des choses du dedans, amender et modérer le « mouvement » en s'y agrégeant, était le moins adéquat possible, car le mouvement national-socialiste n'était pas amendable. Son erreur fut là : croire que le « mouvement » pouvait être « assaini » ; mais c'était là chose impossible, car il était impossible de dissocier le « mouvement » de son programme, et celui-ci de la fausseté radicale développée dans *Mein Kampf*. Si Heidegger avait été suivi et si « toutes les forces capables [de résistance] » se fussent « mises en route », que se serait-il passé ? Quelques autres résultats se fussent ajoutés à ceux obtenus par Heidegger (quelques professeurs juifs ou sociaux-démocrates, autres que Georg von Hevesy ou Eduard Fränkel, eussent eu des défenseurs, etc.) mais, en fin de compte, l'échec eût été le même. Heidegger croyait que, dans le national-socialisme, tout n'était pas mauvais. Il avait raison si l'on isole certains aspects et certains résultats du principe, mais parce que le principe était radicalement mauvais, il rendait tout mauvais. Les initiatives de la DAF (*Deutsche Arbeitsfront* : « Front allemand du travail », syndicat unique), par exemple, telles que la création d'installations culturelles et sportives, les voyages en groupe, les manifestations culturelles de toute sorte dans le cadre de l'organisation « La Force par la Joie », l'idée d'une « voiture du peuple » (*Volkswagen*), cela était-il mauvais ? En soi, non. Ça l'était pourtant, puisque le corrélat en était la destruction des syndicats comme des organisations d'employeurs, le caractère obligé des adhésions « volontaires », l'enrégimentement. Car il n'y a pas d'ersatz de la liberté. En particulier, le « principe du chef » n'est pas mauvais en soi, avons-nous dit. Mais, dans le contexte national-socialiste, il l'était. [...]

On peut être gêné par l'acharnement de certains intellectuels à vouloir culpabiliser Heidegger, mais il convient de considérer leurs écrits avec détachement. Il me paraît clair qu'il a toujours agi en vue de ce qui lui semblait bon pour l'Université et pouvait être bon pour l'Allemagne. Il confesse avoir cru Hitler capable de « s'élever au-dessus du Parti et de sa doctrine », et n'être revenu de son « erreur » qu'après le 30 juin 1934 (« Nuit des longs couteaux[24] »). Il faut avouer que ce fut là un singulier aveuglement. Mais erreur n'est pas faute. Heidegger n'a trempé, de près

ou de loin, dans aucun crime. Il a, recteur, empêché de mauvaises actions, par exemple qu'une manifestation contre le professeur juif Tannhauser, directeur de la clinique universitaire de la faculté de médecine de Fribourg, ait lieu devant sa clinique[25]. Il a aidé des Juifs : Georg von Hevesy, Eduard Fränkel, Hélène Weiss, Werner Brock, Élisabeth Blochmann... Mais n'a-t-il pas marqué de l'ingratitude à l'égard de son maître Husserl, à qui il devait de lui avoir succédé à la chaire de philosophie de l'université de Fribourg, sans parler de sa dette philosophique fondamentale ? Surtout en un temps d'injustice et de persécution à l'égard des Juifs, n'était-ce pas l'heure de redevenir pour le maître l'ami qu'il avait été ? Il y a ici un détail de l'événement qui nous échappe. Il est clair toutefois, que l'amitié entre le maître et le disciple ne pouvait renaître telle quelle, entre le maître resté lui-même et le disciple devenu maître à son tour, et maître plus grand que le maître. Chacun a des amis avec qui l'amitié s'est relâchée. On n'est plus en phase avec eux, mais on leur garde estime, considération, respect, et l'amitié demeure dans le souvenir. Si l'un d'eux nous demande un service réel, on le lui rend. Heidegger eût rendu un tel service à Husserl. Mais « vous n'avez pas assisté à l'enterrement de Husserl en 1938 », dit le questionneur du *Spiegel*[26]. Heidegger se défend : il était « cloué au lit par la maladie[27] ». Je crois que j'eusse dédaigné de me défendre. La malice inquisitoriale doit être quelquefois laissée sur place avec ses questions.

1 Le professeur Marcel Conche s'est très aimablement joint à cet ouvrage en nous autorisant à rassembler des extraits de son livre *Heidegger par gros temps* (Les Cahiers de l'Égaré, 2004) que nous reproduisons ici. Qu'il en soit très vivement remercié. Toutes les notes qui suivent sont de l'auteur.

2 *Les Temps modernes*, 2e année, juillet 1947. Cet article a été repris dans *Lignes*, n° 2, février 1988, que nous citons. Et dans Éric Weil, *Philosophie et réalité II*, Paris, Éd. Beauchesne, 2003, pp. 255-266.

3 Martin Heidegger, *Écrits politiques 1933-1966*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 282.

4 Jacob Katz, *Wagner et la question juive*, trad. P. Rusch, Paris, Hachette, 1986, p. 56.

5 *Ibid.*, p. 36.

6 Cosima Wagner, *Journal*, t. II 1873-1877, trad. M.-F. Demet, Paris, Gallimard, 1977, p. 59.

7 *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. M. Lebedel, Paris, Hachette, 1988, p. 58.

8 *Libres propos sur la guerre et la paix*, recueillis sur l'ordre de Martin Bormann, trad. F. Genoud, 2 vol., Paris, Flammarion, 1952.

9 Marlis Steinert, *Hitler*, Paris, Fayard, 1991, p. 190.

10 Martin Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, Mauvezin, T.E.R. bilingue, 1987, p. 13.

11 Hugo Ott, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belœil, Paris, Payot, 1990.

12 Martin Heidegger, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 245. C'est moi qui souligne.

13 *Ibid.*, p. 42.

14 *Ibid.*, p. 99, trad. F. Fédier ; souligné par moi.

15 *Ibid.*, p. 226.

16 Rapport cité et traduit par Gérard Guest, *L'aître du mal. Contribution à la topologie du mal*, manuscrit inédit, p. 3, n. 4. Je remercie son auteur d'avoir bien voulu m'en donner connaissance.

17 *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 100.

18 *Libres propos sur la guerre et la paix*, *op. cit.*, t. II, p. 65.

19 *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 233.

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*, p. 219.

22 « "Mise au pas", cela signifie toujours élimination de toute autonomie incontrôlée » (Ralf Dahrendorf, cité par Silvio Vietta, *Heidegger critique du national-socialisme et de la technique*, trad. Jan Ollivier, Éd. Pardès, 1993, p. 83, n. 27).

23 *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 221. Cf. Jan Patočka : « Heidegger aurait pu demeurer à l'écart, s'occuper tranquillement de ce qui l'intéressait : les Présocratiques. Mais nous découvrons ici bien autre chose : une idée de la philosophie également propre à Husserl et qui s'exprime comme suit : le philosophe doit vouloir aider. Que faire donc ? Essayer seulement. Essayer avec ce qu'il nomme les "forces constructives" » (Commentaire des réponses de Heidegger à *Der Spiegel*, *Le Messager européen*, n° 1, 1987, p. 25, trad. Erika Abrams).

24 *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 213.

25 *Ibid.*, p. 208.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, p. 209.

FRANÇOISE DASTUR

À propos de l'engagement politique de Heidegger [1]

Bien que la pensée de Heidegger ait constitué, depuis l'époque de mes études, le point focal de mon travail et de mon enseignement, je n'ai pas jusqu'à ce jour explicitement réfléchi ni publié de textes sur la question du rapport de la pensée de Heidegger et de son engagement politique dans le national-socialisme. J'ai en effet toujours préféré, plutôt que de m'affronter directement à cette question, proposer une lecture de Heidegger à partir de laquelle – c'est du moins ma conviction profonde – on peut rassembler des éléments de réponse. Non que j'aie voulu ignorer le problème. Je me souviens être partie en 1963 à Fribourg pour y étudier et pour y travailler sur *Unterwegs zur Sprache*, texte auquel je voulais consacrer mon mémoire de maîtrise, avec dans mes bagages un numéro de la revue *Médiations* paru en novembre 1961 contenant un article de Jean-Pierre Faye sur « Heidegger et la révolution » accompagné de la traduction de certains des discours prononcés par Heidegger pendant la période du rectorat. C'est la lecture de ces textes qui m'a incitée à me procurer la même année le livre de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, paru en 1962, qui contient, selon d'ailleurs un amalgame douteux de textes écrits par Heidegger et d'articles de journaux, un ensemble de documents relatifs à cette question et qui en est resté pendant longtemps la seule source disponible. Je peux donc dire que je n'ai jamais ignoré la compromission de Heidegger avec le régime nazi et qu'à cet égard le livre de Victor Farias paru en 1987 ne m'a pas révélé grand-chose de plus. Qu'une telle publication ait été possible donne d'ailleurs une bonne image du navrant niveau du débat qui a suivi, puisque ce livre, contrairement à ce qu'annonçait son titre, ne traitait pas de la question du rapport de Heidegger et du nazisme, mais, comme le soulignait avec pertinence Gérard Granel[2], affirmait de bout en bout que Heidegger *est* le nazisme. Farias n'a pas même hésité, pour la

démonstration de sa thèse, à aller jusqu'à réécrire les textes en les nazifiant, en rajoutant par exemple à plusieurs reprises dans les discours de Heidegger au mot « peuple » l'adjectif « aryen » entre crochets, censé traduire les termes *völkisch* ou *volkhaft*. Je n'entrerai pas dans le détail des erreurs grossières d'interprétation commises par Farias ni dans celui des dessous de toute cette affaire, très franco-française, puisqu'il s'agissait surtout, par cette publication, comme le soulignait Dominique Janicaud dans *Heidegger en France* « de liquider l'hégémonie intellectuelle de l'heideggerianisme en France[3] ». Je remarquerai simplement que le véritable lynchage médiatique auquel Heidegger a été soumis *post mortem* – souvenons-nous de certains titres d'articles écrits pourtant par des journalistes qui se prétendent aussi philosophes : du « Heil Heidegger » de Robert Maggiori dans *Libération* à « M. Heidegger, professeur de philonazie » de Dominique Grisoni dans *L'Événement du jeudi* – révèle une véritable « fascination perverse pour le retour aux sources de la violence », comme le notait Baudrillard dans un article intitulé « Nécrospective autour de Martin Heidegger » publié lui aussi dans *Libération*, mais plusieurs semaines après celui de Maggiori. Comment a-t-il pu se faire que des philosophes découvrent soudain des arrière-pensées inavouables dans des textes qu'ils trouvaient acceptables et parfois même louaient depuis plus d'un demi-siècle[4] ? Et la philosophie vaudrait-elle donc une heure de peine si elle était, comme une vulgaire idéologie, susceptible d'engendrer un tel aveuglement ? Mais d'autre part, fallait-il tenter de « blanchir » Heidegger et entreprendre de faire son apologie ? François Fédier, qui prit la défense de Heidegger au moment de l'affaire Farias, ne nous expliquait-il pas en effet qu'il aurait voulu intituler son livre, paru en 1988 sous le titre *Anatomie d'un scandale*, « Apologie de Heidegger [5] », et il a adopté la même attitude dans un article récent traitant à nouveau de l'engagement politique de Heidegger et intitulé «L'irréprochable[6]»? Prendre parti pour l'accusation comme pour la défense signifie accepter de participer au procès de nature inquisitoriale que l'on ne cesse de faire à Heidegger depuis la parution du livre de Farias[7] et refuser du même coup de se laisser inquiéter par la question qu'il pose, non seulement par son engagement dans le national-socialisme, mais aussi par la manière qu'il a eue d'en répondre par son œuvre. Ce n'est pas en effet en se laissant aller

à une vertueuse indignation et à la morale des bons sentiments qu'on prendra la mesure de ce qui a eu lieu, pas plus d'ailleurs que de ce qui a lieu aujourd'hui et que ce « revival » constant du nazisme et de l'extermination qu'il a organisée, ce « retour incessant du refoulé » peut d'ailleurs avoir pour conséquence de masquer.

Je me bornerai donc ici à poser un certain nombre de questions.

1 La première a trait aux raisons qui ont poussé Heidegger à un engagement politique dans la période de crise grave que traversait son pays au début des années 1930. Cet engagement n'a-t-il rien à voir avec sa pensée, ou en découle-t-il directement, ou cette alternative est-elle elle-même bien simplificatrice à l'égard du rapport entre la pensée et l'action tel que Heidegger le conçoit alors ? Pour répondre à cette interrogation, il faut avant tout *lire* Heidegger et prendre conscience de la révolution qui s'opère avec lui dans la conception que l'on se fait de la pensée philosophique, dont il montre dans *Être et temps* qu'elle n'a pas affaire à des questions abstraites, mais au contraire qu'elle exige d'être attestée existentiellement. La philosophie n'est pas pour lui en effet un simple jeu de concepts, une pure activité contemplative, mais, comme il l'explique dans son cours de 1930 sur l'essence de la liberté humaine[8], elle a un caractère « offensif » qui atteint celui qui questionne en son tréfonds et l'implique entièrement en tant qu'existant dans la question qu'il pose. C'est à partir de là qu'il faut se demander si Heidegger pouvait, sur la base d'une telle idée de la philosophie, se contenter de rester dans sa tour d'ivoire et ne pas prendre part à la « révolution » qui s'amorçait.

2 Il faudrait ensuite se demander à quoi s'engage Heidegger ? Est-ce dans le « nazisme », dans ce que nous nommons de manière à la fois rétrospective et essentialiste au moyen d'une abréviation ? Ne faut-il pas s'interroger, comme le faisait Granel[9], sur l'usage d'une telle abréviation et se demander si elle n'est pas un raccourci qui coupe court à toute possibilité de compréhension ? Car on juge alors de 1933 à partir de 1942 ou 1945, on juge le début de ce qui fut un « mouvement », donc un processus, à

partir de sa fin, des horreurs de sa fin, selon ce mouvement rétrograde du vrai qu'a si bien décrit Bergson et qui sert à inventer des essences pures. Heidegger le dit clairement dans l'interview qu'il donna en 1966 au *Spiegel* : il s'est engagé dans un mouvement qui se présentait comme un socialisme national[10] et non pas dans ce à quoi on identifie aujourd'hui le nazisme, à savoir à une idéologie raciale dont il est facile de montrer qu'elle est absolument incompatible avec les fondements mêmes de la pensée heideggerienne.

Il suffit en effet d'ouvrir *Être et temps* pour y apprendre (§ 11) que le primitif participe de la même structure existentiale que l'homme moderne et qu'il est tout comme lui un *Dasein*, ce qui tranche quelque peu avec l'attitude de Husserl qui, au moment de sa correspondance avec Lévy-Bruhl en 1935, hésite à reconnaître aux primitifs le sens de la temporalité et la capacité à idéaliser, les rapprochant ainsi de ce qu'il dit par ailleurs des animaux, et dont on sait que, dans la célèbre conférence de Vienne de la même année, il exclut « les Esquimaux ou les Indiens des ménageries foraines et les Tziganes qui vagabondent perpétuellement en Europe » de la figure spirituelle qu'est à ses yeux cette dernière[11]. Il faudrait d'ailleurs à cet égard s'interroger sur l'identification qui est immédiatement faite entre la Shoah et le nazisme et ne pas oublier que le nazisme, c'est le racisme, non l'antisémitisme seul, et qu'il s'est caractérisé par l'extermination non seulement de Juifs, mais aussi de malades mentaux, de débiles, d'infirmes congénitaux, d'homosexuels et d'environ 600 000 Tziganes, et l'on sait qu'Hitler envisageait de réserver le même sort aux Slaves. Certes le génocide des Tziganes qui périrent dans les chambres à gaz ne fut le résultat d'aucune programmation, alors que le programme « Euthanasie » fut mis en route en 1939 et que la conférence de Wannsee décida de l'extermination des Juifs en 1942. Ce fut un génocide sans préméditation, ce qui ne fait que le rendre encore plus grave puisque cela impliquait qu'il allait de soi qu'il s'agissait là d'êtres infra-humains. Faut-il donc considérer que la signification métaphysique du meurtre n'est pas la même dans le cas des Juifs et des Tziganes, comme l'affirme Philippe Lacoue-Labarthe[12] ? Indépendamment du fait de savoir si une telle différence « métaphysique » ou « symbolique » existe bien et s'il ne

serait pas difficile d'en convaincre les Tziganes survivants que d'ailleurs nous ne risquons guère de rencontrer face à face dans les couloirs d'une université[13], cela n'explique pas le scandaleux silence qui est le plus souvent fait sur les autres victimes du nazisme dans les commémorations rituelles des méfaits du III[e] Reich.

Pour revenir à la question de l'incompatibilité foncière entre l'idéologie hitlérienne et la pensée de Heidegger, il faut souligner que ce dernier considère la définition traditionnelle de l'homme comme *animal rationale* comme une définition qui ne touche pas à la racine de ce qui constitue l'humain, précisément parce qu'elle voit en l'homme un vivant parmi d'autres qui ne s'en distinguerait que par l'adjonction d'une propriété, l'esprit ou la raison. C'est ce qu'il explique à nouveau en 1946 à Jean Beaufret : la tradition métaphysique et l'humanisme qui s'en réclame ne sont pas parvenus à penser ce qui fait véritablement l'humanité de l'homme[14]. Tout l'effort de Heidegger depuis 1925 a en effet consisté à se démarquer de la *Lebensphilosophie* alors régnante et dont certains courants avaient dévié vers le biologisme et ont ainsi contribué à la formation de l'idéologie raciale nazie[15]. Comment aurait-il donc pu adhérer à la *rassische Weltanschauung* qui est à la base de l'idéologie hitlérienne ? Celle-ci en effet, sous couvert de nationalisme, est en réalité un bric-à-brac idéologique dont la seule constante est le racisme[16].

Mais que signifie maintenant le fait que Heidegger puisse dire qu'il s'agissait pour lui dans la confusion politique et idéologique qui était celle des années 1930 de « trouver une position nationale et surtout sociale[17] »? On peut, en lisant sans *a priori* idéologique certaines de ses déclarations de 1933 et 1934, comprendre ce qu'il entend par « *soziale Einstellung* »: en particulier celles qui portent sur le service du travail ou encore l'allocution qu'il adresse aux chômeurs le 22 janvier 1934, auxquels il explique qu'il n'y a pas de différence entre le savoir scientifique et le savoir des ouvriers qui relèvent tous deux de l'esprit[18]. Mais, objectera-t-on encore, les accents nationalistes des discours de cette période, où Heidegger enjoint aux étudiants d'être « des êtres humains qui soient des Allemands[19] », ne sont-ils pas la preuve d'un nazisme au moins spirituel ? Il est certain que Heidegger a été saisi

pendant la période du rectorat par ce que l'on peut nommer la « maladie » nationaliste. Mais le sentiment d'appartenance à une nation (et même plutôt, dans le cas de Heidegger, le sentiment d'appartenance à une région, celle de la Souabe alémanique) qui, dans les moments de crise, a tendance à s'éveiller et à devenir dominant[20] est-il en soi condamnable[21] ? On a parfois l'impression que ce que l'on reproche à Heidegger, c'est tout simplement d'être allemand – allemand et non français. C'est par exemple l'argument de Marcel Conche, dans des textes consacrés respectivement à « Heidegger résistant » et « Heidegger inconsidéré » parus en 1996 et 1997 et récemment réimprimés sous forme de plaquette, qui affirme que « l'esprit français est l'esprit d'universalité », que « le pays de Montaigne est à cet égard simplement en avance sur le pays de Fichte » et qu'il lui plaît de penser que « la France a une mission historique d'éducation du genre humain à l'universalité »[22]. La France est le pays des droits de l'Homme, soit. Mais l'Homme, terme qu'on pourvoit alors d'une majuscule, n'est-il pas, comme le faisait remarquer Marx[23], aussi difficile à trouver que le fruit dont parlait Hegel et qui ne peut s'acheter sur aucun marché ? L'homme en général n'est qu'une abstraction, une essence pure, et c'est précisément à la pensée essentialiste que Heidegger a, dès le milieu des années 1920, opposé sa pensée du *Dasein*, qui n'est pas l'essence de l'homme, l'espèce commune à laquelle tous les êtres humains appartiendraient, mais la structure distributive à partir de laquelle il n'y a que des existences historiques singulières. Que cette pensée de l'historicité foncière et de la finitude irrécusable de toute existence expose à des dangers, et en particulier à celui de la fermeture à d'autres manières d'être un existant que la sienne propre, cela est certain. Mais l'affirmation inconditionnelle d'un universalisme qui est lui-même toujours historique et local[24] ne l'est pas moins.

Ce qui est en tout cas certain, c'est que le sentiment national est à l'origine de la confiance aveugle que Heidegger a vouée à cette époque à Hitler, dans lequel il voit, comme la grande majorité de ses compatriotes, « le George Washington de l'Allemagne[25] ».

3. Il faudrait alors se demander ce que Heidegger espérait de son engagement auprès des nazis ? Voulait-il, à l'instar de Platon à Syracuse,

faire d’un tyran un philosophe, comme semble le suggérer, entre autres, Hugo Ott[26]? On oublie alors que Heidegger, en acceptant le rectorat, ne s’est engagé dans le mouvement qu’en tant qu’universitaire, et uniquement pour réformer l’Université, dont on sait, en particulier par la lecture des Cours aujourd’hui publiés des années 1920 que c’était chez lui une préoccupation de longue date[27].

Quel était donc son attitude face au *Führerprinzip* ? Là encore le terme de *Führer*, lorsqu’on le laisse non traduit, évoque immédiatement l’hitlérisme, alors qu’il est employé couramment en allemand pour désigner un dirigeant ou un guide. Comme le fait remarquer Marcel Conche, « ce “principe du chef” n’est nullement propre au nazisme[28] »: il correspond à ce que les Romains entendaient sous le terme de « dictateur », à savoir précisément un « guide » dans les mains duquel on remet le pouvoir dans les périodes de crise et qui ne devient un oppresseur que lorsqu’il s’approprie ce pouvoir et refuse d’être lui-même « guidé » par la volonté nationale[29]. Comme le souligne avec pertinence Marcel Conche[30], « la substitution de l’autoritarisme à la démocratie ne vaut que pour la durée d’une situation déterminée et non au-delà ». En acceptant le rectorat, Heidegger considère que l’application du *Führerprinzip* à l’Université est nécessaire, car celle-ci est en crise et exige d’être de toute urgence réformée. C'est donc pour cette raison, et uniquement pour elle, qu’il s’engage dans le « mouvement », non sans être conscient qu’il ne s’en tirera pas sans compromis[31], mais c’est à ses yeux le prix à payer pour appliquer à l’Université la réforme qu’il a en vue et qui n’a rien à voir avec la « mise au pas » idéologique et le programme de la science politisée que préconisaient les nazis. Il suffit de lire[32] le *Discours de rectorat* pour voir que ce que Heidegger exige pour l’Université, c’est au contraire son autonomie à l’égard de toute politisation du savoir. Il a voulu saisir le moment opportun, et il a obéi à l’idée qu’il était en présence d’une « révolution » sans suffisamment mesurer l’état des forces en présence. Est-ce là une faute ? On peut le penser, mais doit-on en prendre prétexte pour voir en Heidegger un criminel en puissance ?

4. La question qui se pose ensuite et qui a beaucoup agité les esprits au moment de la parution du livre de Farias, c’est celle de la durée de cet engagement dans le parti national-socialiste des travailleurs allemands.

Une des prétendues révélations de Farias consiste à avoir apporté la preuve que Heidegger avait payé sa cotisation au parti bien après sa démission en tant que recteur et même jusqu'à la fin de la guerre. Cela signifie-t-il pour autant qu'il continuait d'y adhérer par conviction ? Pouvons-nous véritablement en juger, nous qui ne vivons pas dans une société totalitaire du genre de celle qu'a connue l'Allemagne entre 1933 et 1945, où le fait de quitter le parti pouvait signifier jusqu'à un arrêt de mort ? Il est significatif à cet égard que le jugement que nous avons tendance à porter sur le comportement de Heidegger soit beaucoup plus sévère que celui de ceux qui vécurent dans une société totalitaire, comme ce fut le cas de Patočka, qu'on peut pourtant estimer bon juge en la matière[33]. Nous savons que Heidegger est demeuré recteur pendant dix mois, que ce rectorat fut, de son propre aveu, un échec, puisqu'il ne parvint pas à imposer ses vues sur l'université. Faut-il – c'est la thèse de Dominique Janicaud – considérer qu'à partir de 1945 et le procès de dénazification Heidegger a mis au point une stratégie personnelle de défense visant à affirmer qu'il a rompu avec le nazisme dès 1934[34]? Certes Janicaud affirme que le but d'une telle stratégie consistait uniquement pour Heidegger à s'assurer la possibilité de continuer à travailler. C'est cependant faire fi de nombreux témoignages, en particulier de ceux qui ont suivi ses cours pendant de nombreuses années et qui attestent que Heidegger prenait même de grands risques en y critiquant ouvertement le régime. Je n'ai personnellement pas de raison de mettre en doute ces témoignages, ceux en particulier de Siegfried Bröse, qui a suivi tous les cours et séminaires de Heidegger de 1932 à 1945 et auquel nous devons certains manuscrits de cours de Heidegger publiés aujourd'hui, et de Walter Biemel, qui a séjourné à Fribourg de 1942 à 1945, et avec lequel j'ai eu l'occasion de discuter à plusieurs reprises de l'attitude de Heidegger pendant cette période. Mais le meilleur moyen de choisir entre ces deux versions contradictoires, rupture véritable avec le régime dès 1934 ou maquillage tardif en 1945 d'une adhésion ayant duré beaucoup plus longtemps, n'est-ce pas de se tourner vers les textes et en particulier ceux de la seconde moitié des années 1930 ?

