

ENCORE HEIDEGGER ET LE NAZISME

Pierre Aubenque

Gallimard | « Le Débat »

1988/1 n° 48 | pages 113 à 123

ISSN 0246-2346

ISBN 9782070713035

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-debat-1988-1-page-113.htm>

Pour citer cet article :

Pierre Aubenque, « Encore Heidegger et le nazisme », *Le Débat* 1988/1 (n° 48),
p. 113-123.

DOI 10.3917/deba.048.0113

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Pierre Aubenque

Encore Heidegger et le nazisme

*À l'étudiant inconnu qui,
le 21 octobre 1987, à la Sorbonne,
a quitté mon cours lorsque j'ai prononcé
le nom de Heidegger.*

On croyait que tout avait été dit sur le nazisme de Heidegger, notamment depuis les études de O. Pöggeler en Allemagne, de Fr. Fédier et de Ph. Lacoue-Labarthe en France. Le fait que le livre récent de Victor Farias sur *Heidegger et le nazisme* provoque depuis quelques semaines, bien au-delà du cercle étroit des philosophes, des discussions passionnées, montre à tout le moins que le débat n'est pas clos. Or V. Farias apporte, nous le verrons, peu d'éléments vraiment nouveaux. Pourquoi dès lors cet embrasement soudain de cendres apparemment mal éteintes ?

Ce livre et son succès auprès des media posent en réalité plusieurs questions. Il y a évidemment celle, déjà largement débattue avant lui, du nazisme de Heidegger, de sa réalité, de son sens, de sa portée par rapport à l'œuvre du philosophe. Mais il y en a deux autres, plus nouvelles, que ce livre, du fait de sa spécificité et de sa date, a le mérite involontaire de soulever. Quel est le statut *éthique*, par rapport à nos jugements habituels sur l'inquisition et sur la censure, d'un livre qui se présente ouvertement comme une entreprise de dénonciation, et singulièrement de dénonciation d'un penseur, surtout quand cette dénonciation est en grande partie calomnieuse ? Et, d'autre part, pourquoi le nazisme de Heidegger, qui est connu... depuis 1933 (Sartre, pour ne citer que le premier et le plus célèbre des disciples français de Heidegger, était à ce moment-là à Berlin, et il devait bien lire les journaux), suscite-t-il un demi-siècle plus tard plus d'émotion, de gêne ou d'indignation qu'il n'en a suscité chez les contemporains et parfois même chez les victimes de l'événement ?



Le livre de Farias constitue déjà un problème par son existence même. Ce n'est pas un livre de philosophie. Les maigres analyses auxquelles il se livre sont soit trop courtes soit franchement erronées. On

Pierre Aubenque est notamment l'auteur de *Le Problème de l'être chez Aristote* (Paris, P.U.F., 1962). Il a traduit et présenté la discussion de Davos (1929) entre Cassirer et Heidegger (Cassirer-Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972).

Cet article est paru en janvier-février 1988 dans le n° 48 du *Débat* (pp. 113 à 123).

se demande, a dit justement J. Derrida à son propos, « s'il lit Heidegger depuis plus d'une heure »¹. Mais, dira-t-on, c'est peut-être un livre d'histoire. Je ne le crois pas davantage, non seulement parce qu'il fourmille d'erreurs, mais parce que son but unique et avoué est de dresser un réquisitoire.

M. Farias, qui a beaucoup lu et consulté beaucoup d'archives, avait tous les éléments pour écrire une biographie de Heidegger. Mais les doutes sur l'objectivité de l'auteur, et même sur sa bonne foi, naissent dès les premières pages consacrées à la formation de Heidegger. À l'en croire, tout et le contraire de tout conspire à prédestiner le jeune Heidegger à l'adhésion au nazisme : le catholicisme de son milieu familial – car ce catholicisme, nous dit-on, est de l'espèce souabe, c'est-à-dire réactionnaire et vaguement antisémite ; mais aussi le bismarckisme de certains de ses professeurs (alors que le souvenir du *Kulturkampf* aurait dû vacciner Heidegger, et l'a vacciné en effet, contre toute admiration pour la Prusse) ; et encore l'anticléricalisme de quelques autres de ses professeurs, car, annonce gravement M. Farias, « on vit aussi proliférer à cette époque un anticléricalisme qui s'articulera ensuite directement avec le fascisme » (p. 31). Aura-t-on plus de chance lorsque Heidegger épouse une protestante et rompt avec le catholicisme vers 1919 ? Non, car cette rupture serait dictée par l'opportunisme, ce qui n'empêchera pas Heidegger, lui reproche encore M. Farias, de continuer à se déclarer catholique dans les formulaires du ministère de l'Éducation (M. Farias ne sait-il donc pas que, encore aujourd'hui en Allemagne fédérale, on est tenu d'indiquer sa confession dans les formulaires administratifs ?).

