

MARTIN HEIDEGGER OU LA TRAVERSÉE DE LA NUIT

Questions à Emmanuel Faye.

Gaëtan Pégny, Béatrice Fortin et Michèle Cohen-Halimi

Première publication dans *Le bateau fantôme*, n°5, La Nuit, automne 2005, pp.8-36

Gaëtan Pégny : Emmanuel Faye, vous avez publié un nouvel ouvrage sur Heidegger et le nazisme qui ajoute certes de nouvelles pièces à un dossier déjà lourd de ce que l'on savait, mais vous en tirez une thèse radicale, puisque vous allez jusqu'à refuser à Heidegger le statut de philosophe. Pour toute son œuvre, et ce depuis *Sein und Zeit* jusqu'à 1945 au moins (puisque c'est la période que vous étudiez), est imprégnée par le nazisme jusqu'en ses fondements, même si vous vous concentrez surtout sur les séminaires de 33-35, où se trouve notamment formulée l'identité de la différence ontologique avec la relation du peuple et de l'État. Je ne vais pas ici revenir sur la dimension historique de votre livre – ce n'est à la fois ni mon sujet ni mon domaine – mais sur cette conclusion que vous tirez de votre investigation historique.

Il y a certes une dimension terrible de l'engagement de Heidegger, mais vous faites un saut en allant jusqu'à nier, disons, sa « philosophicité », pour employer un barbarisme. Or si Heidegger s'est commis avec le pire des régimes il n'est quand même pas le premier dans l'histoire de la philosophie à s'être mis au service de régimes plus que contestables et à formuler ou à défendre des idéologies moralement désastreuses. Ainsi si on prend deux exemples issus de deux traditions différentes, on peut rappeler que Platon dans la République a déjà des thèses que l'on peut qualifier anachroniquement d' « eugénistes », ou que Locke dans ses Constitutions de la Caroline entend légitimer la domination absolue des blancs sur les noirs (voir la constitution 110 par exemple). Dans le cas de Locke d'ailleurs on aurait une violence qui se rapprocherait des pires textes de Schmitt, celle d'un écrit à prétentions juridiques mais dans ses affirmations par essence contradictoire avec l'essence même du droit.

Ma question est donc simple et brutale. Si on vous suit, faut-il aussi sortir les œuvres de Platon et de Locke des bibliothèques de philosophie, comme vous préconisez de le faire pour Heidegger ? Pourquoi pas aussi Tocqueville, qui dans le second tome de *De la démocratie en Amérique* avance que les indiens sont voués à disparaître comme neige au soleil, ou Marx dont les textes ont été si désastreusement utilisés ? Pourquoi ne pas rejeter aussi ceux qui sont apparemment apolitiques, comme Rousseau qui semble s'épargner la question de l'esclavage, ou Descartes dont on peut peut-être penser que la correspondance qu'il entretient avec quelques grands noms a d'autres buts que strictement philosophiques (et on a envie d'ajouter : etc.) ?

Emmanuel Faye : Avant de répondre à votre question – ou plutôt à votre objection – il faut voir si ses termes correspondent à mon propos. Vous semblez penser que c'est par indignation morale que j'aurais remis en question, dans mes conclusions, le caractère philosophique de l'œuvre de Heidegger. Or, si je souligne qu'il n'y a pas de philosophie sans attitude morale, l'argumentation est bien plus vaste et ne se résume pas non plus à une investigation historique. Si vous relisez la conclusion, ainsi que maints passages du livre, dans lesquels la remise en cause du caractère philosophique de l'entreprise heideggérienne se précise à mesure que les recherches progressent vers les fondements de l'œuvre (pp. 20-21, 33, 363, 370-371, 454, 484, etc.), vous verrez que cette remise en question n'est pas aussi abrupte que vous le laissez entendre. Elle résulte en effet de prises de conscience