5. Ne peut-on en effet considérer que le « tournant » de la pensée de Heidegger est en relation directe avec les événements de 1933 et que Heidegger n'a cessé par la suite de s'expliquer avec le nazisme dans ses textes et ses cours des années 1930, durant la guerre et jusque dans les textes les plus tardifs ? Nous en venons là à la question du « scandaleux silence » de Heidegger sur l'extermination. On attendait de lui une autocritique publique, la condamnation morale et le *mea culpa* d'un « intellectuel » gravement compromis avec le nazisme, on n'a obtenu que la réponse d'un penseur voyant dans l'histoire de la métaphysique occidentale la source d'une catastrophe historique qui, selon lui, ne prend pas fin avec la défaite du nazisme, de même sans doute qu'elle n'a pas commencé seulement avec lui. Ce silence est-il, comme beaucoup l'affirment, impardonnable ? Il le serait certes s'il signifiait l'indifférence ou, pire encore, une approbation. Mais il peut aussi avoir le sens d'une retenue, d'un souci de ne pas se donner en spectacle par un « aveu » et du désir de ne s'expliquer qu'au moyen de la seule pensée, une explication publique pouvant avoir le sens d'une autojustification et d'une auto-absolution[35]. Le « silence » de Heidegger, qu'il n'a rompu que pour répondre aux journalistes du *Spiegel*, obéit certes, comme il le leur explique, en leur demandant de ne publier cette interview qu'après sa mort, à une motivation principale, celle de se préserver un espace de travail. Mais il s'agit aussi d'un silence embarrassé, d'un silence « honteux[36] », qui montre qu'il n'est précisément pas parvenu à « instrumentaliser » son passé et qu'il a peut-être ainsi accepté de le « subir » jusqu'à la fin de sa vie, non cependant sans en tirer les conséquences sur le plan de la pensée. On ne trouve en effet chez Heidegger ni discours moral sur le nazisme, ni analyse systématique de ce phénomène historique, mais une critique de ce qui en constitue le fondement, critique qui inclut aussi une autocritique du pathos guerrier et volontariste perceptible dans le *Discours de rectorat* et les déclarations de la même période.

Comme Silvio Vietta l'a bien montré dans un petit livre paru en 1989[37], Heidegger, dans les années qui suivent le rectorat, développe une critique du nazisme dans le contexte plus large de la métaphysique des Temps modernes, comprise comme histoire d'un subjectivisme croissant et de la

volonté de puissance. On trouve en effet dans la conférence que Heidegger prononce à Fribourg en 1938 et qui traite de « L'époque des conceptions du monde » une analyse du processus fondamental des Temps modernes déterminé comme combat pour l'affirmation de la primauté de l'homme s'accomplissant sous la forme de la volonté de planification et calcul, de la glorification de la technique et de la mise sous tutelle de toutes choses. Ce qui s'annonce ainsi, c'est le règne du quantitatif et du gigantesque dont Heidegger note qu'il comporte cependant une ombre encore invisible, celle de l'incalculable, par laquelle le monde moderne commence à échapper à l'espace de la représentation et de l'objectivation[38].

Ce processus historique prend la forme de la dévastation et de l'exploitation du monde, en bref du nihilisme tel que le comprend Nietzsche. Par rapport à ce mouvement de fond, l'idéologie et la conception du monde qui sont propres au nazisme apparaissent comme des épiphénomènes. Dans ses cours sur Nietzsche, Heidegger reprend certes à son compte le concept nietzschéen de nihilisme, mais considère que Nietzsche est encore lui-même empêtré dans le nihilisme du fait de ses concepts de volonté de puissance et de Surhomme, ce qui l'amène à procéder à une analyse de la puissance comme valeur fondamentale et comme absence de finalité et à voir dans la figure du Surhomme l'incarnation même du processus de domination. Heidegger considère certes, comme Nietzsche lui-même, que le nihilisme constitue le mouvement de fond de l'histoire occidentale[39]. Mais il veut aller au-delà de l'analyse nietzschéenne en montrant que la volonté de puissance est elle-même la radicalisation du nihilisme, en comprenant le nihilisme comme une forme du délaissement de l'être et en voyant dans la technique une réalisation menaçante de la pensée moderne de la domination.

C'est cependant dans les *Beiträge zur Philosophie* que la critique que Heidegger fait du nazisme est la plus explicite. Ainsi on peut lire dans le § 56[40] que la *Seinsverlassenheit*, le délaissement de l'être, s'annonce dans l'idolâtrie du *Völkischen*. Ce qui implique que la propagande nazie et la conception du monde qu'elle véhicule ne sont que des « appuis et des armes » au service du « combat » (*Kampf*) mené pour assurer « les

conditions élémentaires de la vie et de la survie dans des proportions gigantesques », « des moyens au service d'une technique de combat pour une volonté qui ne veut plus de but[41] », c'est-à-dire ni plus ni moins que des masques de la volonté de puissance. On y trouve aussi une critique féroce de la « *totale Weltanschauung* » menant à un « combat » qui ne peut pas être créateur, et à un affairement (*Betrieb*) lui-même en accord avec le gigantisme de la machination (*Machenschaft*) propre aux Temps modernes, un tel combat ne pouvant jamais se mener que par la « propagande » et l'« apologétique[42] ».

Comme le souligne Silvio Vietta[43], Heidegger a vu, dès le milieu des années 1930, dans cette « machine » qu'était la propagande nazie quelque chose d'encore plus dangereux s'annoncer : le règne de la domination de la technique, c'est-à-dire d'un mode de pensée et d'action planétaire caractérisé par la calculabilité et l'exploitation sans limite de toutes choses, produit final des « Lumières », lesquelles, en tant que processus de démythologisation, sont en train, à cette « époque de totale absence de questionnement et d'enchantement » qui est la nôtre, de succomber à « l'ensorcellement par la technique » qui n'est lui-même qu'« un signe de cet enchantement en vertu duquel tout se presse vers la calculabilité, l'utilisation, la sélection, la commodité et la réglementation[44] ». Ce qui se prépare ainsi et constitue sans doute la « vérité interne » du nazisme, c'est « le passage à l'animal technicisé[45] », dernière figure de cet *animal rationale* qu'est l'homme occidental, l'homme tel que l'a défini la métaphysique, et dont la raison constitue la différence spécifique au sein du monde animal. Ce dont le nazisme fait clairement apparaître la déconstruction, c'est donc de cette domination, dans le monde occidental, de la raison, dont Heidegger n'hésitera pas à dire au début des années 1940 qu'elle est l'« ennemie la plus acharnée de la pensée[46] ». Heidegger ne verse nullement par là, comme on se plaît à le croire, dans l'irrationalisme ou l'antirationalisme. C'est au contraire, comme il le laisse clairement entendre, le rationalisme érigé en dogme qui fait le lit de l'irrationalisme et de l'antirationalisme. Car c'est un des effets du « despotisme » de la raison que de rejeter dans les ténèbres de l'irrationalisme tout questionnement portant sur sa provenance, tout refus d'identifier d'emblée, comme on le fait dans la modernité depuis

Descartes, *cogitatio* et *ratio*, pensée et calcul. Ce que le nazisme a donc porté au jour, de la manière la plus brutale, n'est rien moins en effet que l'essence même de l'Occident[47].

Une telle analyse critique parvient-elle à rendre compte de la spécificité du nazisme ? C'est ce dont chacun jugera, mais non sans avoir au préalable accepté de reconnaître qu'une telle analyse est non seulement bien le fait de Heidegger lui-même, mais qu'elle a en outre été développée dès les années 1930 et non pas seulement après la chute du régime hitlérien et la victoire des Alliés.

1 Texte d'une intervention (qui n'a pu être prononcée) à une table ronde organisée dans le cadre du colloque consacré à Heidegger à Strasbourg en décembre 2004. Le sujet en avait été annoncé comme suit :

Table ronde du 1er décembre 2004 L'ombre de cette pensée

Comment (re)penser ce que l'habitude nous fait appeler le « cas Heidegger » ? Son engagement dans le nazisme et son scandaleux silence face à la Shoah sont-ils « lisibles » dans sa philosophie ? Cette rencontre posera sans détour ni tabous la question.

Intervenants prévus : Jean-Pierre Faye, Philippe Lacoue-Labarthe, Françoise Dastur.

2 G. Granel, « La guerre de Sécession », in *Écrits logiques et politiques*, Paris, Galilée, 1990, p. 342.

3 D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 349.

4 On comprend mal à cet égard le revirement subit, après l'affaire Farias, de certains heideggeriens de la première heure (de Taminiaux jusqu'à Janicaud lui-même, qui refusait dorénavant de se dire « heideggerien ») dont on a l'impression qu'ils brûlent aujourd'hui ce qu'ils ont autrefois adoré.

5 F. Fédier, *Heidegger / Anatomie d'un scandale*, Paris, Laffont, 1988, p. 38.

6 Dans *Kunst und Wahrheit, Festschrift für Walter Biemel*, Studia Phaneomenologica, Bucarest, Humanitas, 2003, pp. 119-130.

7 « Procès stalinien à l'état pur », disait aussi G. Granel (*Écrits logiques et politiques*, *op. cit.*, p. 143).

8 Cf. *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1982, § 5, p. 42.

9 *Écrits logiques et politiques*, *op. cit.*, p. 146.

10 M. Heidegger, *Questions et réponses sur l'histoire et la politique*, Paris, Mercure de France, 1977, p. 17.

11 E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, p. 352. Voir la longue note que Derrida consacre à ce passage dans *De l'esprit*, Paris, Galilée, 1987, pp. 94-95.

12 Cf. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1987, p. 76 : « C'est précisément pour éviter tout "pathos exterminationiste" que je n'ai pas parlé des autres victimes du massacre, dont le sort relève bien de la même logique exterminationiste (et je concède sans

difficulté que le nazisme, de ce point de vue, n'est nullement exceptionnel), mais non toutefois de la même logique "symbolique", si l'on peut du moins s'exprimer ainsi. Cela ne veut pas dire que l'horreur est à son comble si les victimes sont des petits-bourgeois européens, vous ou moi (dans l'extermination technique de masse, l'horreur, ou pire encore, est partout à son comble), ou que les Juifs ont un quelconque privilège (historique, "culturel", éthique, etc.) sur, par exemple, les Tziganes. Dans la considération de tels meurtres – et pour ce qui est, par conséquent, de la douleur – je ne vois pas quel sens il y aurait à privilégier qui que ce soit. Mais cela veut dire que la signification métaphysique du meurtre n'est pas la même. » On peut se demander si la logique qui commande ce discours n'est pas une logique de la dénégation : Ph. Lacoue-Labarthe considère que la meilleure solution pour éviter le « pathos exterminationiste », c'est précisément de ne pas nommer toutes les victimes, alors que l'extermination des Tziganes n'est pas seulement un exemple parmi d'autres, mais l'autre génocide hitlérien à côté de celui des Juifs ; et bien qu'il ne veuille pas reconnaître aux Juifs un privilège quelconque, il est néanmoins conduit à affirmer qu'il y a une différence « symbolique » ou « métaphysique » entre les Juifs et les Tziganes, ce qui a pour résultat de suggérer, de manière inquiétante, que les Tziganes sont dénués de toute dimension symbolique ou métaphysique.

13 Et pour cause ! On ne les rencontre en effet ni dans les universités ni dans les médias puisqu'ils sont demeurés les exclus qu'ils ont toujours été – n'apprend-on pas aujourd'hui (en décembre 2004) qu'un certain nombre d'entre eux, chassés de Roumanie où l'on ne veut plus d'eux, vivent dans la banlieue lyonnaise dans un bidonville semblable à ceux des années d'après-guerre et qu'ils se sont même récemment vu interdire le droit de voyager dans les transports publics – et qu'ils sont aujourd'hui les vrais oubliés de l'Europe marchande qu'on se propose de construire.

14 Cf. *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier, 1964, pp. 55 *sq.*

15 C'est en particulier le cas de Haeckel (1834-1919), représentant allemand du darwinisme, qui en vient dans son anthropologie à justifier par les lois darwiniennes la supériorité des races indo-germaniques sur les autres espèces humaines.

16 D'après Rauschning, Hitler aurait en effet déclaré : « Le concept de nation n'a plus de sens aujourd'hui. Nous devons le remplacer par un concept de race. » Cité par F. Fédier in *Heidegger / Anatomie d'un scandale*, *op. cit.*, p. 183.

17 M. Heidegger, *Questions et réponses*, *op. cit.*, p. 17.

18 D'où lui vient donc ce goût pour le social ? pourrait-on se demander. Il suffit sans doute pour cela de se souvenir de l'origine populaire (rappelons que son père était un petit artisan et sa mère fille de paysans) de Heidegger, demeuré effectivement proche de ses origines paysannes. Il est intéressant de voir l'utilisation que l'on fait, dans l'analyse de ce que l'on a appelé « le cas Heidegger », de sa proximité avec le monde paysan, proximité jugée d'emblée comme « suspecte » dans le cadre de ce que l'on pourrait à bon droit nommer un « racisme antipaysan » auquel même Dominique Janicaud n'échappe pas totalement lorsqu'il dépeint Heidegger comme « un petit homme matois », faisant ainsi usage de l'image stéréotypée que l'on se fait habituellement du paysan. Le sommet à cet égard est atteint par Levinas, dans un texte, qui ne peut guère être considéré comme « philosophique », intitulé « Heidegger, Gagarine et nous » (*Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Paris, Albin Michel, 1963) où l'on peut trouver ces propos, auxquels il faudrait opposer ceux de Simone Weil dans *L'enracinement* (que cite pourtant Levinas lui-même) : « La voilà donc l'éternelle séduction du

paganisme, par-delà l'infantilisation de l'idolâtrie, depuis longtemps surmonté. Le sacré filtrant à travers le monde – le judaïsme n'est peut-être que la négation de cela. Détruire les bosquets sacrés – nous comprenons maintenant la pureté de ce prétendu vandalisme. Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes [...] la technique est moins dangereuse que les génies du Lieu. [...] La technique nous arrache au monde heideggerien et aux superstitions du Lieu [...] Socrate préférait à la campagne et aux arbres la ville où l'on rencontre les hommes. Le judaïsme est frère du message socratique » (*ibid.*, p. 325). Et encore (précisément dans « Simone Weil contre la Bible ») : « Le paganisme, c'est l'esprit local : le nationalisme dans ce qu'il a de cruel et d'impitoyable, c'est-à-dire d'immédiat, de naïf et d'inconscient [...] Une humanité enracinée qui possède Dieu intérieurement avec les sucs qui lui montent de sa terre, est une humanité forêt, une humanité pré-humaine » (*ibid.*, p. 195). Je renvoie à ce propos aux critiques que Derrida adressait légitimement à Levinas au sujet de son interprétation de la pensée de Heidegger comme nouveau paganisme dans « Violence et métaphysique », *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, pp. 213 *sq.*

19 M. Heidegger, *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p. 140.

20 Voir à ce sujet l'analyse qu'en fait M. Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la perception* (Paris, Gallimard, 1945, p. 417) où il note avec pertinence qu'une situation de danger national transforme en prise de position consciente les rapports préconscients avec la nation qui n'étaient jusque-là que vécus, l'engagement tacite avec la nation devenant ainsi explicite.

21 Là encore nul manichéisme n'est de mise : tout « nationalisme » n'est pas intrinsèquement mauvais, comme les luttes de libération nationale des pays colonisés peuvent nous l'apprendre, de même que tout internationalisme n'est pas intrinsèquement bon, comme l'exemple de l'internationalisme marchand qu'on veut aujourd'hui étendre à la planète tout entière sous le nom de « mondialisation » (ou « globalisation ») nous le prouve bien.

22 M. Conche, *Heidegger par gros temps*, Les Cahiers de l'Égaré, 2004, pp. 20-21. Je dois dire mon plein accord avec l'ensemble des réflexions, auxquelles j'emprunte ici beaucoup, d'une grande objectivité et d'une grande probité, de Marcel Conche – à l'exception de ce point particulier. Il faut en effet selon moi se demander si l'on n'a pas tort de diaboliser Fichte, grand admirateur de la Révolution française, qui affirme dans ses *Discours à la nation allemande* (Paris, Aubier Montaigne, 1975) qu'être allemand n'est nullement une affaire de sang ou de nationalité, mais uniquement d'attitude d'esprit, si bien que tout homme peut devenir allemand dans la mesure où il croit à la spiritualité et à la liberté (pp. 163-164), et qui se félicite de voir que l'Allemagne, pendant des siècles, n'a pas pris part à la conquête coloniale, ayant ainsi refusé de « tirer profit de la sueur d'un pauvre esclave d'outre-mer travaillant dans des conditions inhumaines » (p. 247). Il faudrait en effet ne pas oublier, quand on parle de la « mission » universelle de la France, les innombrables crimes de la colonisation, et en particulier de ce que fut la traite des Noirs, qui, avec l'accord des « intellectuels » des Lumières – lesquels en tiraient même pour certains profit –, partaient, enchaînés comme des bêtes, vers l'esclavage – si du moins ils parvenaient à survivre à la traversée – dans les cales des bateaux portant parfois les beaux noms de *Jean-Jacques Rousseau* ou de *Contrat social*. (Voir, à ce sujet, les documents fort instructifs qu'a réunis L. Sala-Molins dans *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F., 1987.)

23 Voir la critique que Marx fait de Feuerbach qui met « l'Homme » à la place de l'homme réel, historique, et qui s'en tient ainsi à une abstraction dans *L'idéologie allemande*.

24 C'est ainsi qu'on parle, sans paraître y voir un paradoxe, d'un « universalisme européen », lequel fut toujours brandi comme alibi pour couvrir les pires exactions du colonialisme. On a en

effet ici affaire à un ethnocentrisme qui prend la forme, comme Derrida l'a bien mis en évidence dans tout nationalisme, d'un

exemplarisme, c'est-à-dire d'une singularité faisant norme et qui loin de s'opposer à l'universel en constitue en réalité le fondement. C'est ce raisonnement, que l'on trouve déjà chez Fichte, que l'on reproduit lorsqu'on assigne à la France (puissance coloniale) la mission d'éducatrice du genre humain à l'universalité, ou lorsqu'on affirme, comme le fait Levinas, à propos de la position à part des nations d'Israël qu'« il s'agit d'un particularisme qui conditionne l'universalité » (*Difficile liberté*, *op. cit.*, p. 39) et que « l'authentiquement humain, c'est l'être-juif dans tout homme » (*À l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 192). Levinas, dans *L'au-delà du verset* (Paris, Minuit, 1982), va encore plus loin dans la direction d'un ethnocentrisme « inquiétant » lorsque, commentant un traité talmudique, il voit dans « La Victoire de la Perse » celle de « la force animale » (pp. 75-80), le recours au symbole zoologique du bélier pour représenter la Perse signifiant à ses yeux le triomphe des forces biologiques dans la victoire de cette nation sur Rome, et lorsqu'il n'hésite pas à « rejoindre » (c'est son propre terme) Bernard-Henri Lévy et son *Testament de Dieu*, dans lequel la sévérité de l'auteur pour la Grèce peut sembler excessive, mais qu'il a pourtant raison de considérer elle aussi comme « une excellence de forces vitales » et comme « l'œuvre de jeunes animaux », sa « culture sans morale n'ayant été qu'un faux-semblant, une superstructure fragile et trompeuse, mystification et camouflage ».

25 Mot de Lloyd George en 1936, cité par M. Conche, *Heidegger par gros temps*, *op. cit.*, p. 54.

26 Voir le chapitre intitulé « *Zurück aus Syrakus* » dans H. Ott, *Martin Heidegger*, *Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort-New York, Campus, 1988, pp. 249-254.

27 Voir en particulier l'appendice au premier cours de Heidegger, celui du semestre d'été 1919, intitulé « *Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* » (*Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Francfort, Klostermann, 1987, pp. 205-214).

28 M. Conche, *Heidegger par gros temps*, *op. cit.*, p. 59.

29 Cf. M. Heidegger, *L'auto-affirmation de l'Université allemande*, Mauvezin, TER, 1982, p. 5, où il est affirmé que, en ce qui concerne l'Université, « les guideurs sont eux-mêmes guidés par l'inflexibilité de cette mission spirituelle » qui est celle, qui a marqué de son empreinte le peuple allemand, de la volonté de science.

30 M. Conche, *Heidegger par gros temps*, *op. cit.*, p. 60.

31 *Questions et réponses*, *op. cit.*, p. 21.

32 Mais que veut dire « lire »? Il n'est certes pas de lecture qui ne repose sur des présupposés, voire des pré-jugements, comme le reconnaît Heidegger lui-même, mais il s'agit de ne pas les accepter sans examen et de demeurer soucieux « d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes » (*Être et temps*, Paris, Gallimard, 1986, § 32, p. 197). Par contre, pratiquer sans relâche une herméneutique du soupçon qui consiste à chercher dans les textes les signes confirmant la validité de la grille de lecture qu'on s'est par avance donnée relève du procès d'intention, voire de la paranoïa pure et simple.

33 Voir à ce propos son commentaire impromptu de l'interview donnée par Heidegger au *Spiegel*, enregistré en juillet 1976 et publié en samizdat en 1978, dont on trouvera la traduction dans *Liberté et sacrifice*, *Écrits politiques*, Grenoble, Millon, 1990, pp. 333-365. Dans un autre texte de la même période (juin 1976), Patočka va même jusqu'à compter Heidegger au nombre des « Héros de notre temps », aux côtés de Sartre, Oppenheimer, Sakharov et Soljénitsyne, affirmant

que « personne de nos jours n'a su questionner de façon aussi persévérante, aussi pénétrante, aussi intransigeante que Heidegger » (p. 330).

34 D. Janicaud, *L'ombre de cette pensée, Heidegger et la question politique*, Grenoble, Millon, 1990, p. 97.

35 Voir ce que Blanchot déclare dans *La communauté inavouable* (p. 20), en ayant sans doute en vue son propre cas : « L'autocritique n'est évidemment que le refus de la critique de l'autre, une manière de s'autosuffire en se réservant le droit à l'insuffisance, l'abaissement devant soi qui ainsi se surélève. » On peut cependant craindre que Blanchot – dont le silence est resté total sur l'antisémitisme patent de ses propos des années 1930 dans *Combat*, où il traite Léon Blum de « juif déchaîné » dans sa « fureur théologique », qualifie ses amis du Front populaire de « bande de dégénérés et de traîtres », cet « abject régime » étant celui de « ces gens qui croient avoir tout pouvoir, qui usent à leur gré de la justice, des lois, qui semblent vraiment maîtres du beau sang français » et en appelle ouvertement contre eux « aux bienfaits du terrorisme », seule « méthode de salut public » en cette époque où la révolution ne peut être que « violente » afin de réveiller par des « secousses sanglantes » « un peuple aussi aveuli que le nôtre » (*Combat*, I, 4, avril 1936, cité par J. Mehlman, *Tel Quel*, n° 92, pp. 52 et 53) –, en se mettant en scène pendant si longtemps comme figure de la discrétion et de l'effacement, sans doute seule parade publique possible que lui permette son passé, ne soit jamais parvenu par là même à échapper à la tentation de l'autojustification. Mais si le silence de Blanchot est, comme il le suggère, exposition à l'autre, cela devrait aussi valoir pour Heidegger : comment à partir de là reprocher sans inconséquence son silence à ce dernier ? Par ailleurs, cela devrait nous permettre de ne pas lui ménager nos critiques, puisque le contraire consisterait (il a d'ailleurs tout à fait raison, et cela ne vaut pas que pour lui) à le réduire à une autosuffisance de mauvais aloi et à l'enfoncer dans un égocentrisme mortel (le véritable respect de l'autre ne pouvant donc être que franchement critique). Mais en reconnaissant ces vérités premières, Blanchot ne vise qu'à les utiliser à son profit. Il s'enferme ainsi lui-même dans un piège qui est en réalité toujours le même (piège imprenable, et nul n'est plus fou que celui qui s'imagine pouvoir y échapper par l'invention de savantes « stratégies ») : celui par lequel on ne situe ses actions que dans la dimension du « spectacle » donné à l'Autre, alors que pour être vraiment « pour » l'autre et se laisser authentiquement juger par lui, il faut d'abord être pour soi-même sans témoin. L'authenticité est peut-être impossible, si l'on est toujours peu ou prou le témoin de soi-même. Aussi faut-il d'autant moins s'en jouer la comédie à soi-même, ou aux autres, sous peine de tomber dans ce moralisme écœurant qui s'impose aujourd'hui partout. Mais si l'authenticité ne peut pas plus être voulue que la spontanéité, elle peut cependant être agie. À cet égard, la seule expiation qui vaille est celle qui passe inaperçue et non celle qui se déclare, fût-ce sur le mode de la dénégation, alors que le silence de Blanchot a toujours été tonitruant, a toujours voulu être entendu *comme* silence. La preuve en est justement ses prises de position sur les intellectuels et sur Heidegger, en particulier dans « Les intellectuels en question » (*Le Débat*, n° 29, mars 1984, pp. 3-28), où, oublieux de ses propres positions d'autrefois, il ose déclarer au sujet des « proclamations politiques inexplicables et indéfendables » de Heidegger, qui, en 1933, « met, sans gêne [...] son langage philosophique propre [...] au service des pires causes », que « sur celui-ci pèsera dorénavant un soupçon ».

36 C'est en effet le mot de « honte » (*Scham*) que Heidegger utilise dans la

lettre du 7 mars 1950 pour expliquer à Jaspers pourquoi il ne lui a plus rendu visite après 1933 (M. Heidegger-K. Jaspers *Briefwechsel 1920-1963*, Francfort, Klostermann, 1990, p. 196).