Tout est malheureusement de la même encre. Heidegger, jeune professeur à Marbourg, a-t-il de bonnes relations avec les étudiants ? Cela aussi est suspect. Je livre aux étudiants d'hier et d'aujourd'hui cette phrase admirable : « C'est à cette époque que Heidegger commença d'entretenir d'étroites relations avec le monde étudiant, ce qui est décisif pour comprendre son engagement ultérieur en faveur du national-socialisme » (p. 69).

Je crains cependant que quelques autres « surinterprétations », dont le point commun est la malveillance, n'abusent quelques lecteurs. Le livre s'ouvre et se clôt, comme prétendument l'itinéraire intellectuel de Heidegger, sur la figure d'Abraham a Santa Clara. Ce nom ne dit sans doute rien à la plupart des lecteurs français, ce qui permet à M. Farias de s'engouffrer dans cette ignorance. Mais tout étudiant de seconde année en littérature allemande sait qu'il s'agit d'un moine augustin du XVII^e siècle, qui fut prédicateur à la cour d'Autriche, et qui est connu pour la truculence de ses propos et un don d'utilisation des ressources de la langue populaire qui en font une sorte de Rabelais de la chaire. Goethe appréciait cet auteur et s'en est inspiré pour écrire à l'intention de son ami Schiller le pittoresque discours que celui-ci met dans la bouche d'un capucin au premier acte de son *Wallenstein*. Heidegger a parlé deux fois d'Abraham a Santa Clara, la première fois à l'âge de vingt et un ans et la deuxième à l'âge de soixante-quinze ans, et les deux fois à l'occasion de commémorations célébrées à Messkirch. La raison de cet intérêt épisodique de Heidegger pour le P. Abraham est évidemment que l'un et l'autre sont nés à Messkirch et y ont fréquenté la même école. Cela témoigne tout au plus de l'attachement de Heidegger à sa ville natale, à sa *Heimat*. Mais M. Farias a une autre interprétation : Abraham a Santa Clara était un auteur antisémite, ce qui avait apparemment échappé à Goethe et à Schiller, mais ne *pouvait* échapper à Heidegger. De fait, on trouve chez cet auteur, à côté d'imprécations contre les Musulmans (les Turcs étaient alors aux portes de Vienne), d'autres qui visent les Juifs. Cela n'est certainement pas

1. Interview au *Nouvel Observateur*, 6-12 novembre 1987, p.170.

propre au P. Abraham à cette époque et il est clair que ce n'est pas la raison pour laquelle Heidegger s'intéresse à cet auteur. Mais le croire serait mal compter avec la vigilance de M. Farias. Celui-ci a découvert qu'à la première cérémonie, en 1910, assistait le maire de Vienne (qui était là parce que la ville de Vienne avait contribué au financement du monument), que ce maire s'appelait Lueger, que ce Lueger se trouvait être social-chrétien et antisémite, et qu'il était si antisémite que le jeune Adolf Hitler allait assister avec émotion à ses obsèques quelques mois plus tard. On voit poindre ici un procédé cher à M. Farias, qui est celui de l'amalgame. De ce que le jeune Heidegger rend compte dans une revue régionale d'une cérémonie à laquelle assistait un personnage pour qui, dans le même temps, le jeune Adolf Hitler nourrissait une certaine sympathie, on conclut un peu vite : Heidegger et Hitler (qui, de surcroît, avaient le même âge), même combat !

Mais le délire d'interprétation atteint son sommet à propos du second texte de Heidegger sur Abraham a Santa Clara. Ce texte, que je dois à l'obligeance du maire de Messkirch (M. Farias ne donnant, comme c'est souvent le cas chez lui, aucune référence utilisable), m'a paru anodin et largement descriptif. Mais M. Farias veillait. Il sursaute en lisant une citation que fait Heidegger du P. Abraham, où celui-ci dit : « Chez nous, la pauvreté, la richesse et la mort – Dieu aie pitié de nous ! – se rencontrent en un seul jour. Notre paix est aussi éloignée de la guerre que Sachsenhausen de Francfort. » M. Farias ignore ou feint d'ignorer qu'il s'agit là d'un dicton, qui repose sur la proximité de Francfort et de son faubourg de Sachsenhausen, que seul le Main sépare. Tous les lycéens allemands connaissent ou devraient connaître – du moins Heidegger le croit-il, il parle devant des lycéens – l'usage que fait Goethe de cette formule dans le premier acte de *Götz von Berlichingen* (éd. Reclam, p. 28). M. Farias ne le sait pas ou n'en a cure. Pour lui, la chose est claire : Sachsenhausen évoque le camp de concentration du même nom (lequel, renseignements pris, n'a rien à voir avec ce faubourg innocent, connu pour ses guinguettes où l'on boit le cidre nouveau). Quant au nom de Francfort, il pourrait évoquer Goethe, la révolution de 1848, l'école de Francfort, que sais-je encore ? Non : pour M. Farias, c'est le siège du tribunal où furent jugés les crimes d'Auschwitz. D'où une « trilogie », je cite, « Abraham a Santa Clara / Sachsenhausen / Auschwitz » (p. 293), dont on ne voit vraiment pas la nécessité interne ni le rapport à Heidegger, jusqu'à ce que M. Farias, au terme d'une analyse ampoulée et labyrinthique, conclue par cette hypothèse, qu'il met, il est vrai, au conditionnel : « Heidegger aurait voulu assumer "virilement" le sens de cette trilogie en adoptant une attitude que, de tous les chefs de la hiérarchie nazie, seul Himmler osa assumer ; on sait que Himmler se donna la mort » (p. 294). Je dois dire qu'à ce point de ma lecture ce livre a failli me tomber définitivement des mains. On peut penser ce que l'on veut de Heidegger, mais il a droit, comme tout homme, à la justice, même posthume. Du vivant de Heidegger, ces insinuations, et quelques autres, auraient relevé des tribunaux. J'aurais voulu en rester là, mais il me faut donner encore deux exemples de l'imposture que constitue ce livre et sa publication, dans une traduction probablement médiocre (mais connaîtra-t-on jamais l'original espagnol ?).