successives. Ce n'est pas seulement l'engagement politique de Heidegger, mais aussi sa volonté de destruction de la pensée logique, son usage pervers du langage philosophique, sa récusation explicite de la philosophie contemporaine comme ayant pris fin avec Hegel et Nietzsche et son affirmation du caractère caduc de l'éthique qui font gravement problème. Avec Heidegger, toutes les dimensions de la philosophie sont progressivement détruites. C'est quelque chose de considérable, qui explique pour une grande part l'emprise et la fascination qu'il a exercées sur tant d'esprits. On a cru que Heidegger avait la capacité de tout dépasser, parce qu'il avait l'ambition de détruire toute la tradition philosophique occidentale, mais l'on n'a pas vu qu'il tendait ainsi à réaliser dans la pensée comme un équivalent de ce que l'hittérisme avait voulu réaliser dans l'histoire.

Par ailleurs, nous sommes, avec Heidegger, plongés dans la réalité du nazisme, dont la puissance de destruction et la radicalité sont telles que les comparaisons historiques avec ce qui précède ne vont plus de soi. Qu'il y ait des aspects problématiques chez bien des philosophes, c'est incontestable, mais les exemples que vous indiquez ne semblent pas à la mesure du problème posé par la relation de Heidegger au nazisme.

Vous évoquez Platon et Locke. Je commencerai par une simple remarque, d'ordre historique. Ce qui, dans la *République* de Platon, peut être rapproché de visées eugénistes, apparaît très en-deçà des pratiques d'une époque où les enfants non acceptés par leur père étaient « exposés » jusqu'à la mort ...

G.P. : Certes mais mon objection ne porte pas sur Platon ou sur Locke à proprement parler. Il s'agit plutôt de poser la question du rapport du philosophe à la politique. Mais pour revenir à ce que vous venez de dire, on ne peut justifier les actes d'un philosophe en le situant « par rapport à son époque », ou alors il faut excuser jusqu'aux pires engagements de Heidegger—ce qui est en jeu. Quand on commence à excuser un philosophe par son milieu, on lui dénie le statut de grand philosophe, puisqu'il n'apporte plus alors cette ouverture, ce dépassement des préjugés de l'époque qui caractérise une grande philosophie.

E. F. : Je ne prétends pas, par cette remarque, justifier ce qu'il y aurait d'eugéniste dans la *République*, et je reconnais avec vous tout ce qu'il y a d'inacceptable dans les pages que vous évoquez de Locke. Pour Descartes, au contraire, je ne parviens pas à vous suivre, car la princesse Élisabeth avec laquelle il correspond est d'une famille détrônée, en exil, sans aucun pouvoir politique, et l'on ne trouve rien d'humainement révoltant dans sa correspondance morale avec Élisabeth ou dans ses lettres destinées à la reine Christine, dont il n'a d'ailleurs jamais prétendu être le conseiller politique.

Pour revenir à Heidegger et au nazisme, ce que je m'apprêtais à dire, c'est qu'il ne s'agissait plus seulement d'une caution apportée à des pratiques sociales déjà existantes, mais de l'invention d'une barbarie sans nom. Cela rend problématique toute tentative de comparaison. Pour prendre un exemple dans son enseignement, la façon dont Heidegger, dans son cours de l'hiver 1933-34 récemment paru et intitulé *De l'essence de la vérité*, nazifie complètement l'allégorie de la caverne, est effrayante : tandis que Platon pense à la maïeutique de Socrate, Heidegger, pour sa part, renvoie explicitement à Hitler et à la « vision du monde national-socialiste ». Cette *Weltanschauung* hitlérienne, il la présente en termes exaltés comme une « transformation totale » (*Gesamtwandel*), qui coïncide avec ce qu'il nomme, dans le même cours, « la grande transformation de l'existence (*Dasein*) de l'homme »¹. Dois-je rappeler en outre que c'est dans ce cours que Heidegger préconise « l'anéantissement total » de l'ennemi embusqué dans les racines du peuple ? Cette apologie heideggérienne d'une vision du monde antisémite, raciste et exterminatrice, qui coïncide pour lui avec « l'essence de la vérité », le place aux antipodes de toute philosophie, même et surtout s'il emploie à cette occasion, mais de façon perverse, des termes de la langue philosophique comme « essence » et « vérité ».