37 S. Vietta, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Tübingen, Niemeyer, 1989 (traduction française en 1993 aux éditions Pardès sous le titre *Heidegger critique*

du national-socialisme et de la technique).

38 M. Heidegger, *CHEMINS qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 86.

39 *Ibid.*, p. 180.

40 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Francfort, Klostermann, 1989, p. 117. Rappelons que ce texte a été rédigé entre 1936 et 1938.

41 *Ibid.*, § 45, p. 98.

42 *Ibid.*, §14, pp. 40-41.

43 S. Vietta, *op. cit.*, p. 96.

44 M. Heidegger, *Beiträge*, *op. cit.*, § 59, p. 124.

45 *Ibid.*, p. 98.

46 *Ibid.*, p. 33. Cf. M. Heidegger, *C HEMINS qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 219.

47 Philippe Lacoue-Labarthe, quoique procédant à une tout autre analyse dans *La fiction du politique*, ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme (*op. cit.*, p. 63) que « cet événement, l'Extermination, est à l'égard de l'Occident la terrible révélation de son essence ».

HENRI CRÉTELLA

« L'affaire Heidegger » : un triple transfert

La profondeur et l’étendue du malheur que le nazisme a signifié nécessitent une pensée capable d’analyser ses tenants et ses aboutissants – faute de quoi, nous continuerons d’en subir les effets indéfiniment. Le plus puissant de ces effets et le principe de tous les autres étant le refus de penser, on peut deviner à quelle simple autant qu’essentielle difficulté il faut se mesurer. Elle réside étonnamment dans son caractère inapparent. Car nous croyons évidemment savoir et ne jamais manquer de faire ce dont il retournerait en l’affaire. Penser, n’est-ce pas ce que nous faisons le plus spontanément et le plus constamment ? N’y a-t-il pas une pensée à l’origine de chacun de nos comportements : des plus courants aux plus exceptionnels ? – Et des meilleurs aux plus mauvais, ajoutera-t-on sans y faire réflexion. Or c’est ici au contraire que surgit le point précis de la question que nous évitons : faut-il appeler « penser », a-t-on le droit de nommer ainsi, l’action que nous accomplissons en violation du devoir d’y regarder à deux fois ? Pensons-nous encore quand nous décidons de ne plus réfléchir à ce que nous sommes déterminés à accomplir ? L'action est-elle donc ce qui devrait ordonner la pensée ? N’est-elle pas, plutôt, ce qui doit lui obéir ? – En résumé, faut-il placer « au commencement : l’action, ou bien la pensée » ? L'alternative ne semble jamais avoir été ne fût-ce qu’envisagée.

Toute la difficulté de la question réside dans la nécessité de s’interroger sur *ce qui précède le commencement.* Nécessité inaperçue, tant du côté de ceux qui, avec Goethe, ont pu opter pour le principe d’action, que du côté de ceux qui, plus traditionnellement, ont préféré le logos, le Verbe, la parole ou la raison, soit des « réalités » beaucoup plus apparentées, sinon équivalentes à la pensée. D’un côté comme de l’autre on oublie ce dont surgit le commencement : *l’origine*, autrement dit, tant de la pensée que de l’action. Sans doute est-ce pour avoir effectué cette

remontée jusqu'au « Royaume des Mères » que Heidegger se trouve faire périodiquement l'objet – tous les quinze à vingt ans – d'un procès qui prend en chacune de ses occasions le visage de plus en plus grimaçant d'une Inquisition qui n'ose pas dire son nom. De sorte qu'il faut analyser ce qu'on appelle, depuis 1945, « l'affaire Heidegger », comme une réaction de défense contre ce que l'on craint de découvrir en s'interrogeant sur les conditions d'apparition de ce culte mortifère de la nation qu'instituèrent la doctrine et l'action du parti d'Hitler. Et si toute allégeance à la patrie et la nation ne pouvait aller sans comporter le risque de voir « le ventre fécond » d'où « la bête » a surgi produire à nouveau sa monstrueuse gestation ? La question n'a pas dû manquer de hanter ceux qui ont, depuis, songé à lui opposer la construction d'une Europe, symboliquement fille de l'Afrique et de l'Asie, même si ses promoteurs en ont oublié la généalogie. Par où l'on aperçoit l'enjeu politique présent et d'avenir de l'affaire Heidegger.

Il faut toutefois éviter que le prétendu « passé » ne nous en soit ainsi masqué. Car, plutôt que de passé, c'est d'origine ici qu'il faut parler. Une origine toujours nécessairement en retrait sur ce que nous pouvons en exposer. Une origine dont il est aisé, par conséquent, de refuser la question qu'elle ne cesse néanmoins jamais de nous poser. L'expression du refus prend alors la forme de la proscription de ceux qui, de quelque façon, nous renvoient vers ce qui fait l'objet de notre plus violent oubli. La philosophie, en particulier, peut en témoigner comme le démontre Heidegger exemplairement, lui dont le procès a débuté il y a soixante ans, mais se déroule, depuis sa mort – significativement – de manière nettement plus acharnée que de son vivant. Chacun connaît le mot de Casimir Delavigne : « Il est des morts qu'il faut tuer. » Tout se passe comme si Heidegger devait constituer la preuve qu'on ne saurait, pour certains du moins, jamais y arriver. Car les inquisiteurs se heurtent ici à une contradiction sur laquelle vient se briser leur volonté d'infliger au penseur décédé « la seconde mort » de l'indignité. – Or, ce que cette contradiction révèle n'est autre que la situation – de *transfert* – sous laquelle se sera déroulée « l'affaire » au cours, déjà, des soixante années et des quatre instances de son procès. L'analyse requiert d'en distinguer

trois différents aspects : éthique, esthétique, psychologique, à devoir successivement envisager.

I

LE TRANSFERT ÉTHIQUE

Le plus important de ces aspects est évidemment le transfert éthique de culpabilité que « l'affaire » permet d'effectuer. Il se présente aujourd'hui sous un visage inédit. Consécutive à la destruction du mur de Berlin, « la chute finale » de l'Empire soviétique a contraint les anciens tenants de l'ordre stalinien, et leurs plus ou moins « critiques » soutiens, à une révision « démocratique » de leur position. C'est ainsi que l'on a pu assister, lors de la troisième instance de notre procès : « l'instance Farias », à la confondante réconciliation des ennemis idéologiques de la veille : « révolutionnaires » totalitaires, démocrates plus ou moins « sociaux », libéraux classiques ou « néos » et, enfin, ou plutôt, d'abord : catholiques inquisitoriaux. Car l'initiative, en l'occurrence, est partie des travaux paroissiaux de l'historien diocésain Hugo Ott. Grâce à eux – le livre de Farias n'en présentant qu'une surenchère de gauche faussement « laïcisée » – le fameux « front antifasciste », de stalinienne invention, s'est trouvé idéologiquement reconstitué. Sa fonction est de faire oublier la part de responsabilité de chacun de ses composants dans la « résistible ascension » d'Hitler au pouvoir. S'agissant, en complément, de trouver sur qui faire déporter le poids entier de la culpabilité, le *penseur* Heidegger constituait le bouc émissaire rêvé. Il permettait, en effet, d'incriminer : non, comme il le faudrait, le refus de penser, mais son contraire : l'exercice même de la pensée, auquel tout le mal est attribué. Les pouvoirs spirituels constitués, qui ont pourtant si gravement failli en l'occasion, se trouvent ainsi, non seulement mis à l'abri, mais confortés dans leur répression contre le seul véritable danger pour eux : l'« hérétique » nouveauté en matière de pensée.

D'où, aujourd'hui, dix-huit ans après, la quatrième instance du procès, ouvertement ordonnée à l'*autodafé* de l'œuvre de Heidegger en son

entier. Il est apparu à son instigateur, en effet, que rien ne pouvait en être sauvé, car elle constituerait, de son tout début jusqu'à son extrême fin, rien d'autre et rien de moins que : l'introduction du nazisme en philosophie ! De longues années d'enquête auraient été nécessaires pour arriver à ce verdict qui n'a d'inattendu que son caractère absolu. Pas la moindre nuance, pas la moindre circonstance atténuante. Et, surtout, pour le justifier, pas la moindre lecture sensée. De sorte que ce qui, tout de même, surprend est non tant le « livre » lui-même d'Emmanuel Faye, que l'accueil qui lui est réservé. Comment des critiques patentés ont-ils pu lire sans sursauter que Heidegger aurait pu être un des « nègres » intellectuels d'Hitler, et que son œuvre ne serait que la préparation, l'accompagnement et la continuation de « la solution finale » de la question juive ? Comment n'ont-ils pu mettre en garde contre l'extension de cette condamnation à tous ceux – si nombreux parmi les philosophes les plus connus – qui ont expressément reconnu avoir contracté, à l'endroit de Heidegger, une dette de pensée ? Ne risqueraient-ils pas d'en payer les frais sur les bûchers annexes qui pourraient être dressés contre eux si le « verdict » d'Emmanuel Faye était suivi d'effets ? Et qu'en irait-il, même, de ceux qui, avant comme après le prononcé de ce « jugement », auraient démontré avoir eu, avec l'œuvre de Heidegger, un rapport, certes moins positif et moins évident, mais tout de même réel, et donc compromettant ? De proche en proche, à l'image des animaux de la célèbre fable : si tous n'en mourraient pas, tous en seraient frappés. Comment, par conséquent, ne pas avoir prévenu les lecteurs contre cette terreur qui risquerait de saisir tout le champ de la philosophie, et sans doute pas seulement celui-ci ?

Il n'y a, à cette question, que deux réponses possibles à apporter. La première, plutôt débonnaire, consisterait à penser que nos critiques patentés ne croient pas que ce verdict insensé puisse être réellement exécuté : inutile, par conséquent, d'en souligner la portée démesurée. Mais la seconde réponse, sans doute plus avisée, conduit, elle, à se demander dans quelle mesure ces mêmes critiques peuvent participer, délibérément ou non, d'une entreprise à laquelle on ne peut donner que le nom d'Inquisition. L'un de ces critiques, et non le moindre – celui du *Monde* –, n'a-t-il pas abondé dans le non-sens d'Emmanuel Faye, et titré

son article : « Les crimes d'idées de Schmitt et de Heidegger »! Sans doute n'aura-t-il guère été imité par ses confrères dans cette sinistre parodie d'Orwell. Mais aucun d'entre eux non plus ne s'est risqué à mettre en question ce que tous, au contraire, ont plus ou moins expressément admis : à savoir, que Heidegger fut nazi. Or le terme de nazi a un sens historiquement précis. Il renvoie à ceux qui commirent la Shoah. Associer au nom de Heidegger le terme de nazi revient donc à le couvrir de la pire des infamies. Que cela puisse être fait sans la moindre intention de nuire n'enlève rien au préjudice subi. Cela démontre seulement que le langage est effectivement « le plus dangereux de tous les biens » : il suffit, en l'occurrence, pour flétrir, de répéter un terme sans y réfléchir.

Car c'est bien d'un terme, presque un sigle, qu'il s'agit avec ce vocable de nazi. À la différence d'un mot composé, comme celui de philosophie, dont les deux éléments conservent une forme et un sens indépendants, le terme de nazi, lui, se trouve constitué de la seule première syllabe de « national », et de la seconde de « Soz*i*alismus ». Sans doute le terme de « nazisme » / *Nazismus*, en ajoutant une syllabe de désinence, peut-il sembler s'accorder avec le sens des quatre lettres de la fin du mot « socialisme » / *Sozialismus*. Mais c'est en cela précisément que résida l'illusion nazie. La désinence en question peut aussi bien être associée à tout autre radical, et en l'occurrence elle convient bien mieux à celui de « national », comme cela s'est historiquement vérifié. Autrement dit, par écrasement des mots et inversion du sens de leur composition, le terme de nazi réalise ce ravage du langage qui constitue le préalable confusionnel de tous les actes criminels. Ceux-ci ne pourraient, en effet, jamais être commis sans qu'une certaine forme de folie se soit emparée du domaine de l'esprit. Laquelle folie peut être aussi largement partagée que faussement raisonnée. Traduisant Vico, Michelet a forgé l'expression : « déraisonner avec la raison ». Il n'en existe pas de plus sinistre illustration que la conjugaison des deux principes déments – racisme et antisémitisme – qui ont fourni au régime nazi sa mortifère idéologie.

D'où l'importance de préciser la différence – aussi nette que difficile à observer – entre idéologie et pensée. À cette fin, il ne sera pas mauvais

de se laisser guider par l'éclairante formule de *De la démocratie en Amérique*. Dans la critique qu'il y fait de cet envers de la démocratie que constitue « la tyrannie de la majorité », Tocqueville établit en effet que ce qui en elle séduit réside en ce qu'elle tend à nous épargner « le trouble de penser et la peine de vivre ». Notons, d'abord, que « la peine » est ici indexée au « trouble », mais comme la *vie* l'est à la *pensée*. Ce qui signifie qu'il n'y a de vie qu'à condition de ne pas céder aux préjugés. Car ce que la pensée, justement, vient « troubler » est notre accoutumance au système qu'ils constituent et dont la fonction est de nous « protéger » contre l'inconnu et l'étranger. L'idéologie apparaît ainsi comme la mise en « théorie » de cette protection contre le désordre que représenterait toute irruption de nouveauté. Telle est, précisément, la raison pour laquelle il n'existe pas d'idéologie de l'histoire, mais une seulement, au contraire, de la « *fin* » de celle-ci – aux deux sens du reste ou, plutôt, au double *non-sens* de cette fameuse « fin de l'histoire » : la fin comme *but* et la fin comme *terme*.

Comment savoir, en effet, quels seraient le but ou le terme de l'histoire, comment pouvoir, même, se demander si elle en a un, plusieurs ou pas du tout ? Il faudrait, pour cela, soit une « révélation », impossible à partager avec qui n'en bénéficie pas, soit se trouver dans la situation où le but se montrerait atteint et le terme rejoint : on sait que, depuis Hegel, cette prétention n'a pas manqué d'être considérée comme « scientifiquement » satisfaite : grâce à la monarchie constitutionnelle du temps de Hegel, et par l'hégémonie de la démocratie selon les idéologues libéraux d'aujourd'hui. Entre les deux, la construction du socialisme à partir d'un seul pays a pu essayer de jouer sa partie. Mais comment expliquer, selon ce schéma, qu'il continue de se produire des événements qui contredisent son providentiel accomplissement ? C'est sans doute ici qu'apparaît la nécessité d'un certain complément à cet imparfait achèvement. On ajoutera par conséquent qu'il faut encore un certain temps pour que la fin elle-même arrive à sa propre fin : les survivances du passé ne pouvant être abolies instantanément. Mais la fin elle-même, le terme réellement achevé, non d'une histoire particulière, mais de l'Histoire tout entière, comment l'envisager ? Ne se heurte-t-on pas ici à une absurdité ? Cela n'est pas évident, peut-on répondre de deux façons

qui ne sont que superficiellement opposées. Il suffit de penser un terme ayant lui-même son terme et ordonné par conséquent au recommencement, à la répétition, au retour des mêmes événements essentiels, bref à une sorte d'*histoire idéale éternelle* comme celle imaginée par Vico pour expliquer la résurgence des nations après leur disparition. L'originalité toutefois de Vico – un instant retrouvée par Marx mais aussitôt perdue de vue – fut de penser le hiatus entre les deux : d'où sa pensée, largement méconnue, non de la fin ou du dénouement, mais de l'*exception* historique. À la place de celle-ci a au contraire sévi un règlement de la question historique : par la « dialectique » – du côté hégélo-marxien – ou bien par la « volonté de puissance » du côté nietzschéen.

On aura reconnu les deux adversaires du libéralisme dont la lutte, entre eux et contre celui-ci, a fait du XX^e^ siècle ce qu'il fut : un siècle de guerres et de « révolutions » comme jamais il n'y en eut. La raison de fond en aura donc été la question historique mal réglée des trois côtés : libéralisme, communisme et nazi-fascisme. Sans doute est-ce parce qu'il propose une critique de chacune et, surtout, une alternative à leur hypothèse commune, que Heidegger continue de représenter un danger de nouveauté que certains désormais, incapables de l'affronter, voudraient pouvoir conjurer par un moderne *autodafé*. Le recours à une mesure aussi désespérée en dit plus long sur leurs véritables sentiments que leurs prétendus arguments. Aussi bien, la panique qu'elle trahit n'est-elle pas seulement le signe de leur désarroi. Elle démontre également à quel point la décision de l'édition intégrale fut bien inspirée.

Rien ne saurait mieux le confirmer que le dernier volume paru : *Zu Ernst Jünger*, qui, à lui seul, permet de renouveler – et d'approfondir de manière insoupçonnée – tout ce que l'on croyait savoir d'une pensée de l'histoire dont il faut, au contraire, maintenant dire qu'elle reste entièrement à découvrir. Trois observations suffiront à l'établir. La première pourrait tenir dans la plus brève des citations, laquelle ne nécessite même aucune traduction. Page 288 du volume cité, à la fin d'une courte note consacrée au « concept universel de travail », Heidegger saisit l'occasion pour consigner cette on ne saurait plus éclairante équation : « Marx : Nietzsche ». Il semble en avoir été lui-

même suffisamment impressionné pour accorder à chacun de ces deux noms une ligne entière, le premier étant suivi au demeurant par les deux points précisant dans quel sens lire l'équation : de Marx vers Nietzsche et non l'inverse. De sorte que, Hegel étant, comme l'indique la ligne précédente, le précurseur des deux, la généalogie se trouve établie qui, « dialectiquement », conduisit de la prétendue révolution communiste à l'effective contre-révolution nazie. Nul ne saurait en effet contester qu'en matière de travail celle-ci a surenchéri sur sa soviétique ennemie. *Le concept de travail* paraît ainsi permettre de comprendre la succession Hegel-Marx-Nietzsche – mais à condition d'apercevoir *la surenchère comme ce qui le définit.* D'où l'importance du dernier des trois auteurs nommés et l'attention que Heidegger lui a accordée.

Nietzsche joue en effet le même rôle de révélateur à l'égard de Marx que celui-ci a revendiqué à l'égard de Hegel. De même que Marx a découvert, dans *Le capital*, la portée « critique et révolutionnaire » de la dialectique hégélienne, de même Nietzsche, dans sa doctrine de la « volonté de puissance », permet de déceler le danger totalitaire inhérent à la dialectique marxienne des « forces productives » et des « rapports de production ». Ainsi, le travail, qui pour Hegel produit la *conscience* philosophique, devient, dans le renversement opéré par Marx, ce qui doit être mesuré à son *efficience* économique. Or celle-ci trouve dans la *puissance*, telle que Nietzsche permet de l'analyser, la raison de son accumulative production : tant de richesse au plan matériel, que de déraison quant au fond. La démonstration que Heidegger en offre est impressionnante de simplicité. Elle consiste à montrer que l'essence de la « puissance » se trouve dans le surplus constamment exigé d'elle par la *volonté* pour maintenir sa domination sur d'autres puissances. D'où la nécessité de guerres totales au plan mondial : économiques, politiques, idéologiques. Guerres « chaudes », ô combien, jusqu'en 1945, puis « froide » jusqu'à la chute du mur de Berlin, et « souterraine » désormais comme cela est apparu depuis le « 11 septembre ». Heidegger, qui a expressément noté que les deux « guerres mondiales » n'avaient rien réglé, en découvre la raison dans des textes – il y a peu encore inédits – que certains auraient souhaité pouvoir condamner au bûcher avant qu'ils

ne soient publiés : signe, s'il en est, de la « nouvelle guerre philosophique » ardemment désirée de leur côté.

On se gardera donc de tomber dans leur provocation. Car Heidegger lui, de son côté, invite, au contraire, à la paix de la pensée. En même temps que la déraison des guerres totales, il nous présente, en effet, la condition de leur disparition. Laquelle résulte d'une juste compréhension de l'exigence inscrite au cœur de la volonté de puissance. Il s'agit, en l'occurrence, du cas, sans doute le plus exemplaire, de la distinction à devoir observer entre ce que peut *infliger* la dogmatique utilisation d'une « doctrine » et ce qu'*exige* la compréhension d'une *pensée*. En tant que doctrine nazifiée, la volonté de puissance a causé, sinon ouvertement justifié, les plus innommables effets, alors qu'en tant que pensée, ce qu'elle exige n'a guère été jusqu'ici ne fût-ce que pressenti. L'apport des textes inédits accompagnant la découverte de la pensée de l'*avenant* : *Ereignis*, consiste, notamment, dans la mise au jour de cette double portée : criminelle en tant que doctrine nazifiée, et régénératrice en tant que pensée, de ce qui s'est, en quelque sorte, « avancé masqué » dans le séduisant énoncé de « la volonté de puissance ».

Commençons par expliciter ce qui risque d'échapper dans la traduction en français du terme le plus séducteur : *Macht*, en allemand, signifie plus concrètement ce que le *Tête d'or* de Claudel appelle : « la force de faire », qu'une « puissance » qui a toujours, dans la langue de Molière, un caractère plus ou moins abstrait, sinon imaginaire : à telle enseigne, que peuvent plus ordinairement s'y ordonner d'inopérantes aspirations que d'effectives réalisations. – Alors que la volonté de puissance à laquelle Nietzsche réfère n'a, elle, rien de velléitaire. De sa plus infinitésimale à sa plus gigantesque effectuation, la technique en est l'épreuve, désormais incessamment renouvelée. Nous pouvions croire déjà tout savoir de cette « Généalogie de la technique » que nous devons à Heidegger. Il y avait pourtant un important – et très étonnant – chaînon politique manquant que permettent de rétablir les textes de *Zu Ernst Jünger*. Ce qui doit faire maintenant l'objet de notre seconde observation à leur sujet.

La plus considérable surprise qui nous y attend réside, en effet, dans une archéologie de la Modernité où la politique, à travers l'œuvre de son plus caractéristique exposant, joue le rôle déterminant. Du *Prince* de

Machiavel, Heidegger écrit ainsi qu'il « est » : « le commencement de la Modernité » : *der Anfang der Neuzeit – Le travailleur* de Jünger étant, lui, « son accomplissement » : *ihre Vollendung.* De l'un à l'autre, l'unité est assurée par la « technique », dont Heidegger introduit le terme entre guillemets, car il ne s'agit pas de ce qui est compris ordinairement par lui. « Technique » ne désigne pas ici un « mode de mobilisation » efficace de l'étant, mais « la vérité » de la « relation sujet-objet » qui est à son « fondement ». Or celui-ci repose en la « certitude » : *Gewißheit* de ce qu'alors Heidegger appelle encore « machination » : *Machenschaft.* La virulence critique de cette expression – *Machenschaft*, « machination » – ne doit pas nous masquer que ce qui fait question n'est pas tant l'ensemble d'effets qu'elle sert à désigner, que la « certitude » qui est la condition de leur réalisation. L'essentiel de la réflexion de Heidegger se trouve donc naturellement ordonné au sens et à la portée de ce second terme – qu'il n'a pas sans raison placé également entre guillemets.

Raison double en l'occurrence : marque de référence, mais surtout prise de distance. Référence à Descartes et à la philosophie moderne établie par lui sur la certitude du *je pense donc je suis*. Mais distance critique et, en l'espèce, d'abord historique. L'homme moderne : la Modernité en tant que libération de l'humanité, a d'assez loin précédé la métaphysique de la subjectivité sur laquelle Descartes l'a fondée. Le point de départ en est l'affranchissement à l'égard de la tutelle ecclésiastique que signifie la souveraineté politique. L'institution de l'État-*nation* fut donc sa première manifestation. Nul ne peut ignorer que Machiavel en a livré les plus décisifs, mais aussi les plus troublants secrets. Le machiavélisme n'est-il pas considéré dans l'ordre politique, mais également éthique, comme l'équivalent du sadisme dans l'ordre érotique ? La lecture de l'œuvre du Secrétaire florentin relève ainsi, plus ou moins secrètement aussi, du domaine de l'interdit. L'apport de Heidegger devrait consister, au contraire, à la faire passer, jusqu'en son plus violent aspect : de la nuit où tous les crimes sont commis, à la plus claire des réflexions exigées par la philosophie. Les circonstances s'y prêtent au demeurant aujourd'hui tout particulièrement. Nous sortons, en effet – avec la construction européenne et la mondialisation –, de la «

logique » de l'État-*nation* qui assurait une *quasi*-légitimation pour *certains* crimes commis en son nom.

Afin, toutefois, de justement appréhender la contribution de Machiavel sur le sujet – et l'approfondissement que Heidegger en permet – encore faut-il remplir deux conditions. La première est de n'avoir pas borné la connaissance de l'œuvre de Machiavel à son « opuscule », comme il l'appelle, consacré aux *principautés*, à savoir : *Le prince*, où, du reste, il ne manque pas – dès les premières lignes – de renvoyer à cette étude autrement développée de « l'art de l'État » que sont ses *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Au livre I, chapitre 9, de ceux-ci, il examine ainsi les deux crimes commis par Romulus : le meurtre de son frère et le non-châtiment des assassins du roi des Sabins, et conclut que, dans l'une et l'autre occasion, il s'agissait d'une « action extraordinaire » pour laquelle il convient de distinguer : du « fait » : *il fatto* qui « accuse » : *accusa*, « l'effet » : *lo effetto* qui – en l'occurrence – « excuse » : *scusa*. Or ce type d'action « extraordinaire », et la logique de l'excuse à laquelle Machiavel le réfère, semble se trouver exigé chaque fois qu'une « royauté ou une république » doit être fondée. C'est, en tout cas, ce qui ressort des trois noms : ceux de Moïse, Lycurgue et Solon, choisis, parmi une « infinité » d'autres « exemples », pour « soutenir » ce qui apparaît comme une fort troublante, sinon *douteuse* conception de la « fondation ».