Puisque nous en étions à Himmler, autant vaut-il essayer d'étouffer dans l'œuf la légende qui risque de naître à partir de la page 272, où le lecteur apprend avec étonnement (du moins quand il sait de quoi il s'agit) que l'article sur « La doctrine platonicienne de la vérité » n'aurait pu paraître en 1943 que grâce à l'intervention de Himmler. *Cela est faux*, comme en témoigne le contexte. Il s'agit apparemment d'une erreur du traducteur qui, en mélangeant les pronoms, intervertit les deux personnages que la phrase précédente amalgamait : Himmler et le ministre italien de l'Éducation Giuseppe Bottai. En fait, c'est ce dernier qui a imposé aux nazis réticents la participation de Heidegger à l'Annuaire germano-italien d'Ernesto Grassi.

Plus grave encore est l'extrapolation à laquelle se livre le préfacier Christian Jambet. Je cite : « C'est avec vigueur que Heidegger, pendant son rectorat, soutient la ligne extrémiste de Röhm, c'est sans le moindre soupçon de critique qu'il voit, dans sa ville, les associations des étudiants juifs démantelées, leurs locaux pillés, *leurs militants assassinés* : lorsqu'on porte plainte de ces exactions devant lui, il n'a qu'un geste pour les balayer » (p. 10 ; c'est moi qui souligne). Or *il est faux* – j'en appelle à Farias lui-même, qui ne dit rien de tel dans son chapitre sur cette période – que des militants étudiants, juifs ou non, aient été assassinés à Fribourg pendant le rectorat de Heidegger. Je demande donc à M. Jambet, au nom de la vérité et de la justice, de supprimer ce membre de phrase dans une édition ultérieure, s'il y en a une. Il reste que, lorsqu'on accuse quelqu'un d'« assentiment au crime » (p. 12) et qu'on le range parmi ceux qui « participèrent au crime » (p. 13), on devrait au moins vérifier ses sources avant d'écrire.

On pourrait continuer. Voilà en tout cas quelques échantillons du livre qui défraie la chronique depuis quelques semaines et que l'on présente dans les salons et dans les salles de rédaction comme « important », même s'il est parfois « excessif ». En réalité, il est excessif *et* il ne mérite pas l'importance qu'on lui accorde. En dépit d'une érudition de façade – mais les références sont souvent de seconde main ou manquent complètement –, ce livre n'est crédible que lorsqu'il reproduit ce que l'on savait déjà². Sur tous les autres points, la méfiance est de rigueur, y compris lorsque l'auteur affirme (p. 97) – c'est l'une des rares « révélations » du livre – que Heidegger aurait payé jusqu'au bout sa cotisation au parti nazi. Le document retrouvé dans les archives du N.S.D.A.P. prouve à l'évidence que Heidegger n'a jamais démissionné ni n'a jamais été exclu du parti ; mais l'on sait que les partis n'excluent pas volontiers leurs membres les plus célèbres et qu'ils les revendiquent le plus longtemps possible, avec ou sans cotisation. En tout cas, le militantisme de Heidegger *dans* le parti, à supposer qu'il ait jamais existé, a complètement cessé à partir de 1934.