¹ Heidegger, *Sein und Wahrheit*, Gesamtausgabe [GA] 36/37, p.119 et 225.

G.P. : Vous maintenez une incommensurabilité du nazisme, ce qui nous entraîne vers un questionnement lourd et profond autour de cette question de la singularité. Il est certain qu'on a alors dépassé les limites comme jamais, mais en même temps on a là aussi la version extrême de tendances, de formes de pouvoir qui sont apparues avant et sont revenues par la suite sous des formes sans doute moins intenses mais néanmoins terribles. Mais je reviens à l'enjeu de ma première question : il y a bien une continuité dans l'engagement de certains philosophes dans des formes de pouvoir, et parmi les plus violentes. On se débarrasse, en se débarrassant de Heidegger, d'un problème de la philosophie et pour la philosophie : celui de son rapport au pouvoir. Les liens du philosophe et du prince – quel qu'ils soient, y compris les pires- se nouent et se renouent si souvent qu'il y a un vrai problème. C'est un problème propre aux philosophes : celui de l'utilisation des pouvoirs que la philosophie leur donne. Et en niant la « philosophicité » de Heidegger, on évacue ce problème.

E.F. : J'ai constaté, depuis la parution du livre, que la remise en cause du statut philosophique de l'œuvre de Heidegger avait suscité chez certains des réactions particulièrement vives. Il fallait s'y attendre, étant donné le culte qui entoure en France le nom de Heidegger. Ce que je comprends moins, c'est que ces conclusions sont parfois attaquées par des personnes qui n'ont visiblement pas lu les quelque cinq-cents pages de démonstrations qui les précèdent et qui les fondent. Si l'on veut critiquer mes conclusions, il est également nécessaire, en toute honnêteté, de discuter avec précision les textes cités de Heidegger et les analyses critiques que je propose. Sur le fond, je comprends très bien que mes conclusions donnent lieu à débat et c'est même leur principale raison d'être. Je n'ai en effet aucun pouvoir pour décider de la place reconnue à l'œuvre de Heidegger dans nos sociétés et dans notre enseignement. Lorsque je suis intervenu en Sorbonne à l'invitation de collègues professeurs de lycée, j'ai dit combien je respectais la liberté pédagogique des professeurs. Tout ce que je puis faire, c'est tirer les conséquences intellectuelles de mes recherches et en appeler, comme je l'ai fait, à un débat de fond. C'est dans la mesure où un auteur prend la responsabilité de positions précises et argumentées qu'un espace public de débat peut s'ouvrir.

Par ailleurs, mes conclusions critiques, où je remets en question le statut philosophique accordé à l'œuvre de Heidegger, ne prennent tout leur sens que par rapport à la réalité actuelle de l'œuvre dite « intégrale », ou *Gesamtausgabe*, dont 66 volumes sont aujourd'hui publiés sur les 102 annoncés. Nous sommes en effet confrontés à une réalité éditoriale unique : c'est Heidegger lui-même qui a voulu que soient publiés, au même titre que *Être et temps* et dans le même ensemble, des textes comme les vingt volumes de cours dispensés sous le III^e Reich, de 1933 à 1944, dans lesquels on trouve des énoncés nazis en proportion considérable. C'est une situation unique dans l'histoire de l'édition philosophique : même un Carl Schmitt n'a pas programmé la réédition de ses articles et ouvrages nazis des années 1933-44. Que je sois le premier à m'être alarmé de cette situation éditoriale est un fait, mais, désormais, c'est de la *Gesamtausgabe* qu'il importe de discuter, et des analyses que j'en propose, plutôt que de conclusions prises isolément, alors qu'elles sont justifiées par les recherches qui y conduisent et n'ont d'autre but que de susciter une nouvelle prise de conscience.