L'apport de Heidegger consiste justement à nous permettre d'interroger le type de *vérité* auquel Machiavel l'a ordonnée. D'où la nécessité de revenir au *Prince* et de remplir la seconde condition exigée. Laquelle consiste à devoir corriger le faux-sens dont se trouve affligée la traduction en français du tour de phrase le plus célèbre, mais aussi le plus sibyllin, du Secrétaire florentin. Il se rencontre au début du chapitre 15 où Machiavel déclare *andare drieto alla verità effettuale della cosa* : « suivre la vérité de la chose telle qu'elle résulte de ses effets ». Tel est le type de traduction que nécessite en français l'exigence de clarté. Laquelle ne saurait être aussi brièvement satisfaite qu'en italien – sauf à placer l'épithète « effectuelle » après « vérité », ce à quoi il faudrait peut-être se risquer. Car on ne saurait maintenir « effective » à cette place, sauf à continuer de laisser échapper l'essentiel en la machiavélienne « vérité » :

à savoir, la *disjonction* du fait et de l'effet. « La vérité effective » est une expression redondante, pléonastique, répétant dans l'adjectif ce que dit déjà le substantif : à savoir que la vérité n'a pas besoin d'être *suivie*, mesurable qu'elle serait à l'aune du *fait accompli* : constatable à l'instant où il se produit. Alors que la vérité à laquelle Machiavel essaie de nous intéresser n'a pas cette immédiateté, mais dépend de ce qui arrive *ou non* selon que, préalablement, certaines *actions* sont *effectuées*, certaines *dispositions* sont prises, certaines *institutions* sont créées ou non. Ce qui suppose projet, intention, lucidité. Autrement dit, d'avoir écarté l'erreur, l'illusion et la tromperie qui font l'ordinaire de nos vies : en politique en particulier. Loin de se réduire à un grossier positivisme des faits, la conception de Machiavel révèle donc l'action d'une *virtù* aux prises avec une incertitude de fond, dont la *Fortuna* est le nom.

D'où la raison des guillemets dont Heidegger entoure la « certitude » constituant la « vérité » qui, avec Machiavel, fait son entrée en Modernité. Entrée effectuée, selon Heidegger, par « le cercle étroit du *seulement* politique », et de ce qu'il nomme curieusement : « l'Italique » (*das Italienische*). Mais entrée, déjà, dans le monde de la *technique*. Il appartiendra à Descartes d'en élargir l'horizon et d'en découvrir les racines, mais non sans vérifier que leur « certitude » plonge dans un fond d'incertitude. Car le *je pense donc je suis* n'est jamais qu'un *je doute* métaphysiquement converti en cette action de « maîtrise et domination », que nous pouvons désormais juger aux effets qui en ont *dérivé*. À commencer par le plus inquiétant d'entre eux, le tout premier semble-t-il selon Heidegger : « le rôle joué par l'art de la guerre et la conduite de la guerre » : *die Rolle der Kriegskunst und Kriegsführung*. La correspondance avec Machiavel, dont *L'art de la guerre* est l'un des traités, se poursuit par conséquent on ne saurait plus littéralement : au plan, qui plus est, du plus inaugural et du plus *révélateur* des effets.

Lequel effet, il faut le souligner, n'est pas la guerre à proprement parler, mais le *rôle* qu'elle va jouer. Au moment où Heidegger – entre 1934 et 1940 – consigne ses « notes sur Ernst Jünger », ce *rôle* joué par la guerre est, précisément, en train de démontrer l'étendue de sa nocivité : décelable déjà dans le cadre de la théorie classique de la guerre. Car, si, selon le mot de Clausewitz : « la guerre est la continuation de la

politique par d’autres moyens », la violence des moyens employés permet de juger la malignité de la politique ainsi « continuée ». La guerre consiste, en effet, dans l’*agression* commise contre la liberté d’une communauté qui refuse de se soumettre à la volonté d’une autre. Elle peut prendre la forme de la guerre *civile*, et pas seulement celle de la guerre « étrangère ». Il n’existe même jamais de guerre « étrangère », qui ne s’accompagne d’une guerre civile, ouverte ou larvée. D’où la nécessité de ne pas confondre, sous le terme de « guerre », l’attaque et la *défense* qui sont, certes, l’une et l’autre des actions de *combat* mais de sens entièrement opposé. L'une vise à asservir, et l’autre à libérer. Sans doute l’attaquant essaie-t-il toujours de présenter son invasion comme une action défensive contre la menace représentée, ou prétendument mise à exécution, par « l’ennemi ». Mais, en l’espèce, le résultat atteint permet de démasquer l’intention ayant présidé à l’utilisation du moyen employé. Le dépeçage de la Pologne par Hitler et Staline est, en l’occurrence, l’exemple qui s’impose, car il démontre que la Seconde Guerre mondiale a été déclenchée, non par un seul, mais par *deux* agresseurs – complices à défaut de se déclarer ouvertement alliés. Le premier se retournera, certes, ensuite contre son associé, mais l’écrasement qu’il subira de ce fait démontre combien le soutien de cet autre empire totalitaire était essentiel au régime d’Hitler.

Aussi faut-il prêter la plus grande attention à ce que Heidegger note, vers la même époque, au sujet des « criminels en chef planétaires de la plus récente Modernité » : *die planetarischen Hauptverbrecher der neuesten Neuzeit*. On en trouvera la caractérisation au § 61 du quatrième de ses sept « traités » inédits des années 1938 à 1944, consacré à *L'histoire de l’estre : Die Geschichte des Seyns*. L'essentiel, cependant, risque d’échapper si l’on s’en tient à ce qui s’y trouve énoncé, même si cela est loin d’être négligeable. À savoir : d’abord, que ces « grands criminels », pour lesquels même l’Enfer ne serait pas un châtiment suffisant, loin d’être les « maîtres » de la puissance, en sont au contraire les serviteurs inconditionnels ; en second lieu, qu’ils déguisent leur œuvre sous les oripeaux de la moralité et du service rendu à l’humanité ; enfin, que leur nombre n’excède pas celui des doigts d’une main. Heidegger ne livre aucun nom, et pour cause, mais nous savons qu’il

avait pris l’habitude en privé de désigner Hitler de cette façon. Le second des autres noms n’est pas difficile à trouver, et les trois suivants, s’il y en avait jusqu’à trois, sont nettement moins importants. La caractérisation des criminels, toutefois, même accompagnée de leur nominative identification, n’atteint pas à l’essentiel. Celui-ci ne saurait être découvert devant le crime commis, mais ressortit à la logique *politique* qui y conduisit – et n’a pas cessé de *pouvoir* y reconduire.

Aussi bien sommes-nous maintenant devant la nécessité d’articuler la nouveauté que Heidegger a décelée avec ce dont elle est la *transformation*. Ce sera l’objet de notre troisième observation. Elle nous conduira de l’un des derniers textes du *Zu Ernst Jünger* à son prolongement dans deux autres qui, malgré leur brièveté, ne doivent pas être considérés comme de simples « compléments » à *L'histoire de l’estre* à laquelle ils font suite dans le volume 69 de l’*Édition intégrale*. Il s’agit, bien plutôt, du débouché de celle-ci dans *notre* « actualité ». Non cette « écume des jours » que nous baptisons de ce nom, mais la situation d’*alternative* dans laquelle nous sommes placés. Alternative de pensée jusqu’à Heidegger insoupçonnée, et qui demeure encore à préciser, soixante-cinq ans après sa première formulation. Sans doute celle-ci était-elle demeurée inédite jusqu’ici, mais la *Lettre sur l’humanisme*, publiée seulement sept ans après, n’était pas sans nous en proposer une version catégoriquement tranchée. Elle s’y présente, en effet, sous la forme de l’opposition entre deux conceptions de l’homme, l’une à écarter, l’autre à préférer : « L'homme n’est pas le seigneur de l’étant. L'homme est le berger de l’Être » : *Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.*

La raison de cette option, désormais nettement arrêtée, se trouve dans l’événement qui en sépare la formulation de celle qui l’a précédée de sept années : entre les deux, plutôt que Heidegger, c’est l’histoire qui, à travers l’expérience de la guerre, aura conduit à renforcer l’expression de l’option choisie. Dans la « Lettre à un combattant » de novembre 1939, dont nous avons deux versions dans le *Zu Ernst Jünger*, la décision se présente, en effet : dans sa première version, comme étant « encore entièrement invisible et informulée » : *noch ganz unsichtbare und ungesagte*, et, dans la seconde, comme dépendant du *passage* : *Übergang*

à devoir advenir *ou non* entre deux époques de l'histoire de l'*estre* : l'époque métaphysique en voie d'accomplissement, et l'époque qui, *si* la décision intervenait, devrait lui succéder. Or ce temps de *suspens* dans lequel nous sommes toujours *actuellement* est celui d'une triple transformation : de la politique, de la guerre et de la technique, dont les trois derniers textes du *Zu Ernst Jünger*, et le double essai final de *L'histoire de l'estre* nous permettent de tracer – la généalogie d'abord, et, en second lieu, l'*éventuelle* postérité.

Quant à la généalogie de la transformation, elle commence par celle de la politique, telle que la Seconde Guerre mondiale permet à Heidegger de déceler l'extension qu'elle a prise désormais. Il ne s'agit plus, en effet, d'un « secteur particulier d'activité » de l'humanité, mais de « la détermination de sa direction et de son approvisionnement entiers au sein de l'étant ». D'où le titre : Κοινόν, donné à l'essai sur lequel débouche la « Lettre à un combattant » dans sa seconde version. La dénomination grecque du « communisme » en signale ainsi, non seulement la lointaine généalogie, mais également le caractère déterminant pour l'ensemble de la Modernité, quels que soient les régimes auxquels sont soumis les différents pays. Le « communisme » ainsi compris s'impose en effet aussi bien, ou, plutôt, encore mieux, aux démocraties qu'aux dictatures. Car ce qui le définit n'est pas son mode apparent de gouvernement, mais la fonction qu'il remplit : « le plein pouvoir donné à la puissance », lequel ne peut être assuré que si « quelques-uns seulement » : *Nur-Wenigen* en prennent la direction. Non cependant, parce que la « puissance » : le pouvoir de faire dans son constant autodépassement, serait leur propriété réservée. « La puissance », au contraire, précise Heidegger, « ne tolère aucun propriétaire »: ni le « peuple » : « *Volk* », spécifie-t-il, en plaçant lui-même le terme entre guillemets, ni un individu particulier, ni les « quelques-uns » ne sauraient la détenir jamais. Le « communisme » signifie par conséquent : non point propriété commune *de*, mais possession de tous *par* la puissance. Tel que Heidegger nous le donne à comprendre et tient à le préciser, en mettant encore lui-même les termes entre guillemets : « Le "communisme" n'est », par conséquent : « tout simplement rien d'"humain" » : *Der « Kommunismus » ist überhaupt nichts « Menschliches »*. Non, toutefois,

parce qu'il serait strictement « inhumain », mais parce que la « machination » dont il met en œuvre la surpuissance est un destin de l'estre dans lequel l'homme a, certes, sa part à jouer, mais qui ne dépend pas pour autant de sa volonté. La « volonté de puissance » ne signifie donc nullement maîtrise *humaine* sur l'étant, mais au contraire soumission à celui-ci : sans doute encore plus de la part des « Surhommes » prétendus, que de la part de la « sous-humanité » qu'ils ont cru pouvoir asservir ou tenté d'anéantir.

Tel est donc le premier enseignement paradoxal de Heidegger touchant la triple transformation en œuvre dans « notre plus récente Modernité » : loin d'être un régime économique, social et politique particulier, le « communisme » doit être considéré comme l'essence commune aux quatre sortes de régimes entre lesquels se partageait, entre les deux guerres, la Modernité : le soviétisme – à distinguer, donc, du « communisme » –, le fascisme, le nazisme et le libéralisme – à ne pas confondre, lui, avec la « démocratie ». La disparition aujourd'hui de trois de ces régimes, bien fraîche et à vérifier encore pour le premier, ne change donc rien à l'essentiel mais démontre simplement que « les deux guerres mondiales n'ont rien réglé ». Et pour cause. La transformation « communiste » intervenue dans la politique de l'ensemble de la Modernité dérive de celle qu'a connue la guerre, lorsque d'opération limitée soumise à la politique, elle est devenue avec la Première Guerre mondiale : « guerre totale ». D'où l'importance pour Heidegger, à cet égard surtout, de l'œuvre de Jünger, *Le travailleur* en particulier. Encore faut-il, cependant, ne pas prêter aux « descriptions » de ce dernier les vertus qui n'appartiennent qu'à la méditation du premier. La seconde version de la « Lettre à un combattant » permet de bien mettre les choses au point. Ainsi Heidegger commence-t-il par préciser : « Toute réflexion n'est pas méditation et toute opinion n'est pas une pensée » : *Doch nicht jedes Nachdenken ist schon Besinnung, und nicht jedes Meinen ist schon Denken.* La suite de la lettre, et son prolongement dans le second des deux essais recueillis – dans *L'histoire de l'estre* – sous le titre de Κοινόν, l'illustreront de plusieurs façons. Par une traduction, d'abord, du langage de Jünger dans la pensée de Nietzsche. « "Travail" », avance Heidegger, est « le nom » dont la « sobriété » s'accorde mieux à « notre siècle pour »

désigner « la “volonté de puissance” » qu’incarne la figure du « travailleur » – laquelle apparaît : non seulement sous la forme de l’ouvrier, mais sous celle également du « soldat aussi bien que du penseur ».

D’où la possibilité pour le penseur de déterminer le caractère *destructeur* de la « volonté de puissance » telle que le soldat auquel il écrit se trouve commis à la mettre en œuvre. « La destructivité dans la volonté de puissance » : *Das Zerstörerische im Willen zur Macht*, précise Heidegger, « désigne le retour constant du “démoniaque” dans le toujours similaire de l’“élémentaire” » : *bezeichnet die ständige Wiederkehr des « Dämonischen » im stets Gleichen des « Elementaren »*. On aura reconnu, en allemand sans doute plus facilement, la seconde grande doctrine de Nietzsche : *die ewige Wiederkehr des Gleichen*, qui serait mieux traduite en français par « l’éternel retour » : du « pareil » ou du « similaire » que par celui du « même » ou de l’« identique ». En l’occurrence, cela permettrait de faire ressortir avec netteté ce que Heidegger apporte en la matière de nouveau et de concret. À savoir, une pensée de « la guerre totale » renversant – doublement – les évidences la concernant.

Ce double renversement est présenté, de manière aussi claire que ramassée – en une seule phrase – dans le second des deux essais réunis sous le titre de Κοινόν. « La guerre n’est pas – écrit Heidegger –, comme le pense encore Clausewitz, la poursuite de la politique par d’autres moyens : lorsque la “guerre” signifie la “guerre totale”, c’est-à-dire la guerre surgissant de la *machination déchaînée* de l’étant, elle devient alors *transformation* de la “politique” et *révélateur* de ce que la “politique”, ainsi que toute entreprise vitale planifiée, n’est plus que l’exécution en elle-même incontrôlée de décisions métaphysiques immaîtrisées. » Une telle guerre n’a d’autre but qu’elle-même : guerre permanente, elle « ne tolère plus », poursuit Heidegger une phrase plus loin, « ni “vainqueur” ni “vaincu”, tous devenant esclaves de l’histoire de l’estre, trop petits dès le commencement pour celle-ci et dès lors contraints de se faire la guerre ». Ce qui suggère que la seule façon de se libérer de cette servile situation n’est autre que la « méditation » de « l’histoire de l’estre » en question. Lorsqu’il rédige les phrases que nous venons de citer, Heidegger est, en effet, en train de terminer, si ce n’est

même déjà fait, un fort volume ainsi intitulé et consacré à ladite *Méditation* : *Besinnung*. Les textes réunis dans le *Zu Ernst Jünger* nous font cependant franchir un pas supplémentaire, puisqu'ils se terminent par des notes datant de 1954, lesquelles intègrent, touchant la pensée de la technique, la clarification par distinction et approfondissement intervenue dans la célèbre conférence, donnée par Heidegger l'année d'avant, sous le titre de : *La question de la technique* (*Die Frage nach der Technik*).

L'apport de ces notes, toutefois, ne se borne pas à « appliquer » aux descriptions de Jünger la distinction, expressément faite désormais par Heidegger, entre l'*essence* de la technique et ses réalisations auxquelles semblait uniquement renvoyer le terme de « machination » : *Machenschaft*. L'abandon de ce terme ne signifie donc pas son remplacement par celui, si délicat à traduire, de *Gestell*, car entre le premier et le second, il y a la distance d'une question dont Heidegger implicitement reconnaît, dans l'une de ces notes de 1954, qu'elle n'était *pas* encore *véritablement* posée dans la conférence de la précédente année. La note est intitulée *Gestalt und Gestell*, ce qui peut être rendu en français : en première approximation par : « Forme et dispositif » ; et en seconde par : « Figure et arraisonnement ». L'important, toutefois, est que Heidegger reconnaît à la dernière ligne de cette note qu'il manque un terme à la confrontation pour faire *advenir* la question vers laquelle, certes, conduisait la conférence de l'année d'avant, mais sans y faire entrer effectivement. Ce terme est celui de « Quadriparti », « Uniquadrité »: *Geviert*, que je me suis, pour ma part, risqué à traduire par celui de « Staurologie » afin d'en bien marquer la provenance depuis « une certaine théologie ». Or de ce *Geviert*, « Quadriparti », « Uniquadrité » ou « logos de la croix », Heidegger note, en soulignant le participe présent, qu'il est l'*Ereignende*, soit l'*avenant* même de l'*Ereignis*, dont le *Ge-stell* n'est, lui, que « la pré-apparition », « l'émergence » ou : « l'avancée cachée » : *verborgener Vorschein*.

D'où la nécessité du « pas en retrait » (*der Schritt zurück*) auquel Heidegger nous a préparés. La toute dernière note du *Zu Ernst Jünger*, que son éditeur a sous-intitulée : « La liberté et le mal » : *Die Freiheit und das Böse*, nous réserve à cet égard une double surprise. La première

correspond littéralement au sous-titre de la note choisi par l'éditeur, tandis que la seconde en prolonge l'esprit en débouchant sur *la question de la philosophie* et correspond, elle, au titre donné par Heidegger lui-même à la cinquième et dernière partie du manuscrit dont elle est la note unique. La différence entre ce titre de l'auteur et le sous-titre de l'éditeur tient, outre l'impression en capitales, à une seule lettre, mais des plus importantes : Heidegger y écrit *FREYHEIT* avec un *Y*, ce qui signale un concept nouveau et plus originaire de la liberté. Il en va ici de même que pour la graphie *Seyn/estre* qui marque le passage à une pensée plus initiale « de l'Être ». De même que l'*estre* n'est pas réductible à l'ontologie comme l'était l'Être de la tradition, de même la *lyberté* ne relève pas de la seule morale. Il n'en demeure pas moins que, tout comme nous n'accédons à l'*estre* qu'à partir de l'ontologie, nous ne pouvons déboucher sur la nouvelle pensée de la *lyberté* qu'à partir de la morale. La pensée de la *liberté/lyberté* apparaît ainsi comme celle du passage entre morale et philosophie *renouvelée*. D'un côté, elle se présente, en effet, comme pouvoir de choisir, et de l'autre comme capacité de réfléchir. Mais le pouvoir de choisir : *Wählenkönnen* n'est toutefois pas conçu par Heidegger comme se réduisant à une option à effectuer instantanément entre le bien et le mal, autrement dit comme un simple « libre arbitre ». Le mal apparaît en effet, dans cette nouvelle pensée de la *lyberté*, comme ce dont il faut se départir pour aller *vers* le bien, lequel n'est ni une chose à préférer ni un but que l'on devrait atteindre, mais le *mouvement* de la déprise du mal qui de son côté se réduit, lui, au désir irréfléchi d'une satisfaction aussi pleine qu'assurée de désirs ne comportant rien d'inconnu ni dans leur forme ni dans leur contenu, autrement dit au fantasme d'un rassasiement total dans une complète *immobilité* de la pensée. Dans une parenthèse des plus brèves et des plus éloquentes, Heidegger résume ainsi sa pensée du mal sous le terme de *das Dämonische*, que l'on peut traduire, comme nous l'avons déjà fait, par « le démoniaque » : mais à condition d'en expliciter la signification.

Aussi bien, dans la seconde version de la « Lettre à un combattant » de novembre 1939, Heidegger n'était pas sans en proposer une sorte de définition. À propos du « constant retour du “démoniaque” », il y précise

en effet, comme nous l’avons déjà cité, qu’il se produit : « dans le toujours similaire de l’“élémentaire” ». À égale distance de temps toutefois, entre ce moment et celui des dernières notes sur Jünger, se situent les aphorismes de *L'expérience de la pensée* : *Aus der Erfahrung des Denkens*, consignés en 1947 mais significativement publiés en 1954, soit l’année même de ces dernières notes sur Jünger. Or, l’une des pages les plus célèbres y est consacrée à la caractérisation des « trois dangers » qui « guettent la pensée » : ce qui permet, non seulement d’élucider ce que le terme d’« élémentaire » préfigurait, mais également de l’articuler avec la *question* de la philosophie, telle qu’*avec* Heidegger elle doit être envisagée, et *après* lui réglée.

Ce n’est pas sans raison, en effet, que Heidegger avait lui-même placé les mots de « démoniaque » et d’« élémentaire » entre guillemets. Car, si ces termes, plus qualificatifs qu’indicatifs, peuvent désigner une maléfique réalité vers laquelle ils dirigent l’attention, c’est pour dissuader aussitôt de la prendre en considération. Alors que ce que *L'expérience de la pensée* énonce du danger permet de précisément déterminer la nature du mal en question. Laquelle n’a rien d’apparenté à celle d’un « démon » possédant la pensée ou à celle, à l’inverse, d’« élémentaires » bas-fonds dont elle ne serait que le revêtement d’illusion. Le mal n’est au contraire rien de personnel ou de substantiel : il est constitué simplement par le dogmatique attachement de la pensée à l’orientation de son premier – ou de son précédent – mouvement. L'« adversaire », autrement dit, réside dans l’irréfléchi. Encore n’est-ce rien de fatal : non un malheur certain, mais seulement un « danger », lequel, fût-il le plus mordant, ne laisse jamais sans secours aucun. Heidegger écrit en effet : « Le malin danger, et par conséquent le plus mordant, est la pensée elle-même. Il faut qu’elle pense contre elle-même, ce à quoi elle n’est que rarement portée » : *Die böse und darum schärfste Gefahr ist das Denken selber. Es muß gegen sich selbst denken, was es nur selten vermag*.

Le terme important dans le texte allemand n’est pas le plus apparent. Ce n’est pas l’adjectif initial : *böse* mais le verbe final : *vermögen*. Le français dispose en effet, au moins depuis le « malin génie » cartésien, de l’adjectif dont la désinence permet, jusqu’à la nuance, d’expliciter l’action du mal en question. Mais il ne dispose pas du verbe

correspondant au sens inapparent du verbe *vermögen* en allemand. Celui-ci ne saurait être traduit par « pouvoir », sauf à laisser échapper ce qui, en l'occurrence, n'a pas été relevé, faute d'avoir été donné à penser dans les versions françaises de la seconde phrase citée. Il semble, au demeurant, que cela n'ait pas non plus été aperçu par les lecteurs allemands. Raison de plus par conséquent pour justifier la traduction que nous en proposons.

Le moyen de le faire nous est offert dans l'une des premières pages de la *Lettre sur l'humanisme* publiée par Heidegger l'année même où il rédigeait les aphorismes de *L'expérience de la pensée.* Il y établit, en effet, l'équation : *mögen : lieben* : aimer, et fait donc plus que suggérer que *ver-mögen* ne doit pas être entendu comme autorité, puissance ou capacité, mais comme le mouvement d'accepter le don qui nous est fait d'aimer : plus précisément d'aimer *en retour* et ainsi d'accomplir l'acte d'être, d'Être ou d'*estre* qui, sans nous, ne serait tout simplement pas du tout. Acte qui n'est autre que celui exprimé par les verbes penser/remercier : *denken/danken*, phonétiquement moins parents, mais en revanche plus « réfléchissants » en français qu'en allemand. Car remercier dit précisément ce que signifie d'avoir à « penser contre soi-même ». Cela ne consiste pas à se retourner contre soi : se faire des reproches, se prendre à partie, se critiquer, se corriger, voire se châtier, encore moins se haïr. La raison en est qu'il n'y a pas ici de sujet à incriminer, mais une pensée *portée à* réfléchir à son propre sujet : ce qui, en français, s'appelle *méditer*, et en allemand *besinnen*. Encore faut-il que la pensée, justement, y soit *portée* : amenée, invitée, engagée à le faire par « l'engagement de l'Être », comme Heidegger lui-même a désigné dans la *Lettre sur l'humanisme* – et *en français* – l'invitant et son invitation. La pensée, autrement dit, n'a pas l'initiative ici : elle n'est rien d'indépendant, et l'on peut même aller jusqu'à dire qu'elle ne possède aucune « autonomie ». Car si *autonomie* il y a bien tout de même, elle n'est pas celle de la pensée, ni d'ailleurs celle de l'Être, mais celle *de la loi elle-même*. Heidegger nous fait accomplir ainsi un *double* « pas en arrière » eu égard à ce que, jusqu'à lui, l'on appelait : philosophie.