On ne peut compter comme une activité proprement politique le fait que Heidegger, après sa démission du rectorat en avril 1934 et seulement jusqu'en 1935, ait encore essayé, vainement d'ailleurs, de jouer un rôle dans des organismes universitaires « mis au pas ». Et, à l'exception d'une conférence à Rome en 1936, Heidegger n'a, sauf erreur, jamais quitté son pays pour représenter l'Allemagne à l'étranger. Il a refusé de participer au Congrès Descartes à Paris, en 1937, noyé dans une délégation dont la composition et la direction lui échappaient. Pendant la guerre, il a refusé, à la différence d'autres à qui l'on n'en a pas tenu rigueur, d'aller représenter la « pensée allemande » dans les pays occupés. M. Farias ne pouvait rien dire d'autre et ne dit rien en effet. Si l'on compte bien, et en dépit de quelques artifices de présentation, il ne consacre que quelques lignes à la période postérieure à 1934, sauf en ce qui concerne la publication de l'Annuaire de Grassi, dont j'ai parlé plus haut, et les quelques invitations (*Berufungen*) adressées à Heidegger pour occuper une chaire dans d'autres universités, procédure qui fait partie de la vie ordinaire des universités allemandes.



2. Même le rapport Baumgarten (p. 234 sq.) est connu depuis l'édition par Hans Saner des *Notizen zu Martin Heidegger* de Karl Jaspers (Munich, 1978). Ce rapport, dans lequel Heidegger déclare philosophiquement et politiquement inapte un de ses anciens élèves qui voulait entrer à la fois dans la carrière universitaire et dans les S.A., n'est certes pas à la gloire de Heidegger. Mais il faut préciser qu'il date de 1933, et non de 1935, comme tente de le laisser croire M. Farias.

Reste donc de ce fatras ce que l'on savait déjà. Heidegger, dans la période où il fut recteur de l'université de Fribourg et qui a coïncidé avec la consolidation du régime nazi (avril 1933-avril 1934), a appuyé bruyamment les débuts de la politique hitlérienne, dans ses aspects universitaire, social et international, mais sans jamais dire un mot sur la « politique » raciale, dont il applique néanmoins, sans zèle particulier, mais sans résistance notable (sauf dans deux ou trois cas précis), les premières mesures à l'université de Fribourg : mise à la retraite d'office des professeurs juifs, interdiction des associations juives d'étudiants. À partir de 1934, son rapport au nazisme devient plus critique, pour des raisons que nous examinerons plus loin. Il s'enferme dans une solitude boudeuse et se consacre uniquement à son enseignement jusqu'en 1944. Pendant cette période, dès février 1934, il est attaqué régulièrement par des idéologues patentés du régime, mais sans conséquence grave pour sa carrière, mis à part des difficultés à publier ses écrits. Bref, Heidegger fut activement nazi un temps et ne fut jamais par la suite un antinazi militant. Voilà ce qu'on peut accorder à V. Farias et qui, même si certains apologistes avaient passé la mesure en exagérant les faits de « résistance » de Heidegger, était déjà admis par tous. Qu'on me permette seulement ici de citer un témoignage peu connu sur cette période, celui qu'on trouve, sous la plume de Curt Ochwaldt dans un volume d'hommage à Heinrich Ochsner, qui fut un condisciple et ami de Heidegger, suffisamment critique pour avoir été « déprimé » et « abattu » par l'engagement politique de Heidegger en 1933 : « Il [H. Ochsner] m'a raconté, ce qui m'a été également confirmé par ailleurs, comment, au cours de ces douze ans, s'était formé un jugement de plus en plus répandu, selon lequel la fréquentation des cours de Heidegger était déjà presque un acte de résistance, en tout cas de non-conformisme³. » Walter Biemel, qui fut étudiant de Heidegger à Fribourg à la fin de la guerre, me disait récemment, et en réponse au livre de Farias, que l'entourage de Heidegger à l'Université était le seul dans lequel on pouvait se permettre de critiquer ouvertement le régime.

Il reste le fait massif et incontestable que Heidegger a adhéré à une certaine idée du nazisme, sur la foi de laquelle il a continué un temps, même au début de sa période « critique », de croire à la « vérité interne » et à la « grandeur de ce mouvement ». Quelle était cette idée, qui, assez vite, a cessé selon lui de s'identifier à la réalité ? M. Farias donne une explication, qui me paraît un peu courte, selon laquelle Heidegger était en quelque sorte un « nazi de gauche », partisan du courant « révolutionnaire » de Röhm et Strasser, décapité le 30 juin 1934 lors de la Nuit des longs couteaux. Cela me paraît invraisemblable, parce que peu en accord avec l'éducation catholique et petite-bourgeoise et le passé conservateur de Heidegger, qui, pas plus après qu'avant le nazisme, ne me paraît avoir porté dans son cœur le « socialisme », fût-il « national ». Les partisans de Röhm se recrutaient avant tout chez les militants de la vieille garde qui avaient adhéré au parti ou à la S.A. bien avant la prise du pouvoir. Heidegger n'était pas de ceux-là. Il a attendu le mois de mai 1933 pour adhérer au parti, ce qui lui a valu d'être taxé d'opportunisme. De surcroît, les attaques nazies contre Heidegger ont commencé, sous la plume de E. Kriek (qui, lui, était un « *Alter Kämpfer* », un vieux militant), dès février 1934, donc avant l'élimination de Röhm, et l'on ne trouve dans ces critiques, dont je vais donner un exemple, rien qui préfigure la condamnation spécifique de l'aventurisme « révolutionnaire » de Röhm.