Quelle peut-être aujourd'hui la position d'un philosophe face à la réalité éditoriale de la *Gesamtausgabe*, qui modifie en profondeur toutes les données de la réception de l'œuvre de Heidegger ? Il ne me paraît pas envisageable de proposer une sorte de « tri », d'après lequel on distinguerait les volumes les plus ouvertement nazis et ceux moins explicitement connotés. Comme son titre l'indique, Heidegger a conçu le plan de son œuvre « intégrale » comme un tout, et c'est son esprit d'ensemble qui est en cause. Certes, je ne dénie pas à Heidegger la capacité de faire un cours sur des philosophes. Lorsqu'il prend position en faveur de la première édition de la *Critique de la raison pure*, on conçoit que cela puisse

intéresser les historiens du kantisme. Cependant la violence avec laquelle, la même année 1929, à Davos, il instrumentalise sa lecture de Kant pour en faire une arme de destruction retournée contre la raison humaine, s'exprime en des termes et dans un contexte qui ne sont pas sans de lourdes connotations politiques.

Or ce dont nous devons prendre conscience, c'est que, le temps passant, la vigilance, semble-t-il, décroît alors que, pour préserver l'avenir, ce devrait-être l'inverse. C'est ainsi que tous les travaux des commissions de l'Académie pour le droit allemand de Hans Franck, où ont été élaborées les lois du III^e Reich, sont aujourd'hui édités à Berlin au nom de la continuité du travail des juristes ! De même, l'historien révisionniste Christian Tiltzki, disciple d'Ernst Nolte et de Heidegger, a récemment publié une histoire de la philosophie allemande de Weimar à 1945, dans laquelle il minimise à l'extrême la rupture de 1933 et travaille à réintroduire dans l'histoire de la philosophie les auteurs les plus ouvertement nazis comme Alfred Baeumler. C'est ce glissement vers le révisionnisme le plus inacceptable que j'ai voulu souligner dans mes conclusions.

Un autre point mérite d'être rappelé : le culte de la personnalité – comparable à celui qui concernait Staline - qui entoure chez certains le nom de Heidegger. Ce culte a atteint en France un degré qui n'est pas ordinaire. De ce fait, une critique avertie et argumentée de Heidegger est malheureusement inconcevable pour beaucoup, alors qu'elle se développe hors de France depuis des années. Pour ne citer que des ouvrages récents, je pense par exemple aux travaux de Gregory Fried et de Johannes Fritsche sur *Être et temps* et le national-socialisme, ou de Reinhard Linde sur la « pensée totalitaire » et « l'autisme social » de Heidegger, et dont la critique est à certains égards plus dure encore que celle de mon livre. J'ai donc voulu, par mes analyses et conclusions, rompre cette chaîne de la vénération qui empêche trop souvent toute discussion critique en France. La *Gesamtausgabe* a été conçue afin d'alimenter un rapport non pas intellectuel et philosophique, c'est-à-dire argumenté et critique, mais – pour reprendre un mot qu'affectionne Jünger – *kultisch* ou « cultuel » à l'égard de Heidegger et de son œuvre. C'est ce rapport de vénération, orchestré par Heidegger lui-même et par les plus radicaux de ses disciples, qu'il nous faut dépasser aujourd'hui.

Dois-je ajouter que je n'appelle pas, comme vous le dites, à « nous débarrasser » de Heidegger, mais au contraire à entreprendre des recherches critiques bien plus approfondies ? On ne reproche pas à un historien qui publie une histoire critique du III^e Reich de vouloir « se débarrasser » de Hitler. Pourquoi, dès lors, reprocher par principe à un philosophe sa critique sévère de Heidegger, qui est précisément à la mesure des problèmes qu'il nous pose ? Certains – dont heureusement vous n'êtes pas – sont allés jusqu'à me prêter l'intention de vouloir organiser des autodafés ! Ces procès d'intention sont inacceptables. Nulle part, je ne demande que l'on supprime les écrits de Heidegger. Je donne au contraire à lire au public ce que les ayant droit nous ont toujours caché, à savoir les protocoles, relus par lui, de son séminaire d'éducation politique hitlérienne de l'hiver 1933-34.