Or, c'est ici que se situe précisément *le nœud de malentendus* qui est à l'origine de « l'affaire ». Nœud que permet de dénouer la page de *L'expérience de la pensée* consacrée aux « trois dangers qui guettent la

pensée ». Mais encore faut-il, à cet effet, en proposer l'interprétation unitaire qui conduit à poser et à régler – sinon à résoudre – *la* question à laquelle est suspendue la lecture entière de l'œuvre de Heidegger. La page de *L'expérience de la pensée* se termine en effet sur la détermination d'un troisième danger : le « mauvais » : *schlecht*, le « confus » : *wirre*, danger, étonnamment dénommé : « le philosopher » : *das Philosophieren*. Lequel, une page plus loin, se retrouve plus traditionnellement évoqué dans la formule définissant l'entier itinéraire de pensée comme devant effectuer : « le pas en arrière qui, depuis [*aus*] la philosophie, conduit dans la pensée de l'estre ». *La mise en question de la philosophie* apparaît bien ainsi comme la voie sur laquelle devoir s'engager pour s'acheminer vers « l'autre commencement de pensée » *à partir et à rebours du précédent* : d'une manière, par conséquent – littéralement – *révolutionnaire*. Tel est le double sens, en effet, de la préposition *aus* dans le titre allemand de *L'expérience de la pensée : Aus der Erfahrung des Denkens*, qu'on ne saurait bien rendre en français qu'en le sous-entendant – non pour en esquiver la difficulté mais pour en *méditer* la portée. Faute de quoi, l'on demeurerait effectivement empêtrés, comme l'exégèse de Heidegger ne cesse de le démontrer, dans la *contradiction* et le *contresens* qui ont jusqu'ici empêché fût-ce de soupçonner ce que Heidegger nous permet de déceler touchant non seulement la philosophie historiquement constituée, mais, surtout, l'*essence* de celle-ci.

Ce sera faute d'avoir opéré cette distinction dans les deux différents emplois que Heidegger fait du terme de « philosophie » que « le mauvais danger » a pu continuer de produire ses deux confus effets de manière quasi ininterrompue jusqu'ici. La première confusion est celle de la « philosophie » avec la « métaphysique » et la seconde celle des *œuvres philosophiques* classées sous la rubrique métaphysique avec ce que cette rubrique signifie, à savoir une pensée de ce qui est prétendument affranchi des incertitudes et des aléas de l'ici-bas. On ne le rappellera jamais assez : le terme de « métaphysique » relève des commodités de la « bibliothéconomie », et aucunement des questions de la philosophie. Il s'agit d'un terme de rangement ayant indûment pris un sens qui s'est techniquement imposé, bien qu'aucun philosophe ne le lui ait jamais conféré. D'où la violence exercée sur les œuvres au moyen de cette

rubrique, laquelle est tout à fait comparable à celle exercée sur les corps par le fameux lit de Procuste : tout ce qui ne s'inscrit pas dans le schéma dualiste – matière/ forme, sensible/intelligible, étendue/pensée, absolu/relatif, temporel/éternel, bien/mal, etc. – s'y trouve de force ramené soit par réduction, soit par extension. Par réduction comme, par exemple, dans le cas de la pensée aristotélicienne (retrouvée par Leibniz) de l'« energeia » ou de *l'être en œuvre*, lequel n'est ni forme ni matière, mais matière informée sans qu'aucune scission réelle ou spirituelle puisse jamais y être avérée. Par extension, comme dans le cas des pensées dites « présocratiques » (retrouvées par Nietzsche) qui ignorent purement et simplement le clivage ultérieurement – « scolairement », « religieusement », « scolastiquement » – survenu entre un domaine « physique » ou « naturel » et un autre « métaphysique » ou « surnaturel ». Il n'est ainsi pas jusqu'aux pensées mythopoétiques, sceptiques, critiques, généalogiques ou « déconstructives » qui ne soient ramenées à ce schéma qui ignore ainsi toute véritable diversité : tant celle des orientations que celle des époques de la pensée.

Or, s'il existe bien, néanmoins, une unité de la pensée quels qu'en soient les époques, les pays, les ethnies, les civilisations et toutes les sortes de conflits, elle n'est pas telle qu'un schéma pourrait la dessiner. Elle ressortit au contraire à cela qui définit la philosophie, à savoir une *Entsprechung* ou *correspondance*, comme Heidegger a tenu à Cerisy à le signifier lui-même *en français*, mais sans alors préciser, ou, plutôt, rappeler, qu'elle devait s'instituer, *non avec « l'Être »*, comme on est porté à l'imaginer, *mais en cet « avenant »* qu'il avait lui-même donné huit ans plus tôt – dans la *Lettre sur l'humanisme* – comme l'équivalent français de l'*Ereignis* en allemand. Or les deux dernières lignes de la toute dernière note du *Zu Ernst Jünger* tendent à démontrer : d'une part, que la voie qui « conduit depuis la philosophie jusqu'en la pensée de l'estre » doit traverser la zone des deux dangers – « malin » et « mauvais » – que nous venons d'évoquer ; et, d'autre part, qu'elle le peut grâce à la pensée de l'*Ereignis* ou de *l'avenant* qui seule permet de sortir de la confusion dans laquelle la philosophie s'est empêtrée jusqu'ici. *Das Böse und das Arge* : « le mal et le mauvais » énonce la première de ces deux ultimes lignes, à laquelle la suivante fait ainsi résolutif écho : « *das Böse*

und das |*Ereignis*| », soit, en français : « le mal et l'|avenant| ». Heidegger a lui-même souligné la première de ces deux lignes, indiquant ainsi qu'il s'agissait d'un titre de paragraphe (pour le moins), et il a, de même, placé le terme d'*Ereignis* entre deux barres verticales : ce qui signifie que la pensée demeure à confirmer par un développement... qu'il nous échoit de proposer.

L'originalité de l'œuvre de Heidegger réside en effet en ceci qu'il s'est agi avec lui d'une transformation de la notion même de ce qu'il faut considérer comme œuvre. À la conception classique de « l'œuvre créatrice », fondée sur la distinction entre « auteur de génie » et « récepteurs », plus ou moins intelligents, mais toujours de niveau inférieur, il faut substituer la notion d'*œuvre herméneutique*, laquelle nécessite l'active intervention de celui au contact de qui seulement l'œuvre se définit. De sorte que l'on doit considérer qu'au-delà du « cas » personnel de Martin Heidegger l'enjeu de « l'affaire » portant son nom est précisément le statut de l'œuvre de pensée. Ce qui, en l'occurrence, conduit à opposer une conception dialogique de l'exercice de pensée à son imposition scolastique. Le sens de « l'affaire Heidegger » apparaît bien ainsi comme celui d'une *révolution* dans l'ordre intellectuel dont on comprend sans difficulté qu'elle suscite la plus grande hostilité chez tous ceux qui sentent fort bien qu'ils n'auraient rien à y gagner. Ceux-là transfèrent par conséquent sur la personne du penseur – attribuent à sa culpabilité – ce qui relève au contraire de la difficulté de l'œuvre de pensée. D'où le transfert inverse à devoir effectuer : de l'incrimination du penseur à la révolution de la pensée. Laquelle révolution consiste précisément à dissiper la confusion qui a régné jusqu'ici touchant la tâche de la philosophie.

Le danger évoqué par Heidegger en dernier dans *L'expérience de la pensée* se révèle ainsi comme celui auquel les deux autres sont ordonnés. Le traitement du « mauvais » est par conséquent chargé de régler le sort du « malin », mais aussi le destin du « bien » dont nous n'avons encore rien dit, bien que Heidegger l'ait évoqué en premier. La raison en est que ce « bon danger » pose deux questions qui n'ont guère été jusqu'ici envisagées. La première est celle de la nature de ce que l'on traduit en français par « danger ». Traduction légitime dans la mesure où Heidegger

conjoint les « trois dangers » : *Drei Gefahren*, à un verbe couramment rendu en français par : « menacer » : *drohen*. Il faut pourtant, en l'occurrence, préférer le verbe « guetter » car l'essence dudit « danger » consiste, sinon à ne pas se montrer, du moins à n'être pas aperçu d'emblée par qui s'y trouve exposé sans en être informé. Le « dangereux », autrement dit, réside dans son caractère *activement inapparent*. Ce qui signifie qu'à partir du moment où le danger vient à être aperçu, et *aussi longtemps qu'il le demeure*, la possibilité s'ouvre d'en déjouer les périlleux effets. La chose est évidente pour les deux derniers dangers : le « malin » et le « mauvais », mais, objectera-t-on, il n'en va pas de même pour le premier, puisqu'il s'agit d'un « bon » danger. Ce à quoi il faut répondre : qu'en l'espèce le bon danger ne produit ses bénéfiques effets qu'à la condition d'être appréhendé dans sa bonté. Condition qui, loin d'être remplie, n'a même pas commencé d'être décelée jusqu'ici.

II

LE TRANSFERT ESTHÉTIQUE

L'obstacle réside en l'espèce dans la très insuffisante attention, et dans l'absence de réflexion, touchant ce que Heidegger précise de manière très condensée au sujet de ce « bon et par conséquent salutaire danger ». Celui-ci, spécifie-t-il, « est » constitué par *die Nachbarschaft des singenden Dichters* : « la proximité du poète chanteur ». La définition n'a jusqu'ici guère fait question alors que, pourtant, elle le méritait doublement. L'emprise sur la philosophie de ce que l'on appelle « l'esthétique » est telle en effet que l'on n'a pas soupçonné qu'en évoquant *der singende Dichter* : « le poète chanteur », Heidegger mettait en œuvre une distinction entre celui-ci et *le poète penseur*, autrement dit entre *les deux* différentes façons sous lesquelles la poésie peut se présenter : l'une aussi méconnue que reconnue, que Heidegger spécifie comme étant *le chant*, et une autre, elle, tout à fait ignorée, à laquelle il faut donner le nom de *pensée*. Cette définition de la poésie par bipartition de celle-ci n'a guère retenu l'attention bien que Heidegger en ait fait le

thème ordonnateur de *L'expérience de la pensée*, comme le démontre sa page de conclusion en des termes qu'il faut rappeler aussi bien en allemand qu'en français :

> *Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens.*
> Chant et pensée sont les deux fûts voisins du poétiser.
> *Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit.*
> Ils jaillissent de l'estre et s'élèvent en sa vérité.
> *Ihr Verhältnis gibt zu denken, was Hölderlin von dem Bäumen des Waldes singt :*
> Leur rapport est tel qu'il donne à penser ce que Hölderlin chante des arbres de la forêt :
> *« Und unbekannt einander bleiben sich,*
> *Solang sie stehn, die nachbarlichen Stämme. »*
> « Et aussi longtemps qu'en fûts voisins ils sont dressés
> Ils demeurent l'un de l'autre ignorés. »

Plus d'un demi-siècle désormais après avoir été ainsi publiée, l'énigme est demeurée indéchiffrée. Nous avons pourtant, depuis une quinzaine d'années maintenant, les moyens appropriés d'en élucider la *double* portée. La publication, début 1989, des *Beiträge zur Philosophie* permet en effet d'établir : d'une part, que la *pensée* est bien l'une des deux expressions de la *poésie* à devoir dorénavant assumer ouvertement, et, d'autre part, que la poésie elle-même est la forme originelle concentrée de l'ensemble de nos activités. À cet égard, l'allemand possède une ressource terminologique qui ne semble pas exister pour l'heure en français. Le verbe *dichten* et le nom *Dichtung* que nous *devons* traduire par « poétiser » et « poésie » ne renvoient pas en allemand à la racine grecque de ces deux termes : ce qui non seulement conduit à distinguer les deux sens très différents à devoir donner à l'*œuvre* poétique en français, mais également à spécifier ce qui confère au *dire* poétique – chanté ou pensé – la force qui lui permet de traverser les siècles et d'en forger l'humanité.

L'épreuve de la traduction en français nous permet ainsi d'opérer une double distinction demeurée jusqu'ici entièrement ignorée. La plus directement frappante est celle à laquelle Heidegger a explicitement tenté de nous intéresser comme nous venons de l'évoquer. Non qu'il eût quelque illusion à ce sujet. Il note ceci en effet, au début de la page précédant celle que nous venons de citer : « Le caractère poétique – *DICHTUNGscharakter* – de la pensée demeure encore voilé / Il est longtemps assimilé, là où il vient à se montrer, à l'utopie d'un entendement à demi [em-]poétisé – *die Utopie eines halbPOETISCHen Verstandes*. » Il suffit, pour mettre en évidence *littéralement* cette première distinction en allemand, d'en souligner les termes en capitales d'imprimerie. Mais quant à la *signification* de celle-ci, gageons que l'épreuve de la traduction en français fait un peu mieux qu'aider à la déceler. À condition en effet d'y insérer le préfixe entre crochets, le sens en est, pour une fois en effet, plus apparent en français qu'en allemand. Mais surtout, l'épreuve permet d'expliciter une différence dont il n'est pas sûr qu'elle ait déjà été précisément relevée dans la langue où, pourtant, elle apparaît littéralement. « Le caractère poétique : *DICHTUNGscharacter* » – spécifique du chant comme de la pensée – a ceci de différent de ce qu'imaginerait un entendement à demi [em-]poétisé, qu'il repose non sur une base esthétique, mais, plutôt, économique. Ce n'est pas l'élégance de l'énoncé qui le définit, mais la force ramassée de l'expression, son originelle condensation : ce que signifie précisément *Dichtung* en allemand. Le caractère poétique a pour mesure ainsi la brièveté des énoncés en lesquels il vient à se graver. *Je pense donc je suis* en est l'exemple princeps : aussi bien pour le français que pour la « Modernité ». L'infinité du sens vient s'y loger dans une formule qui ne va jamais sans faire difficulté. En témoigne, dans l'exemple donné, le débat concernant la forme de l'énoncé : performance ou inférence ? déduction ou aperception ? – En tous les cas, *question* : interrogation portant sur l'unité de l'être et de la pensée, tous deux personnellement assumés.

Personne avant Heidegger ne nous avait appris à dégager ainsi avec netteté et à établir la généalogie de ce qui constitue l'axe de la philosophie : à remonter notamment, concernant Descartes et la «

Modernité », jusqu'au *Poème* de Parménide, sans négliger le relais chrétien assuré par saint Augustin. Mais, jusqu'à la publication des *Beiträge zur Philosophie*, il nous était encore refusé d'apercevoir avec la même netteté l'articulation de l'être et de la pensée. De sorte que demeurait passablement abstrait ce que Heidegger avait consigné, dans *L'expérience de la pensée*, tout de suite après le passage qui vient d'en être cité. « Mais la poésie de la pensée – *das denkende Dichten* – est en vérité la topologie de l'estre / Elle dit à celui-ci quel est le lieu de son déploiement – *die Ortschaft seines Wesens*. » La traduction – qui nous est suggérée par André Préau – de *Wesen* par « déploiement » – et non par « essence » comme on le fait habituellement – s'impose ici avec nécessité car le « lieu » de la pensée : la « topologie de l'estre » n'est pas une vide extension, mais se déplie selon une double articulation. Heidegger nous l'avait depuis longtemps signalé, allant même – dans la conférence consacrée à *Das Ding* : « La chose » – jusqu'à nous en donner l'entier tracé sous le nom de *Geviert* : « Quadriparti », comme traduisit Préau, ou, plutôt : « Uniquadrité », comme il faut ici préférer la traduction de Jean Beaufret. Mais il nous manquait alors la clé permettant la compréhension de cette topologique articulation. De sorte que « La chose », publiée dès 1954, était destinée à demeurer ignorée dans sa portée jusqu'à la publication, trente-cinq après, des *Beiträge zur Philosophie.* Encore faut-il ajouter qu'elle le demeure toujours largement, étant donné le réflexe de recul devant ce que l'« Uniquadrité » nous *engage* à penser. À savoir : ce « logos de la croix » que, depuis maintenant près d'une quinzaine d'années, j'ai entrepris d'expliciter sous le nom de *Staurologie*.

Les circonstances devraient toutefois être plus favorables désormais à la compréhension de ce qu'il s'agit de penser avec ce terme de Staurologie, délibérément choisi pour : *inscrire en l'œuvre expressément, mais aussi laïciser intégralement*, l'orientation théologique à laquelle Heidegger a formellement reconnu devoir le tracé entier du chemin de pensée. Commençons donc par rappeler les deux phrases dans lesquelles il l'a fait au cours de « L'entretien avec un Japonais » inclus dans *Acheminement vers la parole* : « Sans cette théologique provenance, écrit-il, je ne serais arrivé sur le chemin de pensée. Provenance – *Herkunft –*, toutefois, demeure toujours avenir – *Zukunft*. » Avenir *post*

mortem désormais : entièrement livré à sa postérité. D'où la nécessité qui nous incombe de montrer, aujourd'hui en particulier, que rien de l'œuvre de Heidegger ne saurait être justement interprété qui ne se place sous le signe de *la croix de l'Uniquadrité* – laquelle ordonne en sa diversité le sens entier de ce qui nous est donné à penser. À savoir : *l'humain*, d'une part, dans sa mortelle différence d'avec *le divin*, et les puissances de *la terre*, d'autre part, dans leur conflit avec les exigences du *ciel*. Les termes soulignés ont bien entendu ici une portée symbolique, un sens poétique que l'on ne saurait réduire à leur référent physique – ou métaphysique. Sans doute vaut-il mieux le préciser afin maintenant de montrer qu'ils permettent d'expliciter la distinction et la parenté du chant et de la pensée que Heidegger a si énigmatiquement formulée dans *L'expérience de la pensée*. Il s'avère ainsi que la dimension du « salutaire danger » est figurée par la barre transversale de la croix qui signifie l'épreuve, mortelle pour l'humanité, de sa rencontre avec la divinité. Le *chant* poétique en est l'expression appropriée. Mais non la *pensée* qui se trouve, quant à elle, doublement figurée : par la barre verticale de la croix, d'une part, signifiant le conflit entre l'élévation et l'enracinement, mais par l'ensemble de la croix également, puisque aussi bien il n'est de conflit que pour qui, plus encore que sa vie, y joue son « âme » ou son salut. D'où la possibilité maintenant d'inclure la dimension sotériologique du *chant* dans la « topologie de l'estre » qu'énonce la *pensée*. Mais d'où aussi le « danger » de confondre la *tâche* de la pensée avec l'*épreuve* du salut. Il s'avère par conséquent que « le bon » danger n'est « salutaire » qu'à la double condition d'être aperçu dans sa distinction et son articulation – sa *dis*jonctive parenté – avec les deux autres dangers.

D'où les deux vers de Hölderlin par lesquels Heidegger a tenté de figurer cette double relation qu'il s'agit, non de refermer sur l'image « des arbres de la forêt », mais de réfléchir à partir de ce qu'il faut *interroger* dans cette « vue » qu'elle « donne, précise-t-il, à penser ». Car le plus important ne saurait s'y trouver exprimé, mais seulement, tout au plus : sous-entendu. Il faut ici, par conséquent, le montrer d'abord en le soulignant, et s'interroger ensuite sur la raison de son *in*expression. Voici donc l'*in*visible correspondant à ce dont il s'agit de déceler l'*in*dicible portée :

Et *aussi longtemps qu'*en fûts voisins ils sont dressés
Ils demeurent l'un de l'autre ignorés.

Nous avons le choix, s'agissant de dégager le sens de la relation chant et pensée, à partir de ce que Heidegger nous donne ainsi à lire de Hölderlin, entre deux lectures opposées : celle qui va tranquillement de soi, et celle qu'il faudrait « dangereusement » lui préférer, le nerf de l'opposition se trouvant dans une conception de la « négation » – qui constitue sans doute ce qu'il y a de plus littéralement *vertigineux* dans ce que Heidegger nous a invités à penser. Que cela soit également ce qui est refusé le plus instinctivement ne saurait nous étonner, dès lors que nous l'apercevons dans son rapport à la pensée de la mort. En témoignent ici les termes soulignés dans le premier des deux vers cités. La raison en est donnée quelques pages plus haut dans *L'expérience de la pensée* ; nous y soulignons : en allemand la conjonction, et en français la locution qui s'y retrouvent identiquement :

Wen könnte, solang *die Traurigkeit meiden will,*
je die Ermunterung durchwehen ?
Qui, *aussi longtemps qu'*il veut fuir l'endeuillement, pourrait
se trouver de courage inspiré ?

Sans courage, en effet, il n'est point de pensée, et il n'y a de courage que devant la mort – et *dans* la douleur qui, étonnamment, offre le salut, comme le précisent les deux vers suivants :

Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo
wir sie nicht vermuten.
La douleur fait don de sa force de salut là, où
nous ne l'attendons pas.

L'expérience de la pensée se trouve ainsi tacitement renouveler – confirmer et renforcer – la conception de la mort dont *Être et temps* avait exposé le paradoxe vingt ans auparavant. Il faut s'y référer car c'est de lui que dépend le sens original de la négation qui constitue l'enseignement principal de Heidegger. En découle, en effet, la signification à devoir accorder à des termes qui ne sont qu'apparemment de simples négations, comme, notamment, l'*invérité*, l'*impensé*, ou encore l'*impossibilité* qui en est, sinon le principe, du moins l'exemple originel présenté dans *Être et temps* – comme définition de la mort justement.

Le chapitre où le concept d'« être vers la mort » : *Sein zum Tode*, est élaboré fait apparaître la mort en effet comme l'épreuve même de l'impossibilité. Épreuve renversante en ceci que l'impossibilité s'avère constituée non par un manque, un défaut, ou une absence de possibilité, mais par le comble au contraire de celle-ci. Car l'originalité de Heidegger, en ce chapitre d'*Être et temps*, aura été de délivrer la possibilité : *Möglichkeit*, de tout lien avec ce qu'on nomme réalité ou effectivité : *Wirklichkeit*, et de la rapporter à l'« existentialité » : « *Existenzialität* », en la découverte de laquelle aura consisté l'apport de l'ouvrage entier. Découverte, toutefois, dont le nom doit continuer d'être évoqué entre guillemets, tant la signification et la portée en demeurent ignorées, près de quatre-vingts ans après la publication d'*Être et temps.* Et pour cause. « L'affaire Heidegger » aura du moins eu cette vertu de démontrer à quelle adversité l'ouvrage était destiné à se heurter. Sa compréhension pourtant ne dépend que de la plus élémentaire attention à ce que disent les mots, pour peu que nous leur accordions notre réflexion. S'agissant ainsi de ceux de possibilité/impossibilité, il suffit de remarquer, même sans recourir à l'allemand, qu'ils renvoient à l'ordre du désirable, et non à celui du réalisable. Est possible en effet ce dont aucune réalisation ne saurait concrétiser l'intention : autrement dit, viendrait borner celle-ci sous l'invocation d'une « force des choses » devant laquelle on ne pourrait que céder. Cela ne signifie toutefois pas absence de loi. Car le possible, le désirable, le pensable connaît bien une loi, mais qui n'est pas celle du refus que lui opposerait une prétendue réalité. Elle est, au contraire, la loi de l'existence, laquelle ne se soumet

qu’à sa propre autorité. Elle se trouve ordonnée ainsi – en parfaite autonomie – à la seule épreuve de la mort définie, non comme arrêt de la vie, mais « possibilité de l’incommensurable impossibilité de l’existence » : *Möglichkeit der maβlosen Unmöglichkeit der Existenz*.

La traduction – que nous devons à François Vezin – de *maβlose* par « incommensurable » a le mérite de faire ressortir une ressource de la langue française que l’allemand ne possède pas au même degré. Les préfixes *in-* ou *im-* y ont en effet cette singulière propriété de signifier soit l’absence ou le défaut, comme le plus souvent, soit au contraire, quelquefois, la surabondance comme dans « immense », ou encore la potentialité comme dans « inflammable ». Leur sens est ainsi chaque fois déterminé par le terme qui les suit et modulé selon le contexte dont ils font partie. De sorte qu’ils peuvent avoir simultanément les deux sens opposés d’absence et de surabondance : d’absence par surabondance plus précisément, comme c’est le cas ici d’« incommensurable », qui traduit si bien *le paradoxe de l’existence* qui constitue le véritable accès au chemin de pensée. Le même type d’« absence » par *complexe* surabondance se retrouve notamment dans le terme d’« invérité » : *die Unwahrheit*, et dans celui d’« impensé » : *das Ungedachte*, lequel comporte, qui plus est, un risque de confusion avec son opposée : la volonté de ne pas penser dont le nazisme aura donné quelque idée de l’abyssale nocivité.

Ce qu’il y a de vertigineux toutefois dans les trois cas n’apparaît nettement qu’à condition de mettre en relation, successivement, chacun des deux premiers avec le dernier, ce qui, aussi bien, signifie : mesurer ce que le « second » Heidegger apporte à la compréhension du premier, mais en retour aussi, ce qu’il est nécessaire de réfléchir du « premier » Heidegger pour bien entendre ce que le second lui doit *concrètement*. Ainsi serons-nous en mesure d’établir l’étonnante équation que Heidegger nous permet de tracer entre : d’une part, aimer et penser, et, d’autre part, exister en tant qu’épreuve de la mort comme *im*possibilité, au double sens que le préfixe doit ici recevoir. D’où la nécessité d’avoir recours maintenant à une ressource sémantique de l’allemand que ne possède pas le français, s’agissant de « possibilité ». Au début de la *Lettre sur l’humanisme*, le « second » Heidegger permet ainsi de faire apparaître que : la racine de ladite « possibilité » : *Möglichkeit* étant le

verbe *mögen*, et celui-ci équivalant à *lieben* : aimer, « possibilité » alors revient à signifier : « amabilité ». De sorte que la paradoxale formule du « premier » Heidegger définissant l'existence comme « possibilité » de son « incommensurable impossibilité », doit, à la lumière de la méditation du « second », être réfléchie sous forme de *question* portant sur une « amabilité » à devoir déceler : jusqu'au sein même de son « incommensurable » opposée. L'adversité, autrement dit, est la mesure de l'amitié, comme du reste chacun le sait. L'épreuve de penser apparaît ainsi comme celle d'une « concordance des opposés » dont le risque inhérent de confusion, faute de pouvoir être « dialectiquement » supprimé, doit être clairement défini afin de n'y pas demeurer assujetti.