La vérité est à la fois plus grave et plus rassurante : plus grave, parce qu'il n'est pas permis d'attribuer aux illusions d'un idéalisme vaguement socialisant la première adhésion de Heidegger au nazisme ;

3. *Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner zum Gedächtnis*, édité par C. Ochwaldt et E. Tecklenborg, Hanovre, 1981, p. 276. Pour le jugement de H. Ochsner sur l'engagement nazi de Heidegger, voir p. 274.

plus rassurante, dans la mesure où la polémique nazie contre Heidegger cesse d'apparaître comme un règlement de comptes entre tendances rivales, mais se révèle bien être une attaque frontale contre la pensée même et subsidiairement la langue – jugée non suffisamment « germanique » – de Heidegger. Puisque M. Farias évoque cette polémique (p. 185), mais n'en donne aucune illustration à ses lecteurs, voici, à titre d'exemple, ce qu'écrivait E. Krieck en 1934 dans la revue nazie *Volk im Werden* : « La tonalité fondamentale de la conception du monde qui est celle de la doctrine de Heidegger est déterminée par les concepts de souci et d'angoisse, qui l'un et l'autre visent au néant. Le sens de cette philosophie est un athéisme déclaré et un nihilisme métaphysique, qui sous cette forme ont surtout été représentés chez nous jusqu'ici par des littérateurs juifs, c'est donc un ferment de destruction et de décomposition pour le peuple allemand. Dans *Sein und Zeit*, Heidegger philosophe de façon consciente et délibérée sur la "quotidienneté" – il n'y a rien là-dedans qui nous parle de peuple et d'État, de race et de toutes les valeurs de notre conception du monde national-socialiste. Quand brusquement, dans le discours de rectorat *L'Auto-affirmation de l'Université*, on entend résonner un ton héroïque, il y a là une adaptation à l'année 1933, qui est en totale contradiction avec l'attitude fondamentale de *Sein und Zeit* (1927) et de *Qu'est-ce que la métaphysique* (1931)⁴. »

E. Krieck répondait par là à sa façon à la question décisive qui nous préoccupe : y a-t-il, oui ou non, un rapport de dépendance essentielle entre la philosophie de Heidegger et son engagement national-socialiste ? E. Krieck, qui s'y connaissait en nazisme, pensait que non. J'estime moi aussi que non – sans quoi je ne pourrais décemment continuer de penser que, comme l'écrit benoîtement M. Jambet (p. 10), Heidegger « est l'un des plus grands penseurs de tous les temps ». Mais mes raisons ne sont évidemment pas celles de Krieck et j'ajoute que le rapport philosophique de Heidegger au nazisme ne peut être mesuré que si l'on tient compte de l'œuvre ultérieure.

Sein und Zeit est manifestement une œuvre apolitique. C'est même cet apolitisme qui la rend *négligemment* responsable de l'engagement politique de Heidegger, en ce sens qu'elle n'a pas su l'empêcher. Heidegger en restait dans *Sein und Zeit* à une description formelle, en quelque sorte a-historique, de l'existence humaine. Il ne fournissait aucun critère pratiquement utilisable pour guider et mesurer le passage de l'inauthenticité à l'existence authentique. Le pathos de la « décision résolue », selon le témoignage de Karl Löwith, faisait dire à un étudiant sortant du cours de Heidegger qu'il se sentait désormais « résolu », – mais qu'il ne savait pas à quoi. Il y a de la vérité dans ce mot, et Heidegger lui-même sera victime de cette absence de critère et de contenu. Dans les discours de l'époque du rectorat, on est frappé par la vacuité presque totale du propos (c'est pourquoi du reste il faut connaître l'environnement pour reprocher quoi que ce soit à ces phrases) : il n'est question que de renversement (*Umwälzung*), de nouveau départ (*Aufbruch*), de renouvellement (*Erneuerung*), de volonté de l'essence (*Wille zum Wesen*), de « mission historique », de « concentration du regard sur l'Incontournable », etc., sans que l'on discerne quelle politique concrète se dessine à travers ces formules. Heidegger avait bien son idée là-dessus. Mais cette idée relève de l'idiosyncrasie, de la psychologie et de la sociologie, et non de la philosophie.