Mais j'en viens à la question de fond que vous soulevez, celle des rapports entre pensée philosophique et pouvoirs. Je pense que cette question est centrale pour certaines philosophies comme celle de Hegel, mais pas pour toutes. Toute philosophie importante n'est pas forcément liée de manière forte à une visée de pouvoir. Descartes, par exemple, a bien formulé quelques remarques sur Machiavel dans ses lettres à Élisabeth, mais il n'a pas élaboré de philosophie politique. Il se rend à Stockholm, non comme un conseiller politique, mais comme une sorte d'éducateur, pour la formation morale et personnelle de Christine. La philosophie de Descartes demeure sans visée politique centrale.

Il en va tout autrement de Heidegger qui, dans son séminaire sur le concept d'État de 1933-34, formule une question qui l'obsède : « Qui doit dominer ? ». Il propose même, dans son séminaire sur Hegel et l'État de 1934-35, une définition du politique comme « affirmation de soi » (*Selbsbehauptung*) d'un peuple et d'une race, qu'il estime plus originelle que la discrimination schmittienne entre l'ami et l'ennemi. Ce « concept » heideggérien du politique

fera probablement couler beaucoup d'encre. Je ne pense pas, cependant, que l'on puisse pour autant parler d'une « philosophie politique » de Heidegger, à propos d'une conception somme toute triviale et qu'il partage en réalité avec Spengler, Baeumler et plus d'un auteur ayant inspiré le nazisme ou nazi lui-même. En effet, le cas de Heidegger demeure trop extrême pour que l'on puisse fonder sur lui une réflexion philosophique à portée générale sur les rapports entre pensée et pouvoir. Nous ne sommes pas en présence d'une pensée philosophique articulée à une perspective politique, comme c'est le cas par exemple chez Spinoza, mais d'une stratégie qui vise à introduire, dans un discours d'apparence philosophique, des énoncés meurtriers qui n'ont rien de philosophique. Quant au nazisme, mes recherches m'ont amené à conclure qu'il s'agissait d'une entreprise de destruction radicale qui s'est emparée de toutes les formes de l'existence et de la culture : art, poésie, philosophie, histoire, droit, médecine, et même politique. Le nazisme n'est pas une option politique parmi d'autres, c'est, comme nous l'a prouvé le destin historique de l'hitlérisme, une destruction du politique, dans la mesure où il y a – ou il devrait y avoir –, dans le politique, une certaine visée du bien public qui est anéantie par ce mouvement.

G. P. : Vous comprenez je crois que ce qui dramatise ici mon interrogation c'est que Heidegger a eu une postérité philosophique et esthétique (notamment autour de la question de la poésie, et corrélativement du statut de l'œuvre d'art) considérable. On comprend à la limite votre inquiétude et votre radicalité, mais on ne peut tout envoyer si facilement « à la casse » pour parler trivialement. Je relève que vous ne niez pas qu'il y ait un ensemble de thèses philosophiques qui sont spécifiquement heideggeriennes. Pour lui refuser le statut de philosophe, il aurait fallu en démontrer le caractère faux ou plat. Mais s'il y a des thèses heideggeriennes, il peut y avoir une postérité philosophique et esthétique de ces thèses. Niez-vous la possibilité d'un dialogue avec Heidegger ? Car de fait il existe. Il y a des heideggeriens qui ont avec lui un rapport non uniquement cultuel, mais aussi critique. C'est même une tendance forte ! Je pense par exemple à Philippe Lacoue-Labarthe dans son livre Heidegger. La politique du poème. Il y entreprend un dialogue critique avec Heidegger sur la lecture de Hölderlin, et dans sa conférence « Il faut », il va jusqu'à parler du grotesque de certaines lectures, très politiques, de Heidegger. Ce qui ne l'empêche pas de le considérer néanmoins comme un grand philosophe. Par ailleurs et corrélativement, même si il y a chez Heidegger des pages, et même des livres, que l'on ne peut considérer comme philosophiques, ne peut-on envisager un dialogue philosophique (qui incomberait donc aussi aux philosophes, et non aux seuls historiens du nazisme) avec ce qu'il y a de non-philosophique chez Heidegger, ne serait-ce que parce que son parcours nous interpelle ? Ainsi Lévinas a écrit un essai sur la philosophie de l'hitlérisme, et Platon ou Aristote ont parlé avec les sophistes ou à leur propos alors qu'ils représentent censément l'antithèse de la philosophie.