Or, l'occasion de le faire nous est justement fournie par ce que la deuxième mise en relation du « second » Heidegger et du « premier » nous permet d'expliciter touchant la question de la vérité. Le paradoxal énoncé : *Das Wesen der Wahrheit ist die Un-wahrheit* : «L'essence de la vérité est l'in-vérité », se trouve cette fois, en effet, chez le « second » Heidegger, dans la version publiée de la deuxième des trois conférences qu'il a consacrées à « L'origine de l'œuvre d'art » : *Der Ursprung des Kunstwerkes*. La pensée, toutefois, en remonte à une autre conférence, justement plus célèbre, mais aussi décisive que problématique, vers le mitan de laquelle s'effectue, comme Heidegger l'a expressément noté sur l'un de ses exemplaires, « le saut dans » ce qu'il est convenu de traduire par « le tournant » et de considérer comme le passage – en réalité, donc, plutôt le bond – grâce auquel le « premier » Heidegger, redécouvreur de l'Être à partir de l'existentialité, est devenu le « second », attaché, lui, à la pensée de « l'avenant »: *das Ereignis*. Au demeurant, l'annotation citée dit exactement qu'« entre » les deux paragraphes « 5 et 6 » de la version publiée de cette conférence intitulée « De l'essence de la vérité » : *Vom Wesen der Wahrheit*, a lieu « le saut dans le tournant (inhérent en l'avenant) »: *Zwischen 5. und 6. der Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre*.

Or ledit « tournant » n'est pas la production par Heidegger de « nouvelles pensées » contredisant ou modifiant celles énoncées dans *Être et temps*, mais l'approfondissement du projet présenté dans cet « ouvrage de percée », comme il l'a lui-même désigné. Si critique il y a de la part

du « second » Heidegger à l'égard du « premier » – et *autocritique il y a bien effectivement, et fort heureusement* –, celle-ci s'effectue, non par implicite reniement, mais par nécessaire approfondissement du projet même d'*Être et temps*. Rien ne saurait mieux l'attester que cette conférence « De *l'essence* de la vérité » dont la *tacite* relation avec ce qui en est dit dans « l'ouvrage de percée » ne peut être précisée qu'en passant par l'élucidation de ce qui s'y trouve « à dessein non développé » : *absichtlich unentfaltenes*, ainsi que Heidegger a pris soin de le mentionner au début du tout dernier alinéa de la « remarque » sur laquelle prend fin sa version publiée. Il s'agit pourtant, ainsi qu'il l'y spécifie, de « la question décisive » portant sur « la vérité de l'Être et pas seulement de l'étant » qu'avait présentée *Être et temps* : *die entscheidende Frage [...] nach der Wahrheit des Seins und nicht nur des Seienden*. La raison, cependant, de cette singulière « abstention » avait été par avance fournie, implicitement, à l'alinéa précédent. La conférence « De l'essence de la vérité » devait, dans son initial projet, être en effet complétée par une « seconde » conférence intitulée « De la vérité de l'essence » : *Von der Wahrheit des Wesens.* Or celle-ci, précise Heidegger : « ne put être menée à bien pour des raisons qui sont désormais brièvement indiquées dans la lettre "Sur l'humanisme" ». Ce qui renvoie au fameux passage de la *Lettre sur l'humanisme* où Heidegger – « brièvement » en effet – nous livre la raison qui l'a retenu de publier la troisième section d'*Être et temps* : celle, justement, dans laquelle devait être opéré « le tournant ». « Le langage de la métaphysique » : *die Sprache der Metaphysik*, ne l'a, notamment, pas permis. Et Heidegger de renvoyer, pour en avoir tout de même quelque idée, à la conférence « De l'essence de la vérité » qui se termine pourtant sur le même « aveu » d'échec dans l'expression – et pour les mêmes raisons – de la « seconde » conférence : « De la vérité de l'essence » qui aurait dû compléter la pensée de la première. Ce qui explique, notamment, l'incompréhension dont la pensée du « tournant » est accablée depuis si longtemps.

Celle-ci provient de la confusion opérée quant à la notion de vérité entre la *détermination* à laquelle Heidegger s'arrête dans *Être et temps*, et l'*interrogation* à laquelle il se soumet dans « De l'essence de la vérité ».

Or, autant le langage de la première est métaphysiquement assuré, autant celui de la seconde est ouvertement contrarié. La meilleure preuve en est sans doute le sens donné au terme d'« invérité » : *Unwahrheit*, dans les deux textes considérés. Dans le premier, le mot désigne à la fois la « fermeture à soi » : *Verschlossenheit*, de l'étant humain ou *Dasein*, et le « recouvrement » : *Verdecktheit*, subséquent de l'étant en général. Il s'agit, par conséquent, d'un état pouvant s'expliquer doublement à partir du comportement de celui dont il est le mode d'être courant. Car la « vérité » a été préalablement définie comme le « découvrement » : *Entdeckung*, de l'étant par le *Dasein*, et reconduite à son « phénomène originaire », « l'ouvertude »: *Erschlossenheit*, par lequel le *Dasein* se distingue de tous les autres types d'étants et s'en assure le découvrement. L'invérité est ainsi un état de fermeture et de recouvrement certes courant, mais néanmoins conditionnel, supposant pour exister le *préalable* structurel opposé de la vérité comme ouvertude et découvrement. Autrement dit, selon *Être et temps*, la « vérité » permet de rendre raison de « l'invérité ». Alors que suivant « De l'essence de la vérité », c'est l'inverse littéralement qui se produirait. – Mais, évidemment, aux yeux de qui seulement s'en tiendrait au sens courant des termes employés sans égard pour la pensée nouvelle qu'ils sont chargés de signifier. Laquelle est donc, pour cette raison, demeurée « inédite », ou, plutôt, inentendue : « inouïe », bien que le texte « De l'essence de la vérité » soit publié depuis maintenant plus de soixante ans.

À cet égard, l'indication donnée par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* touchant les dates, respectivement, de communication : 1930, et de publication : 1943, de la conférence, est d'une portée qui doit être justement mesurée – et qui peut l'être désormais. Nous nous trouvons maintenant en effet plus de quinze ans après la publication des *Beiträge zur Philosophie* qui, en liaison avec de plus récents inédits, nous permettent d'apercevoir la raison du langage contrarié du texte « De l'essence de la vérité ». Car s'il y eut un moment, et s'il existe un document, qui témoignent de l'épreuve que constitue pour la pensée de devoir « penser contre elle-même », ce sont bien les années, et les efforts «à diverses reprises » accomplis, pour tenter d'y signifier à partir du langage hérité une conception de « l'essence de la vérité » *doublement*

opposée à ce que les termes employés laisseraient supposer. Car Heidegger ne se borne pas à y démontrer, comme dans son « ouvrage de percée », que la définition traditionnelle de la vérité comme « conformité » du jugement à l'étant a pour condition de possibilité une « apérité du comportement » à laquelle mérite d'être « plus originellement » attribuée « l'essence de la vérité ». Cela est certes établi à nouveaux frais, mais ne constitue guère que la plus petite partie de ce qui s'y trouve accompli. L'apport entièrement nouveau de la conférence ne réside pas davantage dans sa seconde partie – la moins brève et la plus décisive pourtant – car celle-ci *réoriente*, mais aussi rétablit ce qui avait été prévu comme complément à la « première moitié », seule publiée, d'*Être et temps*. Heidegger en avait donné la première communication en 1929 dans sa contribution à un volume d'hommage à Husserl. Cette « dissertation » : *Vom Wesen des Grundes* : « De l'essence du fonds », devrait-on pouvoir traduire en français, est d'une importance capitale pour comprendre le parcours *autocritique* qui a permis à Heidegger de passer de sa première tentative – abandonnée – de négocier le « tournant », à celle qui, au contraire, a consisté à y « sauter ». Sans doute demeure-t-il à préciser en quoi exactement ce passage autocritique a consisté. Mais, pour s'assurer d'en déterminer correctement les tenants et les aboutissants, encore faut-il avoir satisfait à une exigence préalable. Laquelle nous enjoint de montrer que ce n'est qu'une fois ledit « passage » franchi – ce qui signifie : *à condition qu'il le soit* – qu'il devient possible de déceler ce qui constitue : non seulement l'effective nouveauté de la conférence « De l'essence de la vérité », mais également la véritable portée de la question formulée dans *Être et temps*.

La « réception » de la conférence a démontré, en effet, que ce qui se trouve consigné dans sa troisième partie ne devient intelligible qu'à condition d'y rapporter les termes d'« essence » et de « vérité » à l'Être *exclusivement* : sans référence, autrement dit, à l'étant. Or cela implique la possibilité d'une « expérience de la pensée » libérée de toute dépendance à l'égard de celui-ci : *y compris*, par conséquent, *à l'égard de celui que « je suis »* dans le cadre hérité d'une « philosophie » n'ayant eu finalement d'autre projet que la maîtrise et domination de l'étant. Car dans cette optique, que Heidegger nous a appris à nommer «

métaphysique », *rien* d'autre n'est à considérer que l'étant, et aucune latitude n'est laissée à l'être humain pour accepter ou non de s'y livrer. Maîtrise et servitude sont ses deux seuls destins – mais de liberté : point. Or justement ce à quoi Heidegger introduit est *une autre philosophie* ayant comme projet, elle plutôt, d'élucider le lien entre liberté et pensée du rien. Cela faisait, initialement, l'originalité du *tenant* des deux seules sections publiées d'*Être et temps*, auxquelles la troisième : « Temps et Être », aurait dû donner son *aboutissement* dans la pensée du « tournant ». Cela a formé, seize ans après, tenant et aboutissement exposés de manière extraordinairement condensée, l'unité du texte publié à partir de la conférence « De l'essence de la vérité ». Heidegger, en d'autres termes, a réalisé alors, en 1943, le prodige d'exposer, en moins de vingt-cinq pages, le « projet » qu'il n'avait réussi, seize ans auparavant, à ne présenter qu'aux deux tiers seulement : et sous un volume, dans *Être et temps*, incomparablement plus élevé.

Voilà qui illustre parfaitement le pouvoir de condensation par lequel nous avons défini : aussi bien la poétique du chant que celle de la pensée, cette dernière représentant la nouveauté du « second » Heidegger par rapport au « premier ». Mais cela nous met, concernant le texte « De l'essence de la vérité », en demeure d'en expliquer les formes d'expression à partir de « l'expérience de pensée » dont elles sont la manifestation. Car celle-ci est, au fond, la véritable raison de l'incompréhension, ou du scandale, qui sont à l'origine de « l'affaire Heidegger ». Raison inaperçue par ceux qu'elle soulève de mauvaise colère, mais d'autant plus génératrice de médisants effets qu'elle est moins reconnue dans sa vérité. L'expérience en question n'est autre, en effet, que celle de « l'être vers la mort » : aussi tacitement assumé dans son « authenticité » – *Eigentlichkeit* – par Heidegger, que vigoureusement signifié dans le style lapidaire caractéristique de sa « seconde » manière. Tout particulièrement, ainsi que nous l'avons noté, dans le texte « De l'essence de la vérité ».

Qu'en dépit de son langage contrarié la densité de l'expression n'y fasse pas obstacle à la clarté, rien ne permet mieux de le montrer que ces pourtant étranges locutions, si difficiles à rendre en français, d'« in-vérité la plus propre et authentique » ou d'« in-essence propre à la vérité » :

eigenste und eigentliche Un-wahrheit, eigentliches Un-wesen der Wahrheit, où la contradiction entre la pensée à signifier et les mots pour l'exprimer apparaît cependant : avec la plus grande clarté justement. Aussi est-ce par elles que Heidegger introduit à ce que, par rapport à *Être et temps*, « le bond dans le tournant » apporte de véritable nouveauté à la troisième partie du texte « De l'essence de la vérité ». Nouveauté deux fois double en réalité, comme il apparaît à la lumière des deux mises au point effectuées par Heidegger dans les deux premiers paragraphes de cette troisième partie. Ainsi, dans le tout premier d'entre eux, précise-t-il que l'« invérité » en tant qu'« in-essence propre à la vérité » constitue « l'essence préalable » : *das vor-wesende Wesen*, de celle-ci : la « vérité de l'Être », autrement dit, précédant et rendant possible la vérité de l'étant dont il était question dans le texte auparavant. Or, autant celle-ci se manifeste dans le « laisser-être » : *Seinlassen*, de l'étant, autant celle-là demeure en retrait de ce qu'elle permet. D'où l'oubli dans lequel nous la tenons, jusqu'à n'en avoir plus aucune notion. Ce qui conduit à une seconde sorte d'« invérité »: non plus l'invérité en tant qu'essence originelle de la vérité, mais la vérité en tant que *Gegen-wesen* : « antiessence » étrangement essentielle à l'essence originelle de la vérité. Car, ainsi qu'Heidegger le précise dans le paragraphe qui lui est consacré, « l'errance » : *die Irre*, au règne : *Königtum*, de laquelle cette antiessence soumet l'humanité, n'est pas seulement mauvaise maîtresse d'égarement. Elle constitue la possibilité également – tout en l'éprouvant – de ne pas se perdre en l'égarement. La portée de cette seconde mise au point ne saurait être négligée par qui souhaiterait expliquer l'énigmatique « verset » de *Aus der Erfahrung des Denkens* : «L'expérience de la pensée » : *Wer groβ denkt, muβ groβ irren* : « Qui pense grandement est dans la nécessité de grandement s'égarer. »

On n'a généralement retenu de ce verset qu'une manière indirecte pour Heidegger de s'exonérer de l'obligation – pour le moins – de s'excuser et, surtout, de s'expliquer au sujet : de son erreur, d'une part, concernant Hitler, et de son illusion, d'autre part, quant au mouvement de « rénovation » qu'il a cru, un moment, voir se développer sous la direction du Führer. Alors que s'il y eut bien erreur de la part de Heidegger – aussi limitée, du reste, dans le temps que dans ses effets –, le principe de la

faute est à chercher dans la tromperie du Führer ; et s'il y eut bien également illusion de sa part, l'origine de l'aberration est autrement difficile à détecter qu'il n'y paraît, et ses effets bien plus largement répandus qu'on ne l'a, jusqu'ici, reconnu. Et pour cause : ils n'ont pas cessé de se manifester – la pensée capable d'en retourner le danger en heureuse opportunité n'ayant pas été reconnue dans sa légitimité.

Car telle est la fonction de l'obstacle dressé par « l'affaire Heidegger » devant l'entrée du chemin de pensée : empêcher que ne soit rendue active et opérante la possibilité que « l'égarement » présente étonnamment de n'être pas seulement l'occasion de se perdre, mais celle également de se retrouver. Telle est l'alternative, en effet : *ou bien* continuer de se perdre dans « le nihilisme » auquel aboutit l'histoire de la philosophie quand on l'oublie – *ou bien*, en mémoire de celle-ci, commencer de se retrouver sur la voie de sortie d'un « égarement » qui remonte à près de deux mille cinq cents ans. Aussi bien est-ce vers cette seconde option que nous oriente le dernier paragraphe de la troisième partie du texte de la conférence « De l'essence de la vérité ». Son enseignement est discrètement résumé dans son intitulé, *Die Wahrheitsfrage und die Philosophie* : « La question de la vérité et la philosophie ». À la traditionnelle conception de la philosophie qui la considère comme étant « elle-même gardienne de ses propres lois », il s'agit de préférer ainsi celle qui en ordonne l'autonomie à la question renouvelée portant sur « l'essence de la vérité ». Le dernier alinéa de cette troisième partie précise au demeurant en quel opportun *renversement* consiste ce renouvellement. Il s'agit en effet de s'aviser de la nécessité de ne plus faire porter l'interrogation exclusivement sur « l'essence de la vérité », mais de la reporter sur ce dont celle-ci ne fut jamais que l'historique dérivation par inversion. À savoir, la question « préalable » ou, plutôt, *initiale* de « la vérité de l'essence » dont celle de « l'essence de la vérité » ne doit désormais plus nous détourner.

À cet égard, la « remarque » ajoutée à la conférence en vue de sa publication permet de mesurer le chemin parcouru par Heidegger entre l'année de cette publication et celle de la conception de sa question. Entre 1930 et 1943 se situe en effet la rédaction de pas moins de sept volumes d'inédits dans lesquels, à commencer par les *Beiträge zur Philosophie*

qui en présentent l'exposé complet, le projet mis en chantier par *Être et temps* trouve son accomplissement dans la pensée de l'*Ereignis* ou « avenant ». Cela explique le changement de langage intervenu dans la remarque où apparaît notamment le terme de « tournant ». Cette *Kehre* cependant n'y est pas expressément référée à l'« avenant » dont cependant une annotation manuscrite de Heidegger précise, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, qu'il constitue ce dans quoi le tournant « est inhérent » : *die (im Ereignis wesende) Kehre*. Le fait toutefois que l'*Ereignis* n'y soit évoqué qu'entre parenthèses permet de vérifier que ce n'est point par hasard, mais bien de propos délibéré, que Heidegger a réservé à sa postérité le soin de *découvrir* à quelle sorte de *fondation* elle devait, après lui, *œuvrer*.

La conférence « De l'essence de la vérité » trouve son lieu en effet dans le quatrième des six mouvements composant la texture de la pensée de l'avenant telle que Heidegger, dans les *Beiträge zur Philosophie*, l'expose complètement. Sans nous en donner la clé de déchiffrement, il avait toutefois communiqué le plus important de ce quatrième mouvement dans le cycle des trois conférences consacrées à « L'origine de l'œuvre d'art » : *Der Ursprung des Kunstwerkes*, dont le texte fut publié dans les *Holzwege* dès 1950. Aussi, dans la toute dernière partie de ce quatrième mouvement tel qu'il est exposé dans les *Beiträge zur Philosophie* sous l'intitulé *Die Bergung* : « L'abri », le cycle des conférences consacré à « L'origine de l'œuvre d'art » fait-il expressément l'objet de l'avant-dernier paragraphe, vérifiant ainsi que ce dont il s'y agit est bien : *l'essentiel de la conception de la fondation* promise par *Être et temps*, mais qui ne pouvait s'y trouver exposée faute de la problématique appropriée. Car ce n'est qu'après s'être défait de celle qu'il avait dû adopter dans son « ouvrage de percée » que Heidegger est parvenu finalement à dire « le tournant » – mais sans publier toutefois en même temps la façon dont celui-ci permettait d'assurer la fondation annoncée dans *Être et temps*. De sorte que nous nous trouvons devant la double nécessité d'avoir à préciser : d'abord, en quoi consistait le défaut de la problématique héritée par Heidegger dans son « ouvrage de percée » et, ensuite, ce qu'apporte de nouveau celle par laquelle il l'a remplacée.

Quant au premier point, la mésaventure éprouvée par Heidegger avec son *Kantbuch* : *Kant et le problème de la métaphysique*, est au plus haut point révélatrice de ce qu'une problématique *transcendantale* est incapable d'opérer. À savoir une fondation de la pensée de l'Être qui en soit une véritablement. Celle-ci ne saurait en effet se borner à la représentation de conditions de possibilité aussi abstraites dans leur teneur que figées dans leur conceptualité. Car, loin d'être fondatrices, lesdites conditions reposent au contraire sur la postulation d'un ordre intelligible qui ne saurait, par définition, être jamais empiriquement réalisé. Et pour cause, il s'agit en fait de l'adaptation moderne du schéma platonicien dédoublant l'étant en deux régions en principe hiérarchisées, mais où la réalité, en bas, ne cesse de démentir l'idée qui, d'en haut, prétend la régir. S'il en était resté à cette version transcendantale de l'antique partition métaphysique de l'étant, Heidegger aurait dû retraduire en catégories les « existentiaux » qu'il avait, dans *Être et temps*, opposés à celles-ci. Or, loin de renoncer aux résultats ainsi acquis, et sans céder à l'illusion d'une « philosophie de l'existence », Heidegger a donné aux découvertes alors effectuées – « l'être au monde », le « souci », le « soi », « l'être vers la mort », « l'histoire » notamment – leur véritable possibilité de développement dans la pensée de l'« avenant ». Cela apparaît de la manière la plus décisive, mais aussi la moins « appuyée », dans la graphie adoptée depuis pour notifier le sens nouveau à devoir accorder au terme dans lequel peut se résumer la totalité des premières découvertes de Heidegger. Un simple « trait d'union » signale en effet le passage effectué : de la première pensée encore transcendantalement entravée du *Dasein* dans *Être et temps*, à sa libération dans la pensée de « l'avenant » – où le mot ne doit plus être écrit qu'en séparant ses deux « composants » : *Da-sein* donc maintenant.

La dis-jonction des deux éléments permet de lier sans confusion la question de la vérité de l'Être signifiée par le *Da-*, « là », à celle de sa concrétisation dans l'étant, *sein* : « être ». Encore n'est-ce pas le plus directement important qui réside dans le fait que le *Da-sein* ainsi écrit ne renvoie plus d'aucune façon à « l'être de l'homme », comme le faisait le *Dasein* écrit d'un seul tenant d'*Être et temps*, lequel prêtait à imaginer qu'il s'agissait avec ce terme d'exprimer ce que l'homme *posséderait* :

non seulement de singulier ou de différent, mais de supérieur à tous les autres types d'étants. Alors que ce que Heidegger nous présentait dans son « ouvrage de percée » n'était pas sa version personnelle de « la *sur*nature humaine », mais, déjà, de manière encore enveloppée, la tâche de l'humanité consistant à permettre à la vérité de se manifester. Non pas donc ce que l'homme serait, mais ce qu'il est chargé de faire exister. D'où la définition du *Da-sein* dans la « Remarque » finale du texte « De l'essence de la vérité » comme ce « en quoi l'homme peut entrer » : *in das der Mensch eingehen kann*. Ce qui signifie qu'il peut aussi demeurer en dehors de lui. – Sans doute cela n'était-il pas exprimé aussi clairement dans *Être et temps*, mais il n'en demeure pas moins que l'ouvrage était ordonné entièrement à « la question de l'Être », laquelle apparaît, au terme du « traité », être une question doublement articulée : elle porte, en effet, sur le « sens de l'Être » à devoir justifier : *begründen*, mais elle porte également sur « la fonction de la fondation » : *die Funktion der Fundierung*, de ce « sens » que doit assumer un type particulier d'étant, qui ne peut être que l'homme évidemment. La différence entre le « premier » et le « second » Heidegger ne porte donc pas sur la définition de la tâche à accomplir, mais sur les *deux philosophies diamétralement opposées* successivement envisagées afin d'y parvenir.

Selon la première, académiquement héritée par Heidegger, il s'agissait, sur le modèle transcendantal, d'élaborer une « ontologie » : « fondamentale » en ceci que, déterminant l'Être entier à partir de l'analyse du seul *Dasein* humain, elle devait permettre également d'édifier une « métontologie » englobant l'ensemble des ontologies régionales correspondant à tous les autres secteurs de l'étant. Or les différentes tentatives entreprises par Heidegger pour réaliser ce projet lui en ont fait mesurer l'inconcevabilité. Autant fut-il possible à *Être et temps* d'exposer les existentiaux ordonnant le sens entier de notre comportement, autant s'avérait-il illégitime de passer, grâce à eux seulement, à la détermination du sens de l'Être de l'étant « comme tel et en entier » : *als solches und im Ganzen*. Le refus d'une telle « réduction anthropologique » de l'étant s'accompagnait nécessairement de l'abandon également de l'illusion de « conditions de possibilité de l'expérience » prétendant régir l'existence. Celle-ci s'est avérée ainsi

n’être dotée d’aucune structure transcendantale, mais confirmée en tant que « projet jeté »: *geworfener Entwurf*, elle s’est, par là même, révélée *historiquement* ordonnée.

De sorte que l’on pourrait résumer l’itinéraire de Heidegger au passage d’une problématique transcendantale, enfermant l’Être dans la représentation de l’*a priori* régissant l’expérience de l’étant, à une problématique historiale s’ouvrant sur la recherche de ce que le déroulement de l’existence dans le temps apporte concrètement à la connaissance de l’étant. Sauf que la pensée de l’« avenant » est bien autre chose qu’une « problématique ». Et qu’elle introduit à une notion de la philosophie diamétralement opposée à celle que la métaphysique a imposée depuis près de deux millénaires et demi. Il ne s’agit plus, en effet, de rechercher selon quelle représentation de l’Être pouvoir expliquer notre expérience de l’étant. Il s’agit, au contraire, de découvrir comment la vérité de l’Être advient effectivement *hors toute référence à l’étant*. « *L’estre est, l’étant n’est pas* » : *das Seyn ist, das Seiende ist nicht*, va jusqu’à souligner Heidegger dans *Besinnung*. Le volume a beau être disponible depuis maintenant près de huit ans, l’énoncé n’a guère retenu l’attention jusqu’ici. Sans doute est-ce parce qu’il est encore plus renversant qu’inédit. Car, comment concevoir que l’étant ne soit pas, lui dont nous faisons l’épreuve dans chacune de nos sensations, chacune de nos émotions, dans chacun de nos besoins et dans les actes que nous faisons pour en obtenir satisfaction, comment pourrait-il ne pas être alors qu’il constitue ainsi le référent de tous nos comportements, sinon l’objet de tous nos soins ? Et comment accepter en compensation que l’être ne soit attribué qu’à ce dont nous avons à peine la notion, si même nous l’avons ? Heidegger peut bien, une centaine de pages plus loin, atténuer l’expression de sa pensée en remplaçant « estre » par « Être » : *Seyn* par *Sein*, et en plaçant entre guillemets le « est » qui lui est expressément réservé, cela n’ôte quasiment rien à l’impression d’irrecevabilité produite par ces « inédites » formulations.