L'adhésion initiale de Heidegger au « mouvement » n'est pas un acte philosophique. Elle s'apparente à des millions d'autres cas. Dans le cas particulier, elle est celle d'un petit-bourgeois de province allemand, longtemps humilié ou moqué pour ses origines – Mme Cassirer le comparait méchamment, lors

4. Cité par G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962, p. 225.

des Entretiens de Davos (1927)⁵, à un « fils de paysan que l'on aurait poussé de force à travers la porte d'un château » – et qui, arrivé au faite des honneurs, dans lesquels il distingue mal la part de la gloire réelle et celle des pouvoirs dérisoires d'un recteur d'Université, utilise la « révolution » de 1933 pour régler quelques comptes quasiment personnels et satisfaire à travers eux quelques revendications plus générales, notamment contre la bourgeoisie qui ne l'avait pas accueilli et à laquelle il rattachait, à travers la figure de Cassirer et de quelques autres, l'intelligenza cosmopolite et salonarde de Berlin ; mais il revendiquait aussi contre la fossilisation de l'Université et son isolement social, contre l'industrialisation qui commençait à défigurer sa chère Forêt-Noire, contre la technicisation du savoir qui commençait à réduire la fonction d'un professeur d'Université à celle d'un rouage dans une « entreprise » (*Betrieb*), contre ce qu'il appellera plus tard l'« américanisme », etc.

Parmi ces motivations, quelques-unes ne sont pas entièrement méprisables, comme la revendication qu'on dirait aujourd'hui « écologique » ou le souci de réhabiliter le travail manuel et de rapprocher les étudiants du monde du travail, même si l'on doit juger après coup absurde l'espoir mis dans les nazis pour les satisfaire. Mais tout cela a peu à voir avec la philosophie, à moins :

1) De déduire ces revendications non de sentiments, mais de principes philosophiques ;

2) De montrer que le nazisme, avec ce qu'on pouvait savoir par ailleurs de son idéologie, était le destinataire légitime de ces revendications.

Sur le premier point, il y a bien quelques essais de Heidegger dans ses discours de 1933 pour établir une sorte de correspondance après coup entre certains thèmes de *Sein und Zeit* (par exemple, à propos du travail) et son « programme » politique d'alors. Mais ils tournent court et n'autorisent aucune déduction nécessaire. Plus important, a-t-on dit, serait le second point pour juger philosophiquement du nazisme de Heidegger. S'il était établi, par exemple, que la revendication écologique ou la nécessité d'une réforme de l'Université se déduisent logiquement de *Sein und Zeit*, mais qu'en revanche l'appel à un parti raciste pour réaliser ce programme ne s'en déduise aucunement, alors les discours écologiques et réformistes de Heidegger pourraient être discutés aujourd'hui encore philosophiquement, sans que l'on ait à attacher d'importance philosophique à l'erreur de jugement (si fatale soit-elle par ailleurs) commise sur la nature du régime nazi.

En réalité, cette façon un peu désespérée, que je crois discerner notamment dans les publications courageuses de G. Granel à ce sujet, de défendre le Heidegger de 1933, en particulier à travers son Discours de rectorat, ne me paraît pas convaincante. Je pense qu'il y a véritablement rupture – rupture de style, de niveau, rupture de pensée – entre les œuvres philosophiques de Heidegger d'avant 1933, et les discours de circonstance de 1933, Discours de rectorat compris. Derrida⁶ vient de le montrer brillamment à propos de l'utilisation nouvelle dans les discours de 1933 du mot *Geist* – terme en l'occurrence banal, mais dont l'utilisation positive par Heidegger est nouvelle et paradoxalement inquiétante, après la « déconstruction » à laquelle il avait commencé de soumettre cette notion dans ses ouvrages précédents.

Mais la rupture vaut dans les deux sens. À partir de 1934, l'œuvre philosophique de Heidegger va reprendre son cours un moment interrompu, sans intégrer le contenu des discours politiques – si ce n'est indirectement et de façon cette fois critique. Car, si le nazisme est absent de l'œuvre philosophique de

5. Cité par G. Schneeberger, *op. cit.*, p. 7. Cf. à ce sujet ma présentation de Cassirer-Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, 1972.

6. J. Derrida, *De l'esprit*, Paris, 1987.

Heidegger avant 1933 et si, réciproquement, la philosophie proprement heideggerienne est absente de l'engagement nazi du recteur de 1933-1934, on voit se dessiner clairement dès 1935 les linéaments d'une réflexion philosophique sur le nazisme. Il est clair que, une fois l'exaltation et les agitations du rectorat retombées, Heidegger intègre à sa réflexion philosophique l'expérience de son échec et de ce qu'il tient sans doute dès cette époque pour une erreur. Le premier témoignage s'en trouve dans le cours de 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique*. On connaît la phrase : « Ce qui est mis sur le marché aujourd'hui comme philosophie du national-socialisme, et qui n'a rien à voir avec la vérité interne et la grandeur de ce mouvement (c'est-à-dire avec la rencontre entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne), fait sa pêche dans les eaux troubles de ces "valeurs" et de ces "totalités" » (trad. G. Kahn, Gallimard, p. 202). On a reproché à Heidegger, non seulement d'avoir prononcé cette phrase en 1935, mais encore de l'avoir maintenue dans l'édition du cours en 1953. Pourtant, elle témoigne de la distance prise par Heidegger à l'égard de la réalité idéologique du national-socialisme, distance prise cette fois philosophiquement. Le passage conclut une critique de la notion de valeur, entendue comme conséquence ultime de la subjectivisation de l'étant, qui, commencée avec Platon, achevée avec les Temps modernes, est la manifestation et l'accomplissement de l'oubli de l'être. Le tort de la prétendue philosophie du national-socialisme est de se situer dans le prolongement de cette métaphysique des Temps modernes et de poser des valeurs comme la « vie » ou la « race », qui ne sont que des découpages arbitraires à l'intérieur de la totalité de l'étant. Ce n'est pas par hasard si Nietzsche est ici nommé comme le philosophe qui « pense intégralement dans la perspective de la notion de valeur » et pouvait donc être revendiqué par les nazis comme le parangon d'une valorisation du biologique. Mais, en 1935, Heidegger essaie encore de sauver *contre Nietzsche* une « vérité interne du national-socialisme » qui excéderait la notion métaphysique de valeur et qui se confondrait avec ce qui sera désormais la tâche de Heidegger : la détermination du sens de la rencontre entre l'homme moderne et la technique planétaire.