Que faites vous donc de l'héritage heideggerien ? Celui-ci est comme je l'ai dit désormais critique à son égard, et continue à essaimer.

E. F. : Vous évoquez la postérité de Heidegger dans l'esthétique et la poésie. C'est là quelque chose d'affreux : une mystification dont il faut aujourd'hui se déprendre. On a fait grand cas de sa conférence de novembre 1935 sur « L'origine de l'œuvre d'art », sans voir que le temple dont il est question, conçu par Heidegger comme le milieu dans lequel un peuple fonde son séjour historique, ne correspond nullement à la signification historique du temple grec. Dans la cité grecque, en effet, ce n'est pas dans le temple, mais sur l'*agora* que les citoyens se rassemblent. En réalité, deux mois après le congrès de Nuremberg où furent promulguées les pires lois raciales du III^e Reich, c'est, avant tout, au temple nazi de Nuremberg que Heidegger se réfère. La signification de cette conférence est politique et non pas esthétique, et la comparaison aujourd'hui possible entre les trois versions de la conférence, avec leurs développements insistants sur le destin du peuple allemand, nous le confirme largement. Quant à la *Lichtung*, cette « clairière » que célèbre tant Heidegger, on

peut penser qu'elle fait d'abord signe vers le temple de lumière de Nuremberg, où 150 projecteurs de la DCA dressaient jusqu'au ciel des colonnades de lumière délimitant, dans la nuit, l'espace où le « peuple » s'assemblait dans l'écoute du *Führer*.

Il faudrait aussi parler, selon le mot de Paul Celan dans un projet de lettre à Heidegger, de cet *affaiblissement du poétique et du philosophique* dont Heidegger est si responsable. Je ne m'attarderai pas sur la platitude absolue des « poèmes » que le correspondant d'Hannah Arendt nous a laissés. Je suis indigné par la récupération de Celan que tentent aujourd'hui certains heideggériens radicaux. Dans un autre registre, la façon dont un commentateur comme Maxence Caron mélange des poètes français comme Mallarmé, Claudel, Supervielle à sa paraphrase de Heidegger a de quoi laisser perplexe, d'autant que jamais il n'analyse ni même ne cite les cours et écrits politiques de Heidegger qui constituent pourtant aujourd'hui un corpus de plusieurs milliers de pages disséminées dans presque toute l'œuvre. Cette attitude n'est pas isolée : elle se retrouve chez plus d'un heideggérien de l'institution universitaire française, qui ont, pendant des décennies, enseigné Heidegger comme on enseignerait Aristote ou Kant sans affronter les dimensions politiques nazies de son œuvre. Mais nous en savons trop aujourd'hui, avec la publication en cours de la *Gesamtausgabe*, pour que cette attitude ne soit pas remise en question.

Pour revenir au philosophique, je suis en réalité plus sévère que vous ne semblez le penser. Que reste-t-il en effet de la philosophie chez un auteur qui assimile la question « qu'est-ce que l'homme ? » à l'affirmation de soi d'un peuple et d'une race, identifie l'être à la patrie et prétend tirer de l'être même un « principe *völkisch* », c'est-à-dire raciste ? Quant à la fameuse « question de l'être », même si l'on s'efforçait de faire à son propos abstraction du nazisme de Heidegger – ce qui, pour les raisons que je viens d'exposer, m'apparaît impossible – on se heurterait à la contradiction philosophique suivante : comment peut-on à la fois substantiver le verbe « être » comme le fait Heidegger en nous parlant constamment de « l'être », et prétendre s'affranchir entièrement de la catégorie aristotélicienne de « substance » ? Si l'on ne veut plus de la substance, on ne peut plus parler de « l'être ». En réalité, l'usage heideggérien de la « différence ontologique » de l'être et de l'étant lui permet de conjuguer, comme l'a bien montré Löwith en 1946, la plus grande radicalité et la plus grande indétermination, et de captiver ainsi le plus grand nombre d'esprits jusqu'au moment où l'effectivité de l'histoire réelle lui permet d'affirmer brutalement à ses auditeurs que l'État du *Führer* est *l'être* même vers lequel l'étant qu'est le peuple doit désormais faire porter son *eros*. Que l'enseignement de Heidegger ait, dans son séminaire de 1933-34, atteint un tel degré de manipulation, de possession des esprits, montre bien que l'on n'est plus dans le philosophique.