Celles-ci ne font pourtant que donner son expression la plus tranchée à une conception dont Heidegger avait pris soin de publier la justification bien avant de nous en laisser découvrir les énoncés les plus étonnants. Ainsi, dans la conférence « La chose » : *Das Ding* – prononcée pour la

première fois le 1er décembre 1949 et publiée dans *Vorträge und Aufsätze* : « Essais et conférences », dès 1954 –, avait-il eu l'occasion d'ébahir son auditoire d'abord, puis ses lecteurs, en leur démontrant que l'Être n'est pas un attribut de l'étant, mais ce qui se constitue en Quadriparti : du Ciel, de la Terre, des Mortels et des Dieux dans le « présent » : *das Geschenk*, que, suivant l'exemple adopté, ni la matière, ni la forme, ni la fabrication, ni la fonction, mais le *vide* seulement d'une cruche permet de verser. L'Être se produit donc ainsi, étonnamment, dans l'absence d'étant. Étonnamment car, loin de signifier carence, le non-être de l'étant apparaît comme ce dont l'inexistence, en quelque sorte, permet à l'Être de se manifester. La leçon de Heidegger en tout cas est claire : ce n'est qu'en nous libérant d'une importune conception de l'étant que nous avons quelque chance d'accéder à la pensée de « l'avenant ».

Aussi bien la voie y conduisant n'a-t-elle pu être ouverte par Heidegger que grâce au double mouvement de s'arracher à l'emprise de la métaphysique de l'étant et de s'engager à la découverte de l'*impensé* : *das Ungedachte*, sur l'oubli duquel cette métaphysique s'est édifiée. Or le chemin ainsi ouvert s'est bien présenté à l'enseigne de la question tout à fait générale du « sens » ou de la « vérité » de « l'Être », mais n'a pu être effectivement tracé qu'en abordant un problème apparemment plus limité : celui posé par « L'origine de l'œuvre d'art » : *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Le texte ainsi intitulé sur lequel, en 1949, s'ouvraient les *Holzwege*, titre assez fâcheusement traduit par : « Chemins – qui ne mènent nulle part », consignait en effet le « pré-dernier » état – complété à deux reprises et retravaillé jusqu'en 1960 – d'un effort de pensée dont il faut faire remonter le début juste après « De l'essence de la vérité ». Selon F.-W. von Herrmann, le document le plus ancien que nous en possédons remonterait même – par son inspiration, sinon dans sa rédaction – aux années 1931-1932, ce qui confirmerait chronologiquement une relation entre les deux questions qu'il doit suffire au demeurant d'établir logiquement. La première ayant porté sur l'essence de la vérité, et son traitement en ayant établi l'historicité, quoi de surprenant à ce que la seconde ait pour sujet *son mode d'advenue premier* ? En celui-ci, mieux qu'en tout autre en effet, peut se lire ce qui

permet de distinguer la *philosophie* correspondant à la vérité de la *métaphysique* qui l'a figée en une notion dérivée.

Car, il faut bien en lire le titre, ce que Heidegger nous propose dans « L'origine de l'œuvre d'art » n'est en rien une esthétique portant sur la « création » et la « réception » des œuvres artistiques, leur plus ou moins grande « beauté » ou « sublimité », mais une interrogation ordonnée exclusivement à la tâche de déceler, dans la spécificité d'un de ses modes particuliers, ce dont ces œuvres sont la toute première manifestation. À savoir donc, « la vérité de l'essence » sur la brève évocation de laquelle s'était terminée « De l'essence de la vérité ». Encore faut-il, pour échapper vraiment à une lecture esthétiquement faussée du texte, ne pas continuer d'interpréter trop étroitement, comme on l'a fait jusqu'ici quasi exclusivement, ce que Heidegger accomplit dans ce qui, sous l'apparence de simple(s) conférence(s), constitue la première présentation publique d'une pensée de la fondation promise par *Être et temps*. La première et la seule parue du vivant de Heidegger. Il aura fallu attendre la publication des *Beiträge zur Philosophie* pour avoir la *possibilité* de découvrir l'importance d'un texte publié, lui, pour la première fois quarante ans auparavant, et qui continue d'être généralement reçu comme il l'était avant que la clé nous en soit donnée. Ce qui démontre une nouvelle fois que du *possible* à son *actuation* le chemin peut être long. J'ai tenté pour ma part cependant, à la fin d'un article publié dans les *Études heideggeriennes* il y a cinq ans, d'attirer l'attention sur la nécessaire rectification d'extension à opérer concernant la question traitée dans « L'origine de l'œuvre d'art » après la publication des *Beiträge zur Philosophie* et fait référence à un texte contemporain de ceux-ci, encore plus convaincant, paru dans le numéro précédent des *Études heideggeriennes*. L'occasion, à ce moment-là, ne se prêtait pas à l'explicitation du paragraphe auquel je renvoyais, alors qu'elle y conduit aujourd'hui. En voici donc un premier essai.

Dans un manuscrit rangé, sans doute par lui, dans une chemise portant l'inscription : « *Das Sein (Ereignis). Ein Entwurf. Frühjahr 1937* »: « L'Être (avenant). Projet. Printemps 1937 », Heidegger écrit ceci, reproduit page 11 d'*Études heideggeriennes*, volume 15 (1999) :

> *Die Bergung der Wahrheit als Werksein, Zeugsein, Ding-sein, als Machenschaft (Technik – Maschine), als Einrichtung (Staat), als Opfer, als Sagen des Denkers im höchstens Erschweigen.*

Soit, en français :

> L'abri de la vérité en tant qu'être-œuvre, être-outil, être-chose, en tant que machination (technique – machine), en tant qu'installation (État), en tant que sacrifice, en tant que dire du penseur dans son plus haut silence.

Il n'est, bien entendu, pas question ici d'aller plus loin que la mise en évidence du plus directement accessible de ce que, dans l'extrême densité de cette phrase nominale, Heidegger nous *sur*signifie tout en le taisant. Mais, même en se limitant ainsi au moins inapparent, ce qui nous est ici livré est de nature à surprendre grandement. À commencer par le premier mot du paragraphe : *Bergung*, que nous avons rendu par « abri », et qui signifie ce que la « fondation » : *Gründung*, présente, à la fois, de plus étonnamment concret et de plus philosophiquement important. De plus étonnamment concret, du reste, sous deux aspects. Le plus évident consiste en la « liste » des « modes d'abri » de la « vérité » qui semble intercaler entre le premier et les trois derniers, tous quatre évoqués dans « L'origine de l'œuvre d'art », trois autres qui n'y sont pas nommés, et à en omettre un qui s'y trouvait placé entre « l'État » et « le sacrifice ». Mais, à y mieux regarder, l'on s'aperçoit que le premier est triplement désigné : *en tant qu*'être-œuvre, mais être-outil et être-chose au même titre, sinon en même temps ; ce qui signifie que, loin d'être écrasés par le prestige des « œuvres d'art », les objets de la « vie quotidienne » sont mis sur le même plan qu'elles, et pourraient s'expliquer, eux aussi, à partir d'un être-œuvre qu'il ne faudrait donc pas restreindre au domaine des « beaux-arts » tels que l'esthétique en a fixé les canons d'interprétation et, d'abord, les termes de désignation. Dans l'« être-œuvre » tel que Heidegger ici le définit, il y a place autrement dit pour toute une économie. Ce que confirme l'apparemment « quatrième », mais réel *second* et qui plus est seule nouveauté introduite par Heidegger dans la « liste » que nous analysons eu égard à celle figurant dans « L'origine de

l’œuvre d’art ». Qu’est-ce que « la machination » ou « la technique » en effet, si ce n’est ce que l’économie est devenue en entrant dans la Modernité ? Voici donc celle-ci prise en compte en sa spécificité sous les deux formes à devoir historiquement distinguer. Quant à l’apparente omission dans cette « liste » du troisième des modes évoqués dans « L'origine de l’œuvre d’art », « la proximité [...] du plus étant dans l’étant » : *die Nähe dessen was [...] das Seiendste des Seienden [ist]*, il n’est pas trop difficile de le trouver implicitement présent : d’une part dans « l’être-chose » dont Heidegger montrera dans son ébahissante conférence de 1949 qu’il ne saurait se produire sans rencontre de la divinité, et dans « le sacrifice » en lequel cette rencontre s’opère, ou se célèbre symboliquement. De sorte que, mise à part la non négligeable « nouveauté » que nous avons signalée, la liste analysée a, pour l’essentiel, une valeur d’explicitation, non réduite au demeurant à ce que nous avons dit touchant l’économie. Car le dernier des « modes d’abri » évoqués l’est dans des termes qui sont bien différents de ceux de « L'origine de l’œuvre d’art ». Ce qui doit particulièrement nous retenir maintenant.

III

LE TRANSFERT PSYCHOLOGIQUE

L'aspect le plus étonnamment concret de la *Gründung* que nous permet de déceler le paragraphe cité ne réside pas tant en effet dans la liste des « modes d’abri de la vérité » que nous venons de confronter avec celle du texte de « L'origine de l’œuvre d’art » mais dans la manière dont les « éléments » en sont caractérisés différentiellement : de façon à faire ressortir progressivement le rôle de la « personne » dans l’accomplissement de la « fondation ». De sorte que celui-ci se trouve particulièrement souligné dans la spécification du dernier « mode d’abri ». Mais, pour qui veut bien lire, sans rien accorder à l’une ou l’autre des variantes de la conception psychologique de la pensée sur laquelle, « en dernière instance », s’appuient les adversaires de Heidegger pour lui intenter leur mauvais procès. Que ce soit, en effet, sous un chef

d’accusation d’apparence plutôt « politique » (comme dans les premiers temps de « l’affaire »), plutôt « linguistique » (Adorno, Jean-Pierre Faye), plutôt « sociologique » (Bourdieu), plutôt confessionnelle (Ott), ou sous l’aspect de plus en plus aberrant qu’il a pris ces derniers temps (Farias, Emmanuel Faye), il s’agit toujours de discréditer un homme pour disqualifier une pensée. Encore est-ce trop peu dire pour les temps récents où – sur la base psycho-biographique d’une analyse de « mentalité » dont Hugo Ott fut l’initiateur – c’est désormais à une véritable criminalisation de la pensée qu’il est procédé. Les choses en sont donc même au point de vérifier, s’agissant de Heidegger, que le « pronostic » d’Orwell dans *1984* n’avait rien perdu de sa pertinence à condition bien entendu d’en actualiser la validité. Car s’il est une démonstration que « l’affaire Heidegger » permet d’administrer, c’est bien qu’une « police de la pensée » n’a pas besoin pour s’exercer d’une institution spécialisée, le concours intellectuel de personnes privées peut fort bien y suppléer, et, dans nos sociétés démocratiques, une « inquisition diffuse » a beaucoup plus d’autorité que ne pourrait s’en voir reconnaître une « chasse aux sorcières » publiquement organisée. Ce qui permet d’expliquer le double accueil fait aux deux pamphlets de Victor Farias et d’Emmanuel Faye : leur inquisitoriale influence ne saurait s’exercer que dans les limites imposées par la nécessité de « sauver les apparences » en matière de « liberté de penser ». Sauf, bien entendu, à mondialement régresser vers un type de société révolu : ce qui est une hypothèse d’école à n’envisager que pour aussitôt l’écarter.

Cela n’équivaut pas toutefois à une sous-estimation de la nocivité de la « diffuse inquisition » en question. Conservatrice sans être régressive, sa fonction n’en est pas moins historiquement oppressive. Le maintien en l’idée de « l’ordre établi » revient à s’opposer à la pensée de ce qui advient. En vain cependant. Car, ainsi que Heidegger ici en caractérise la singularité, celle-ci réside, non dans ce que « le dire du penseur » énonce expressément, mais dans ce qu’il signifie « en le taisant le plus hautement ». Non qu’il y ait la moindre cachotterie en cela, mais parce qu’il est de la nature de la pensée de ne jamais pouvoir être achevée, et d’être donc toujours « en chemin ». Il ne s’agit pas ici d’un « silence gardé » par le penseur, mais d’un silence conquis par lui et ne se transmettant qu’à ceux

qui sauront en scruter l'inexprimé. Heidegger nous a indiqué ainsi clairement comment recueillir son enseignement : non en croyant devoir y trouver une doctrine expressément constituée, mais en décelant ce que ses énoncés exposent tacitement, œuvrant ainsi à la fondation de « l'avenant ». Tout reste à faire en la matière : *malgré* l'opposition *et grâce* à la stimulation de l'inquisition qui n'en peut mais. Car il faut bien – telle est sa contradiction – qu'elle attire l'attention sur ce qu'elle entend condamner afin de pouvoir y arriver. Ce faisant, elle s'efforce également de récupérer à son profit ce que dit « l'hérésie ». Aussi longtemps qu'elle y parvient – à l'exemple des « ordres mendiants » dans l'Église du Moyen Âge – son existence est assurée. Mais, plus ou moins rapidement, le temps vient où, déconsidérée par ses propres excès, elle doit céder devant la nécessité de faire droit à la nouveauté, comme ce fut le cas avec la Modernité. Cela, certes, ne saurait signifier la fin des hostilités, comme l'a démontré le combat poursuivi par la Modernité. Mais les rôles peuvent se trouver alors inversés comme l'a prouvé, au siècle dernier, la persécution des religions par les régimes surgis de « révolutions » accomplies à l'enseigne d'une « théorie » portée par une volonté de modernisation forcenée. Faut-il s'étonner que ce soit du côté des héritiers mal repentis de cette idéologie, qu'après le fiasco du combat contre les autres dissidences, se manifeste la nouvelle inquisition dont Heidegger est présentement l'objet ? – Sans doute pas, mais cela implique de veiller à ne surtout pas ramener la question à leur niveau de préoccupation.

Car, entre l'inquisition et ce qu'elle combat, il y a hétérogénéité de fond et non symétrie par opposition. La conception de fond que défend l'inquisition est celle d'un « Seigneur de l'étant », déclaré son « Créateur » dans le passé, mais que la Modernité a séculièrement et « rationnellement » transfiguré en l'homme « libre producteur » tel que la technologie et la « démocratie » nous le présenteraient aujourd'hui. Alors que la pensée vers laquelle Heidegger nous a orientés est celle du « berger de l'Être » que doit devenir l'être humain afin de pourvoir à la restitution de l'étant dans les divers modes de « vérité »: de sauvegarde ou d'abri, qui viennent d'être, ci-dessus, envisagés. L'ensemble de ceux-ci compose aussi bien ce que Heidegger appelle la « fondation de l'être-là » : *Gründung des Da-seins*, en prenant bien soin d'articuler sans

confusion la vérité, signifiée par l'adverbe «là»: *Da*, et « l'être- » : *-sein*, que sous des modes multiples il s'agit d'en faire advenir. Or toute la question – qu'écrase l'inquisition – porte sur la distinction à observer, telle qu'elle est signifiée par le trait d'union, entre le *Da-sein* ou « être-là » et l'homme dont il désigne : d'un côté la vocation, et de l'autre l'action. Vocation à la vérité et action accomplie pour lui donner ses modes d'« abri ». Mais sans pour autant prêter à celui dont l'être-là se trouve ainsi défini des qualités ou propriétés tenant purement à son genre d'étant. La différence à observer se situe ainsi entre « l'être de l'homme » – extérieur à lui et devant être assumé en tant que possibilité – et ce qu'il serait s'il se réduisait à un ensemble de qualités métaphysiquement « incarnées ». Possibilité n'est pas propriété, et la vocation-action à la vérité, qui est celle de *l'humanité*, n'a rien d'une nature ou surnature qui placerait *le genre humain* tout en haut de l'échelle de l'étant. Cela était assorti, il est vrai, de la contrepartie – actualisée – de pouvoir chuter, mais sans pour autant faire perdre au genre humain les éminentes propriétés qui lui permettraient de se relever.

Suivant cette vision hiérarchique de l'étant, dont la Modernité n'aura fait que laïciser les éléments – la « révolution » jouant le rôle de la rédemption et le progrès actualisant la maîtrise de l'homme sur l'étant –, tout par conséquent est à l'avance réglé et l'histoire ne remplit d'autre fonction que celle de montrer comment chaque « événement » se produit conformément à un plan dont les variations de réalisation peuvent, tout en restant enfermées dans le cadre prescrit, se révéler capables de faire face à toute éventualité grâce à la plus ou moins grande place qu'on peut y faire occuper par la négativité. Rien de vraiment nouveau ainsi ne saurait jamais être produit : le « réel », dans son déroulement, est « rationnel », autrement dit toujours prévisible *a priori* quand bien même n'y aurions-nous jamais réussi. – C'est, précisément, de cet enfermement dans une vision bornée à l'étant que nous libère la pensée de l'« avenant ». Non parce qu'elle y substituerait quelque autre vision, mais parce qu'elle nous invite à la « fondation de l'être-là » *hors de l'étant*. Ce qui doit être compris en liaison avec les deux composants du premier et décisif terme clé de cette pensée. *Da-sein* : « être-là », ou « être le-là » comme Heidegger aurait préféré pouvoir dire en français, renvoie

d’abord en effet à *ce qui* doit être fondé : à savoir, la vérité qu’il s’agit d’« abriter » conformément à ses diverses « modalités » ; mais le terme renvoie également à ce qui est requis pour que cela soit accompli : à savoir, *l’action* de ceux qui en ont la vocation. Or ce n’est pas sans une *double* raison que la *Lettre sur l’humanisme* s’ouvre sur l’affirmation que : « Nous sommes loin encore de penser avec suffisamment de détermination l’essence de l’action. » Mais, si la suite de la *Lettre* s’attache à montrer quel type d’action est la pensée et quelle tâche de fondation lui est confiée, rien par contre n’y est précisé quant à son *existentialité*. De sorte que le « recours aux inédits » semble s’imposer ici afin de philologiquement mettre en évidence ce sur quoi Heidegger a préféré garder publiquement le silence. À savoir qu’il n’est, en l’occurrence, *pas de « fondation » hors l’expérience de la mort*. Aussi bien *ce qui* est fondé : l’œuvre, l’outil, la chose, la technique, l’État, le sacrifice, le dire du penseur, pour reprendre les termes du manuscrit cité, que *l’action* elle-même de les inscrire en l’« avenant » n’ont d’autre lieu d’être qu’étonnamment ce qui semble être : plutôt fait d’anéantissement, que situation de fondation. Le texte auquel nous nous référons est cependant aussi probant que le paradoxe en est frappant. Heidegger commence, en effet, par y énoncer que : « Ce n’est pas *après* la mort, mais *à travers* la mort qu’apparaissent les dieux. À travers la mort – veut dire : non par l’événement du trépas, mais pour la raison que la mort se tient dans l’être-là » : *Nicht* nach *dem Tod, sondern* durch *den Tod erscheinen die Götter. Durch den Tod – will sagen : nicht durch der Vorgang des Ablebens, sondern dadurch, daβ der Tod in das Dasein hereinsteht*. Et la suite du texte d’expliciter la portée de ce qui vient d’être énoncé.

Nous n’en retiendrons pour notre part, ici, que trois aspects : à commencer par celui, à l’instant ré-évoqué, touchant les différents « modes d’abritement » de la vérité. Il semble se présenter dans le texte juste après ceux sur lesquels nous allons devoir maintenant nous arrêter. Mais il étend en réalité à l’ensemble des « modes d’abritement » de la vérité ce qui vient d’être établi au sujet du premier d’entre eux. Le texte avère ainsi ce que nous avons avancé plus haut et qui représente le premier des deux autres aspects à devoir ici considérer : à savoir que ce

que l’esthétique a réduit à l’un de ses « objets » : la « beauté », est *das ursprünglichste Geschehnis der Wahrheit selbst* : « le plus originel advenir de la vérité elle-même », dit notre manuscrit. Mais pour que celle-ci se produise effectivement, encore faut-il qu’un « abri » en sauvegarde l’avènement. Soit, en l’occurrence, *das Werksein* : « l’être-œuvre », comme notre manuscrit nomme ce que « L'origine de l’œuvre d’art » définit plus longuement comme « la vérité se posant en œuvre à travers l’ouverture qu’elle s’est ménagée au sein de l’étant » : *das Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit in dem durch sie eröffneten Seienden*. Contrairement à l’idée reçue d’un façonnement par l’œuvre, ou d’une mise en forme de l’étant par celle-ci, c’est comme *dégagement hors de l’étant* que, non point l’œuvre mais la vérité dont elle est, certes la première, mais néanmoins seulement l’une des modalités, ici apparaît. Aussi bien ce qui s’est dégagé à son sujet a-t-il validité aussi pour les autres modes de sauvegarde de la vérité, leur ensemble constituant « l’être-là » : *das Dasein*, en tant qu’espace de vérité extérieur à l’étant. On aperçoit ainsi de quelle nature est le contresens commis par le prétendu « humanisme »: il consiste à concevoir l’extériorité de la vérité eu égard à l’étant comme la propriété d’un étant particulier. Il faut parler d’humanisme *prétendu*, car cela revient à nier ce qui définit l’humanité : à savoir, l’épreuve – multiple – *hors l’étant* de la vérité : *à travers la mort*.

On aperçoit par là même également la trop évidente raison de cette négation. Se refuser à l’épreuve de la *mortalité*, c’est croire pouvoir s’épargner tout ce que le simple fait d’exister peut comporter, originellement, de terrifiant. Le mot de Cézanne : «C'est effrayant, la vie » n’est pas pour rien un mot de peintre. Il apporte, en l’occurrence, la confirmation artistique anticipée de ce que Heidegger a consigné dans notre manuscrit au sujet de « l’essentiel fond de la beauté » : *der Wesensgrund der Schönheit*. Celle-ci en effet, en tant que « le plus originel advenir de la vérité », ne se produit que dans « l’originelle émotion » : *die Urstimmung*, « en tant qu’intime union d’allégresse et d’effroi » : *als die Innigkeit von Jubel und Schrecken*. Refusant l’effroi, on refuse donc aussi la joie, s’installant ainsi dans la tranquillité au prix de l’ennui. Faire (re-) surgir la question de l’Être en sa multiple vérité,

c’est, au contraire, s’éveiller d’un « sommeil métaphysique » de la philosophie ayant duré près de deux millénaires et demi. On conçoit néanmoins, sans difficulté, que certains soient mécontents qu’on les tire ainsi de leur léthargie. Mais : la chose est faite – et si « l’affaire Heidegger » a un enjeu, c’est bien celui de montrer qu’elle ne saurait être défaite.

Le dernier aspect de notre manuscrit sur lequel nous nous arrêterons ici permet de préciser cet enjeu en toute clarté. Il rend même possible de le présenter sous la forme d’une alternative dont l’une des branches se réduirait au seul terme de Da-sein ou « être-là », mais l’autre comporterait la liste entière de ses « préfigurations et défigurations (en tant qu’interprétations de l’homme et de ses facultés – νους – ψυχ – *anima*, *animus*, « Sujet », Conscience, Raison – Esprit – Vie – Je – Nous –) ». Ou bien, donc, d’un côté, soit l’une, soit l’autre, soit plusieurs, soit encore l’ensemble de ces conceptions de l’essence de l’homme – ou bien, de l’autre côté, ce qu’indique le terme de *Da-sein* : « être-là », lequel ne renvoie pas à une nouvelle conception de l’étant que nous serions, mais désigne ce dont, *hors l’étant et le précédant*, l’homme doit au contraire devenir à la fois l’agent, le servant et l’habitant. L'agent, car il est appelé à non pas le constituer, mais le « faire », c’est-à-dire *laisser se* produire. Ce qui veut dire servir, au sens d’accueillir. Mais comment ainsi accueillir sans devoir, d’abord, se tenir dans ce qui apparaît dès lors – la mort –, comme ce sans l’épreuve de quoi nous ne saurions jamais ce que veut dire *ek*-sister : être situé dans le *non-étant*.

Or *Être et temps*, dans sa seconde section, avait distingué deux façons de se faire l’épreuve, ainsi, du « néant » en « l’être vers la mort ». S'y trouvait caractérisée en effet la manière « inauthentique » ou « impropre »: *uneigentliche*, consistant à fuir tout le temps devant ce qui n’échoit qu’à soi : la singularité de chacun, son destin personnel, et à se conformer aux anonymes suggestions de cette autorité dont la première section, sous le terme de « On » : *Man*, avait donné quelque idée de ce que Tocqueville aurait appelé « le pouvoir immense et tutélaire ». Mais s’y trouvait opposée la manière « authentique » ou « propre » : *eigentliche*, d’assumer ce dont « la dictature » du « On » nous permet de nous décharger. Mais le plus remarquable est la façon dont la relation entre ces deux possibilités

doit être interprétée dans « l'ouvrage de percée ». À partir, notamment, de la *double* mise au point présentée dans la première section, presque tout à la fin du § 27, où l'on peut lire ceci : « L'être *authentiquement soi* ne se fonde pas sur un état d'exception du sujet à l'égard du On, mais *consiste en une modification existentielle du On en tant qu'existential essentiel* » : Das eigentliche Selbstsein *beruht nicht auf einem vom* Man abgelösten *Ausnahmezustand des Subjekts, sondern* ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.