C'est dans cette perspective qu'il faut situer les cours sur Nietzsche, prononcés entre 1936 et 1940, et qui sont une explication avec Nietzsche, dont la philosophie est présentée non comme le renversement, mais comme l'achèvement de la métaphysique et, par là, comme la phase ultime de l'errance, celle qui instaure le nihilisme, le règne planétaire de l'insignifiance et de l'unidimensionnalité. Dès ce moment, le national-socialisme cesse définitivement d'apparaître à Heidegger comme un recours historique contre l'errance. Il devient lui-même, *dans son idée aussi bien que dans sa réalité*, la forme la plus crépusculaire de l'errance elle-même. Les chefs (*Führer*), contrairement à ce qu'ils croient, ne conduisent rien. Ils sont eux-mêmes conduits par le « mauvais destin de l'être », qui exténue celui-ci dans le néant de la calculabilité et de la planification. « En vérité, les chefs (*Führer*) représentent les conséquences nécessaires du fait que l'étant est passé dans le mode de l'errance, là où s'étend le vide qui exige un ordre et une mise en sécurité de l'étant. » Cette phrase, tirée de l'essai *Dépassement de la métaphysique*, n'a été publiée qu'en 1954 dans le recueil *Essais et conférences* (trad. A. Préau, Gallimard, p. 108), mais elle fait partie d'un ensemble de notes des années 1936 à 1946. Des recoupements avec le cours sur Nietzsche montrent à l'évidence que c'est là le message – sans aucun doute crypté, même pour Heidegger – qui commençait à se faire jour dans l'explication – bien publique celle-là – que Heidegger a poursuivie pendant quatre ans avec ce maître à penser des nazis qu'était selon eux Nietzsche.

Ce que l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* ne permettait pas encore d'apercevoir, l'histoire de l'être le met au jour et, en le dévoilant, le dénonce. Le nazisme voulait être un nouveau commencement ; il est en réalité le dernier avatar de l'oubli de l'être. Le nazisme voulait façonner le destin ; il n'en a été

que le jouet. Pour parler comme Ernst Jünger, il se situe en deçà de la ligne, non au-delà. Mais Heidegger se sépare de Jünger lorsqu'il fait basculer tout entière du côté de la métaphysique finissante la figure moderne du travailleur, de l'« animal travaillant », dont il avait pu penser un moment, comme Jünger, qu'elle allait régénérer le monde.

Il y a donc bien chez Heidegger, après le vide philosophique du début, une théorie du national-socialisme, qui en porte de plus en plus condamnation, si du moins l'on veut bien admettre que, même en dehors de tout jugement de valeur, Heidegger s'efforce par la pensée de remonter une pente, de conjurer un déclin, et s'il est désormais établi que le nazisme appartient tout entier à cette pente et à ce déclin. Mais ce qui a beaucoup gêné dans cette dénonciation et qui l'a même rendue inaudible à beaucoup, c'est qu'elle ne se donne jamais comme une condamnation morale. La raison en est générale : Heidegger se méfie, on le sait, des « valeurs ». Un problème qu'il n'a jamais entièrement maîtrisé est celui de la fondation d'une éthique (de quelque nom qu'on l'appelle) qui fasse l'économie des jugements de valeur, telle que, dit-on, il lui est arrivé de la chercher dans l'Ancien Testament. Mais cela dépasse notre propos. Il reste que l'absence d'une doctrine morale ne signifie en rien l'immoralisme et que Heidegger a progressivement mis en place assez de critères pour qu'on puisse considérer sa théorie, même si le mot ne s'y trouve pas, comme une théorie critique.