Une critique philosophique d'ensemble de l'œuvre de Heidegger est donc aujourd'hui une tâche nécessaire. Le mot « critique » est plus approprié que le mot « dialogue », car le mode de pensée de Heidegger, dont Jaspers lui-même avait reconnu le caractère dictatorial, n'est pas de ceux qui ouvrent un libre espace de dialogue.

Par ailleurs, vous évoquez le titre d'un article d'Emmanuel Lévinas sur « La philosophie de l'hitlérisme », mais il est clair qu'il emploie ici le terme au sens vulgarisé et non rigoureux de « vision du monde ». Lévinas ne fait pas pour autant de Hitler un philosophe. On ne peut donc pas tirer argument de ce titre pour qualifier de philosophique l'hitlérisme de Heidegger.

Reste la question évoquée par vous de la réception de Heidegger. Je prends soin de distinguer la question des fondements de l'œuvre, qui est le sujet de mon livre, et celle de sa réception, qui exigerait d'autres recherches, plus approfondies et plus critiques que celles, par ailleurs utiles, déjà effectuées par Dominique Janicaud pour la France. Il est normal que l'on se pose aujourd'hui la question suivante : si l'œuvre de Heidegger est aussi profondément nazie que le montre mon livre, comment peut-on expliquer qu'un si grand nombre d'auteurs, et non des moindres, se soient laissés captiver par elle ? A cet égard, je suis comme vous : je me pose moi-même la question. Je crois y avoir en partie répondu en soulignant les stratégies d'euphémisation de Heidegger et la vénération peu ordinaire qui entoure son nom, mais quelles que soient les réponses – elles diffèrent pour chaque auteur

– je ne pense pas que cette question puisse être prise comme une objection à mon livre. Il m'a fallu des recherches approfondies, au cours desquelles j'ai pris appui sur des textes récemment parus et non traduits en français, que presque personne n'avait encore pris en compte, sans parler des séminaires inédits auxquels j'ai pu avoir accès. Nous sommes donc à présent dans une situation inédite : perception renouvelée de l'œuvre et état nouveau de la critique philosophique. A chacun d'en tirer les conclusions. Mais l'on ne saurait prendre argument contre mon livre de la réception passée de l'œuvre, sauf à vouloir nier l'existence et la raison d'être de la recherche philosophique et historique, et les bouleversement qu'elle apporte.

J'ajouterai la considération suivante. Mettons à part les quelques heideggériens radicaux qui, dans leur vénération totale, ont tout accepté de Heidegger, au risque de pousser sa défense jusqu'au révisionnisme. Il reste ceux qui se sont laissés captiver par un aspect de l'œuvre, mais, semble-t-il, sans appréhender suffisamment celle-ci dans son ensemble, sans en effectuer la synthèse critique. Je ne dis pas cela comme un reproche puisque, comme je l'ai indiqué, les conditions d'une réception plus complète ne sont réunies que depuis peu. De l'œuvre, certains n'ont voulu retenir que la première partie de l'analytique existentielle de *Être et temps*, d'autres la métaphysique de la puissance exposée dans la version publiée en 1961 des cours sur Nietzsche, d'autres enfin la « question de la technique » développée après 1945. Parce qu'ils n'ont pas tout retenu de Heidegger et ont effectué des choix, ces auteurs ont pu être perçus comme « critiques » ou se dire tels, et ils l'ont en effet été plus que les apologistes radicaux. Cependant, nous pouvons aujourd'hui considérer qu'ils ne furent pas suffisamment critiques au sens où seule la confrontation minutieuse entre les différentes périodes de l'œuvre permet de comprendre l'orientation générale qu'a prise Heidegger et de la remettre en cause. C'est pourquoi je pense que non seulement mon livre, mais un certain nombre de travaux récents, scandaleusement ignorés en France, comme ceux de Gregory Fried et de Reinhard Linde, ont ouvert une nouvelle époque dans la réception critique de l'œuvre de Heidegger, rendue de toutes façons nécessaire par les derniers volumes parus de la *Gesamtausgabe*.