La mise au point est *double* car Heidegger, d'une part, y précise la relation du « On » au « soi », mais le fait, d'autre part, en distinguant le « soi » du « sujet », qui constitue le fondement sur lequel la Modernité a édifié son autorité. D'où la question : quel rapport exactement entre le « On » et le « sujet » ? – Le manuscrit auquel nous continuons de nous référer permet, quant à lui, de répondre ceci : le « sujet » dans le passage cité d'*Être et temps* y correspond, non seulement au même terme, placé dans le manuscrit entre guillemets, mais également à tous les termes situés à sa suite, qui n'en sont que d'historiques modulations, particulièrement psychologiques quant à celles désignées par les deux derniers termes employés : *Ich – Wir* : « Je – Nous ». Et, quant au « On », qu'est-il d'autre, hors le nom de leur générique indistinction ? Aussi bien celle-ci permet-elle de renvoyer à l'image d'un « sujet » auquel « tout le monde » peut, sinon doit, se conformer. L'essentiel est toutefois que cette uniformisation est l'effet de l'ultime défiguration produite par l'occultation du *Dasein* en son « néant », et son remplacement par le schème d'un étant : en l'occurrence, l'homme dont *on* ne doute pas qu'il soit « l'être » auquel tous les autres doivent être soumis, à l'exception, il est vrai, pour ceux qui encore y croiraient, de Celui qui aurait « créé l'homme à son image et ressemblance ». Mais même pour ceux-ci, sinon pour eux surtout, la confusion amalgamant l'être à l'étant empêche de faire droit à ce vers quoi Heidegger attire l'attention dans le passage cité d'*Être et temps*, à savoir : « l'existentielle modification » de cet « existential essentiel » que constitue le « On ».

Telle qu'elle est cependant envisagée dans la deuxième section de « l'ouvrage de percée », la « modification » du « On » en « être soi authentique » revient à découvrir, constituant le « fond » de «

l’inauthenticité », « une possible authenticité ». Le § 52 est parfaitement explicite à ce sujet : « L'inauthenticité a pour fond une possible authenticité » : *Uneigentlichkeit hat mögliche Eigentlichkeit zum Grunde*, y précise Heidegger en effet. Mais cette découverte du fond : *Grund*, de possible authenticité du « On » ne doit pas être confondue avec le traitement du « problème de fond » : *grundsätzliches Problem*, auquel *Être et temps* devait consacrer sa troisième section. Il devait s’agir alors, ainsi qu’on s’en souvient, de fournir à l’ontologie sa « fondation » : *Fundierung*, grâce à la « fonction » remplie à cet effet par un type d’étant particulier : celui que nous-mêmes sommes en tant qu’hommes. Mais le *Dasein* en tant qu’« être de l’homme », bien qu’alors déjà défini, dans son « essence », par son « existence », n’est pas encore dans *Être et temps* perçu et exposé dans la dualité que le « second » Heidegger signifiera par le trait d’union placé entre ses deux « composants », la *Kehre* consistant dans l’articulation par distinction entre *ce qui* doit être fondé, et *l’action* d’y procéder. D’où les « Compléments à la philosophie » : *Beiträge zur Philosophie*, rendus nécessaires par l’indistinction première dont a dû se départir Heidegger pour accomplir le projet énoncé dans son « ouvrage de percée ».

Indistinction quant à la « composition » du *Da-sein*, mais non toutefois confusion avec l’une ou l’autre de ses « préfigurations » ou « défigurations » et notamment pas avec celle dont le « On » est l’ultime expression : à savoir, l’homme considéré de stricte anthropologique façon. Ce n’est, en effet, que sur la base pré-conquise de la distinction entre : d’une part, l’*instance* humaine en l’Être se présentant d’abord comme « néant », et « l’espèce humaine », d’autre part, conçue simplement comme un genre d’étant, que peut apparaître, dans la diversité de ses modes d’effectuation, la tâche de fondation de « l’être-là » en l’« avenant ». L'*instance* humaine consiste ainsi – « authentiquement » – à pouvoir donner « abri » à la vérité en ses divers modes d’être. Mais elle consiste aussi – « inauthentiquement » – à déchoir : *verfallen*, de cette possibilité et à se produire de manière défigurée comme effort simplement de « maîtrise et domination » de l’étant : c’est même de cette seconde manière qu’elle s’est, de plus en plus massivement, présentée depuis près de deux millénaires et demi : très précisément depuis ce qu’il

est convenu d’appeler « le miracle grec » jusqu’à aujourd’hui. – D’où la nécessité de s’interroger sur la fonction de la philosophie manifestée par cette double sorte d’*instance*.

Le fond de « l’affaire Heidegger » apparaît ainsi constitué par la *question* de la philosophie. Selon en effet que l’on y dissocie ou non le sort de Heidegger en tant que personne de celui de son apport à la pensée, l’accusation présente en l’affaire soit un « dossier » nuancé, comme ce fut très majoritairement le cas dans le passé, soit une compilation d’éléments faisant flèche de tout bois comme le pamphlet d’Emmanuel Faye en est aujourd’hui le modèle achevé. Toute nuance abolie, y voilà désormais Heidegger exclu de la philosophie : plus encore par son œuvre que par sa vie. Du moins, s’il se pouvait. Car le fulminant procureur se heurte en son réquisitoire à un obstacle qui exaspère sa fureur, mais dont il ne parvient ainsi qu’à mieux démontrer la solidité. À savoir, qu’il ne saurait y avoir, comme il a intitulé son pamphlet, d’« introduction du nazisme dans la philosophie » qu’à condition qu’il n’y ait pas entre celle-ci et celui-là pure et simple incompatibilité. Ne s’étant pas risqué à cela, le pamphlet était destiné, depuis son intitulé jusqu’à sa conclusion, à ne faire que présenter les plus absurdes expressions d’une contradiction sur laquelle il importe d’attirer l’attention. D’autres, en effet, n’ont pas reculé devant l’énormité de lier nazisme et philosophie : sans, il est vrai, pour autant en réserver à Heidegger l’exclusivité, mais encore moins s’efforcer de l’en préserver. C'est même du côté de ceux que l’on aime à présenter comme des « heideggeriens critiques » que cette étrange liaison est aujourd’hui l’objet de la plus stupéfiante « considération ». – Laquelle repose sur une double illusion : concernant l’appellation de nazisme d’une part, et le concept de philosophie d’autre part.

Touchant le terme de nazisme, il y aurait d’abord une remarque à faire valoir touchant les noms en *-isme* en général. Ceux-ci sont en effet autant de façons de se prévaloir ou bien de rejeter ce que signifie le radical sur lequel ils sont formés. « Socialisme », ainsi, est l’appellation convenant au « parti » – politique ou doctrinal – faisant du « contrat social » la clé du bonheur de l’humanité. Et à l’inverse, pour demeurer dans l’ordre d’idées auquel nous devons nous limiter, « racisme » est le terme choisi pour rejeter l’aberration consistant à jauger l’humanité en fonction de

critères convenant peut-être à l'*élevage* des animaux, mais sans doute même pas à ce qu'ils sont naturellement. Quant au terme de « nationalisme », qui continue d'être valorisé par des mouvements pouvant se réclamer de collectivités opprimées, il est aujourd'hui le plus souvent employé pour désigner l'aberration consistant, sinon à étalonner l'humanité en fonction des intérêts de sa propre nationalité, du moins à ne rien concevoir au-dessus de celle-ci. S'agissant cependant du « national-socialisme » plus particulièrement, il est en outre à remarquer que de sa double référence nominale – au « nationalisme » et au « socialisme » – rien, dans les faits, n'a démenti que la seconde était bien le cadet des soucis du mouvement « nazi ». De sorte qu'attacher cette « appellation » au nom de quelqu'un, c'est lui attribuer une infamie sans autre nom que « *cela* », qui a démontré à quel crime généralisé contre l'humanité l'ordonnance à la nation peut porter lorsqu'elle n'est ni interrogée ni réfléchie comme le requiert la philosophie.

Or c'est sans doute la fonction générale des termes en *-isme* que d'induire à une attitude d'esprit ennemie de toute philosophie. *Cela* du reste également lorsqu'il s'agit, non de proposer, mais de s'opposer. La pulsion à l'irréflexion sévit chez l'*anti-* tout comme chez le *pro-*. Ce qui ne signifie bien sûr pas qu'elle le fasse dans tous les cas avec une égale intensité dans la nocivité. Mais, à des degrés divers et selon différentes modalités, *cela* ne manque pas de se produire dans chaque cas. Ainsi, pour nous limiter à notre « affaire », l'*anti*nazisme a-t-il conduit à des excès dont l'analyse comporte une dimension – à laquelle nous nous limiterons – relevant non de l'étude de cas individuels, mais de ce qui permet d'en expliquer les manifestations : tant dans leur récurrence que dans le singulier accroissement de leur aspect délirant au cours de ces vingt dernières années. Sans doute le décès de Heidegger n'est-il pas étranger aux libertés prises à son égard par ses accusateurs désormais. Mais, beaucoup plus que sa disparition, c'est au contraire la publication posthume de l'*Édition intégrale* de son œuvre qui prend tellement de court les maîtres-censeurs que ceux-ci se trouvent de plus en plus réduits à faire la preuve par extravagance de leur incompétence. Encore faut-il cependant, de leur recours désespéré, fournir l'explication que l'œuvre à ce jour publiée permet d'ores et déjà d'en donner.

Aussi bien cela a-t-il été anticipé à moitié dans la première partie du présent essai. La logique de l'extravagance, apparue avec le pamphlet de Victor Farias en 1987, et portée cette année par celui d'Emmanuel Faye à un pic d'aberration considérablement plus élevé, n'est rien d'autre en effet que la manifestation, dans un secteur jusque-là relativement épargné, de cette « loi » générale de surenchère selon laquelle la « volonté de puissance » a été appelée à régir toutes nos activités. Mais ce n'est que dans la mesure où l'on y répond sans s'inquiéter d'en réfléchir l'impensé, que la « loi » en question peut continuer de sévir sans opposition. – Or, il y a tout lieu de présumer qu'en « l'affaire Heidegger » cela n'est pas près de se vérifier. La raison en est que, du côté de la « défense », la « loi » en question peut désormais se trouver : non seulement dénoncée dans ses méfaits, comme nous venons de le rappeler, mais également ramenée au caractère dérivé de la pensée de l'étant qui en est le fondement. Ce qui doit maintenant faire l'objet de la seconde moitié de l'explication annoncée à l'alinéa précédent.

Laquelle ne sera peut-être pas, du moins immédiatement, du goût de tous les partisans de la « défense ». Elle exige en effet d'élucider une différence que Heidegger lui-même ne semble pas avoir eu le souci d'observer comme le sens de son œuvre pourtant l'exigerait. Il s'agit, ainsi que certains l'auront peut-être déjà compris, de la différence entre métaphysique et philosophie. On ne saurait guère apporter, à qui la chercherait, une meilleure preuve de la nature embrouillée du « troisième danger », défini comme *das Philosophieren* : « le philosopher », dans *L'expérience de la pensée*, que la difficulté qui, depuis un *demi-siècle exactement*, empêche d'y voir clair dans la question de savoir si la pensée annoncée par Heidegger relève encore ou non de la philosophie. Le point de départ de l'interrogation est constitué, en effet, par l'opposition entre ce que Heidegger avait énoncé dans la première phrase du dernier alinéa de la *Lettre sur l'humanisme* où il avait sommairement identifié métaphysique et philosophie, et le concept autrement élaboré qu'il a présenté de celle-ci, huit ans plus tard, dans la *conférence* de Cerisy dont le titre *Was ist das – die Philosophie ?* : « Qu'est-ce donc que la philosophie ? », est aussi célèbre que l'enseignement en est ignoré. Ce dernier, en effet, a été occulté par la réponse apportée par Heidegger, au

cours même de la décade de Cerisy, à une *autre* question. Alors que Heidegger venait de proposer un concept de philosophie, non comme doctrine ou système mais action de philosopher, permettant de situer la métaphysique entre la pensée présocratique et la pensée post-métaphysique, autrement dit comme séquence historique intermédiaire, certes la plus longue, mais ni la seule ni, surtout, la plus importante des trois, l'auditoire présent, et le public depuis, a semblé, lui, ne s'intéresser qu'à la question, pour Heidegger même pas subsidiaire, de savoir si lui-même avait élaboré une philosophie bien à lui. D'où sa réponse, si subtile dans sa complexe ironie, que le sens en est demeuré lui aussi ignoré. Il ne sera pas mauvais, par conséquent, de rappeler la traduction qu'en a donnée Jean Beaufret, laquelle en constitue la seule version autorisée : « Il n'y a pas de philosophie heideggerienne, et même s'il devait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie – mais uniquement à l'affaire et au thème sur lesquels demeure axée toute philosophie. » On aurait aimé qu'alors, ou plus tard, quelqu'un mît en relation la dernière partie de cette réplique avec le concept de philosophie que, dans la conférence même ouvrant la décade, Heidegger venait d'y présenter. Au lieu de quoi nous en sommes encore à découvrir les *deux confusions* à devoir dissiper pour régler la question.

La première d'entre elles ne nécessite, pour être défaite, qu'une attention qu'on n'ose dire minimale, ou même normale, tellement elle a été peu accordée à ce que Heidegger a énoncé dans sa conférence. Le propos y est pourtant des plus clairs, mais bien sûr aussi des plus « inédits ». Non à proprement parler parce que la philosophie s'y trouve, plutôt que comme savoir, définie comme activité. Kant s'était déjà risqué, dans sa période « précritique » il est vrai, à opposer le « philosopher » à l'illusion d'une philosophie comme corps de doctrine à enseigner. Et Heidegger lui-même à cet égard ne fait que reconduire dans sa conférence de Cerisy la définition qu'il en avait fournie vingt-sept ans auparavant dans son cours d'*Introduction en la philosophie* : *Einleitung in die Philosophie*, du semestre d'hiver 1928-1929. *Philosophie ist Philosophieren* : « Philosophie signifie philosopher », y avait précisé le « premier » Heidegger, qui était même allé jusqu'à anticiper sur le style du « second » en s'exprimant, en allemand, encore plus brièvement :

Philosophie philosophiert : « La philosophie consiste à philosopher. » Ce qu'apporte de nouveau la conférence de Cerisy ne réside donc pas en ce que Heidegger appellera « tautologie », mais dans la définition de la tautologie en question. Définition donnée aussi bien en allemand : *Entsprechung*, qu'en français par le terme de « correspondance ». Or, Heidegger précise expressément qu'avec cette définition de la philosophie comme correspondance à l'appel de l'Être « en vérité nous méditons l'essence qui advient de la philosophie » : *in Wahrheit bedenken wir das künftige Wesen der Philosophie*. Ce qui est en opposition, littéralement, avec la phrase évoquée de la *Lettre sur l'humanisme* qui elle au contraire énonçait, comme il faut maintenant le rappeler : « La pensée qui advient n'est plus philosophie car elle pense plus originellement que la métaphysique, dont le nom dit pareil » : *Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie, weil es ursprünglicher denkt als die Metaphysik, welcher Name das gleiche sagt*.

Comment Heidegger a-t-il donc pu, entre 1947 et 1955, passer d'une conception à son opposée pour revenir, qui plus est, neuf ans plus tard, à sa précédente conception, dans la conférence de 1964 consacrée à « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » : *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, qui semble constituer son dernier mot sur la question ? Y a-t-il eu donc, *de son côté*, évolution incluant passage par la contradiction ? Ou bien faut-il, *de notre côté*, chercher plus loin l'explication de cette « variation » ? Bien que la question ne semble pas avoir troublé grand monde jusqu'ici, elle me paraît devoir être envisagée avec la plus grande attention, notamment depuis la publication de ces importants inédits remontant à la fin des années 1930 et au début des années 1940 et qui, comme les *Beiträge zur Philosophie* ou *Besinnung*, sont portés au registre de la philosophie, mais dans une forme d'exposition et un style d'expression qui pourraient nous suggérer une réponse, elle-même inédite, à la question que nous nous posons.

Elle consiste à compléter, du côté de la réception de ses énoncés, l'opération que Heidegger a réalisée dans leur formulation. Ce qui signifie : en proposer une lecture articulée à la complexité de ce qu'ils donnent à penser et qui réside dans ce qui ne pouvait pas davantage y être

dit que s’y trouver exprimé. Chacun a en l’esprit la fameuse « tautologie » : *Die Sprache spricht* : « Le parler parle ». Mais qui a remarqué ce que Heidegger ainsi ne dit pas : à savoir, que le parler, au contraire, dirait – alors qu’il ne fait que donner à entendre. De sorte que, lorsque Heidegger énonce que « le nom » de « métaphysique » « dit pareil que philosophie », il ne nous interdit pas de comprendre qu’à l’inverse le *nom* de philosophie ne se borne pas, quant à lui, à désigner la façon métaphysique de penser. Car ce n’est pas du pareil au même qu’il s’agit entre métaphysique et philosophie. Celle-ci consiste en la *correspondance* avec l’Être, celle-là en la *dépendance* de l’étant. Or, si la seconde ne saurait exister sans la première, la réciproque n’est pas vraie. Alors que la métaphysique enferme dans l’exclusive considération de l’étant, « il nous est permis à partir de la philosophie d’oser le pas de retrait qui conduit en la pensée de l’estre »: *Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen*, comme l’atteste la première partie de ce « verset » de *L'expérience de la pensée*, qui soumet toutefois la « permission » à une « condition de temps » énoncée dans sa seconde partie : « aussitôt que nous sommes arrivés à demeure en la provenance de la pensée », précise-t-elle en effet : *sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind*.

Encore faut-il ajouter que la différence ainsi donnée – en dépit des apparences – à déceler entre métaphysique et philosophie ne signifie pas que les œuvres composées durant les près de deux mille quatre cents ans séparant Husserl de Platon, de Socrate et de la sophistique, soient à inscrire simplement au registre d’une pensée bornée à la considération de l’étant. La métaphysique n’est pas en effet un phénomène ressortissant à la « production » philosophique de la pensée, mais à sa réception scolaire, sinon déjà scolastique, comme le démontre éloquemment le fait que le nom en ait été inventé en vue de combler une lacune de désignation de pièces du « corpus aristotélicien », rangées « après les physiques », mais demeurées jusque-là sans intitulé. Aristote pourtant ne laissait pas sans ressource pour procéder à un rangement mieux inspiré : les termes de « philosophie première » et de « théologie » auraient bien mieux convenu que celui que la « tradition » a retenu. N’en déplaise à Kant, en effet, le terme de métaphysique n’a aucun titre de légitimité,

mais seulement une fonction d'illusion, à laquelle du reste « le philosophe critique » n'a pas manqué de sacrifier. De sorte qu'il faut, en son œuvre comme en celle de ses prédécesseurs et successeurs jusqu'à Husserl, faire la part de ce qui ressortit du « paradigme platonicien » et de ce qui pourrait déboucher sur son *impensé*. Ce qu'au demeurant Heidegger a effectué avec un soin qui est loin d'avoir fini de nous émerveiller.

D'autant que nous en connaissons désormais la raison qui nous a été révélée par la publication des *Beiträge zur Philosophie*. Jusque-là, le terme d'*impensé* que Heidegger avait commencé de proposer dès les premières années de l'après-guerre – la *Lettre sur l'humanisme* en constituant l'initiale apparition – avait, en effet, conservé plus qu'une aura de mystère : une possibilité de contresens, aussi rarement confessée que constamment démontrée. Ainsi a-t-on, plus ou moins, toujours confondu l'impensé : *das Ungedachte*, avec l'absence de pensée : *die Gedankenlosigkeit* – et, ajouterais-je, ignoré la volonté de ne pas penser, dont, il est vrai, Heidegger n'a rien *dit* : ce qui ne signifie pas qu'il n'en ait jamais *parlé*. Cet état d'incompréhension qui entre 1947, date de la publication de la *Lettre sur l'humanisme*, et 1989, date de celle des *Beiträge zur Philosophie*, pouvait « documentairement » s'expliquer, n'a plus lieu d'être désormais – ce qui bien sûr ne veut pas dire qu'il ait été effectivement surmonté. Car chacun peut connaître aujourd'hui la raison précise pour laquelle Heidegger a consacré tant d'attention à cette partie – métaphysique – de l'histoire de la philosophie dont il a pu déclarer, non seulement qu'il fallait s'en affranchir, mais que les doctrines en étaient périmées. Aussi bien n'est-ce jamais à ces doctrines que l'attention était accordée, mais à ce qui, dans les questions auxquelles elles répondaient, ne pouvait manquer, selon le titre des parties II et III des *Beiträge zur Philosophie*, de faire « écho » : *Anklang*, et permettre le « passage » : *Zuspiel*, à la pensée de l'« avenant » : *das Ereignis*. Ainsi le lecteur est-il en mesure de faire le lien également avec ce qui, dans l'œuvre publiée du vivant de l'auteur, correspondait, sans qu'on pût alors en mesurer la portée, aux quatre parties suivantes des *Beiträge zur Philosophie*. La possibilité est ainsi, plus largement, donnée d'ordonner l'ensemble des écrits publiés par Heidegger de son vivant à la pensée vers laquelle *Être*

et temps était en chemin, mais qui, pour déboucher sur l'« avenant », avait dû effectuer un « tournant » dont « l'auteur » avait réservé à sa postérité la découverte de l'aboutissement.

Ce qui nous suggère de quelle rigoureuse manière pouvoir lire désormais Heidegger. Devant s'ordonner à la nécessité d'allier la preuve philologique à la découverte philosophique, la formule en serait donnée par la conjonction de l'inédit à l'inouï. L'œuvre publiée du vivant de l'auteur constitue ainsi, par la mise en évidence de ce qui y était demeuré indécelé, la pierre de touche attestant le degré d'authenticité des *inédits* permettant d'en découvrir l'*inouï*. Cette version du « cercle herméneutique » est d'une validité qui n'a, au demeurant, rien de spécialement « heideggerien »: elle s'impose pour toute réception d'« œuvre posthume ». Par ailleurs, l'exercice du bon sens le plus élémentaire suffit à déceler les vices, tant de documentation que d'interprétation, sur lesquels reposent les griefs imputés à Heidegger. Griefs devenus si extravagants dans le factum d'Emmanuel Faye que leur imputation au penseur de l'« avenant » ne saurait abuser aucun *lecteur*, ne fût-ce qu'un instant. Il n'est pas interdit même d'espérer qu'au vu des excès auxquels a conduit le procès *commis* contre Heidegger depuis soixante ans, toute crédibilité soit désormais retirée à celui-ci. Justice serait ainsi rendue, de la manière à la fois la plus naturelle et la plus inattendue. Quoi de plus naturel, en effet, que de voir une inquisition s'effondrer sous le poids de ses propres péchés. Cela s'est produit dans l'histoire plusieurs fois, tant dans l'ordre religieux que dans celui de la philosophie. Certes, une inquisition jamais ne s'efface sans qu'une autre prenne sa place – mais non sans pouvoir lire son destin scellé à l'avance dans ce qui a fini par arriver à son aînée.

Il semble ainsi exister une *justice immanente* qui corrige les abus de la manière la plus inattendue. En l'espèce, elle pourrait bien consister à démontrer comment le triple transfert sur lequel a reposé « l'affaire Heidegger » comportait sa naturelle contrepartie dans le mouvement opposé destiné à le corriger. À ce triple transfert correspond en effet, comme nous souhaitons l'avoir montré, un triple « tournant » grâce auquel l'incrimination « éthique » peut trouver son dénouement dans une philosophie de l'« avenant », la diversion esthétique son ressourcement

dans une poétique de la fondation, et la (méta-)psychologie du sujet son « élargissement » dans une topologie de l’être-là. – À chacun d’œuvrer, par conséquent, à ce triple retournement.

Sur les auteurs

MASSIMO AMATO

Historien et économiste (Università Bocconi, Milan), travaille depuis des années à une phénoménologie de la monnaie en tant qu'institution.

PHILIPPE ARJAKOVSKY

Professeur de philosophie, traducteur de Heidegger, *La dévastation et l'attente*, Paris, Gallimard, 2006, et de Olga Sedakova, *Voyage à Tartu et autres essais*, Sauve, Clémence Hiver, 2005.

MARCEL CONCHE

Professeur émérite à la Sorbonne, membre correspondant de l'Académie d'Athènes et lauréat de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre.

HENRI CRÉTELLA

A consacré plusieurs études et un essai à la *régénération* heideggerienne *de la pensée*.

FRANÇOISE DASTUR

Professeur émérite à l'université de Nice, auteur de nombreux articles et ouvrages sur la phénoménologie française et allemande.

PASCAL DAVID

Traducteur notamment de Schelling, Nietzsche et Heidegger, professeur de philosophie à l'université de Brest.

FRANÇOIS FÉDIER

Professeur de philosophie, traducteur de Heidegger.

HADRIEN FRANCE-LANORD

Professeur de philosophie, traducteur de Heidegger, auteur de *Paul Celan et Martin Heidegger, le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard, 2004.

MATTHIEU GALLOU

Professeur de philosophie, s’intéresse notamment à la description platonicienne de la *doxa*.

GÉRARD GUEST

Professeur de philosophie, auteur d’articles et d’études concernant la pensée de Heidegger, rédacteur du n° 95 de la revue *L'Infini*: « Heidegger : le Danger en l’Être ».

ALEXANDRE SCHILD

Professeur de philosophie à Lausanne (Suisse), traducteur de Heidegger, *L'affaire de la pensée*, Mauvezin, T.E.R., 1990, et auteur de travaux sur la pensée de Marx dans l’histoire de l’être.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library