Je viens de citer une expression qui, illustrée par l'école de Francfort, paraît aux antipodes de tout ce qu'évoque le nom même de Heidegger. Il me semble pourtant que, s'agissant de la mise en situation du nazisme, le mode de pensée dont Heidegger est le plus proche est le marxisme, dans la mesure où celui-ci voyait dans le nazisme un épiphénomène d'un mouvement historique plus profond, à savoir le capitalisme ou ce que H. Marcuse – d'abord disciple de Heidegger – appelle la société industrielle avancée. Heidegger et l'école de Francfort ont en commun de voir dans le nazisme un effet à la fois pervers et logique de la domination « idéologique » de la rationalité et, d'une façon générale, dans l'État totalitaire la réalisation la plus monstrueuse, parce que la plus achevée, de l'administration totale de la société et de l'étant.

Il se pourrait – ceci pour répondre à l'une des questions subsidiaires que je posais au début – que le déclin de l'influence du marxisme, le retour en force d'un humanisme moralisant et d'une philosophie « libérale », rendent possible aujourd'hui ce qui ne l'était pas hier : la dissociation du nazisme et du fascisme, avec lequel la polémique marxiste le confondait si bien qu'elle faisait du premier une espèce du second ; la réduction parallèle du nazisme à l'Holocauste et, par voie de conséquence, sa stylisation en figure du Mal absolu, en bloc erratique de l'Histoire ou en Césure apocalyptique, toutes représentations qui ont pour effet de faire paraître de plus en plus odieux, de plus en plus inexcusable, tout contact même superficiel avec lui. Que de chemin parcouru depuis Lukács qui, dans *La Destruction de la raison* (1954), dénonçait dans l'irrationalisme de la philosophie bourgeoise contemporaine tout entière l'idéologie de l'impérialisme, phase ultime du capitalisme ! En ce temps-là, Heidegger était, si j'ose dire, en bonne compagnie, à une place qui n'était pas plus infamante que celle de Bergson, de Husserl ou même... de Wittgenstein. Les temps sont aujourd'hui changés, ce qui ne veut pas dire que la perception de l'histoire ait nécessairement gagné en acuité ni que le jugement sur les hommes soit devenu plus équitable.



J'ai connu Heidegger en 1948, pendant sa traversée du désert. Suspendu par les autorités françaises d'occupation, interdit d'enseignement à l'Université, il ne recevait quelques rares visiteurs, surtout

français, que dans la semi-clandestinité de sa maison de Zähringen. Mais pendant ce temps, à l'Université, lorsque Max Müller, lui-même victime du nazisme, prononçait dans son cours le nom de Heidegger, en s'excusant presque de parler à sa place, il y avait à chaque fois dans la salle, par un petit battement sur les pupitres, une manifestation de sympathie pour l'homme alors humilié, de reconnaissance pour le penseur, en même temps que d'impatience à l'égard des « militaires » qui exerçaient ce que nous tenions tous pour une intolérable censure. Les quelques Français qui étaient là n'étaient pas en reste dans ce genre de manifestation. Nous savions pourtant tous, Français et Allemands, que Heidegger avait été nazi : pour quelle autre raison eût-il été suspendu ? Et il ne fallait pas se donner beaucoup de peine pour recueillir quelques échos encore frais du fameux rectorat. Était-ce l'inconscience de la jeunesse qui nous rendait alors si indifférents à ce point ? Je ne le crois pas. À travers l'extraordinaire public de vétérans, d'éclopés, d'expulsés, de rescapés d'on ne savait plus quels massacres, qui fréquentaient alors les amphithéâtres, c'était une vision globale et directe de l'Allemagne qui nous détournait de faire de Heidegger un cas particulier et, en quelque sens que ce soit, exemplaire. Heidegger était un penseur d'Allemagne : le problème qu'il nous posait était le même que nous posaient les Allemands, plutôt sympathiques pour la plupart et pourtant si collectivement compromis, que nous côtoyions tous les jours. Nous nous sommes donc mis à lire Heidegger *in absentia*, remettant à plus tard la question de savoir pourquoi un si grand penseur n'avait pas échappé à l'erreur collective.

Je pense aujourd'hui que la philosophie ne préserve pas des erreurs de jugement. Mais elle permet, après coup, d'en rendre compte et d'en tirer les leçons. Après l'échec de son impossible aventure de Syracuse, où il croyait pouvoir convertir un tyran, Platon a écrit *La République*. De même, après le « fiasco du rectorat »⁷, Heidegger, à qui on a reproché un peu hâtivement son « silence », a médité publiquement sur son erreur, même si ce fut à sa manière, à la fois élevée et cryptique. Cette méditation n'a pas été sans influence sur le « tournant » qui, à partir de 1935-1936, lui permet de passer de l'analytique encore descriptive du *Dasein* à une déconstruction de l'histoire de l'être, dans laquelle le nazisme trouvera désormais la seule place qu'il mérite : quelque part du côté de la « fin de la métaphysique », dont le « dépassement » est désormais l'unique « tâche de la pensée ».

Pierre Aubenque.

7. L'expression est de H. Ochsner (*op. cit.*, p. 117) et date de 1934.