G. P. : ... tout le problème est alors qu'on comprend mal comment toute une postérité heideggerienne a pu voir dans certains de ses propos une distance prise avec le régime, notamment dans les écrits d'après guerre, dont vous parlez fort peu dans votre livre -or l'œuvre de Martin Heidegger ne s'achève pas en 1945 ! Si on suit votre lecture jusqu'au bout, on voit mal comment tant de pensées critiques du libéralisme et du capitalisme ont pu prendre leur source dans Heidegger et sa pensée, je pense par exemple à la question de la technique telle que reprise par Marcuse et par d'autres, mais on pourrait multiplier les exemples.

E. F. : Il y a tout d'abord une question de fait : pouvons-nous sérieusement parler d'une distance critique prise par Heidegger à l'égard du régime ? Dans le « dossier Heidegger » conservé aux archives de Colmar du Ministère des Affaires Etrangères, on découvre que Heidegger est considéré en 1938 comme « politiquement fiable » par le service de sécurité de la SS (le SD) et qu'en 1943, lorsque son adversaire le plus acharné dans le nazisme, Ernst Kriek, produit des rapports contre lui, les fonctionnaires de la NSDAP prennent sa défense. Il faut voir aussi dans quelle panique Heidegger a vécu la défaite du nazisme. Nous savons qu'il se rend en 1944 à Berlin avec sa femme Elfriede pour prendre des contacts et évaluer la situation, et qu'il a notamment déjeuné avec le juriste nazi Carl Schmitt : dans leur discussion, il n'est question que de la guerre. Puis lors de l'arrivée des Alliés - selon le témoignage de son disciple et ami l'historien révisionniste Ernst Nolte -, Heidegger, alors réfugié dans sa ville natale de Messkirch, s'enfuit à bicyclette de crainte d'être arrêté. Une fois la défaite consommée, il cherche protection auprès de l'archevêque Gröber qu'il n'avait pas vu depuis 1933 et dit à la sœur de ce dernier : « Pour moi, ç'en est fini ». Heidegger vit la défaite du nazisme comme une catastrophe à la fois historique et personnelle. Voyez ses

lettres à l'un de ses plus proches disciples, l'historien Rudolph Stadelman : avec la défaite du III^e Reich, les Allemands entreraient dans une longue nuit. Le 20 juin 1945, Heidegger lui écrit :

Nous, Allemands, ne pouvons pas décliner parce que nous ne nous sommes pas encore élevés et que nous devons tout d'abord traverser la nuit. (GA 16, 371)

Heidegger n'a pas renoncé à ce qu'il nommait, dans sa lettre à Elisabeth Blochmann du 12 septembre 1929, « la puissance mythique et métaphysique originelle de la nuit »...

L'on pourrait aussi se référer aux entretiens entre deux prisonniers de guerre allemands retenus en Russie, publiés au t.77 de la GA : c'est seulement au moment de la défaite du nazisme qu'il dit redouter l'anéantissement de l'homme.

Si Heidegger « lâche du lest » devant la commission de Fribourg lorsqu'il tente de se justifier, s'il parle de sa honte dans une lettre à Jaspers au moment où il a besoin de son soutien pour que son interdiction d'enseigner soit levée, c'est à peu près tout. Dès qu'il peut relever la tête, dès qu'il est promu à l'éméritat en 1951 et à nouveau autorisé à enseigner après six années d'interdiction, que fait-il ? Dans les deux premiers cours qu'il prononce en 1951-52, et qui seront publiés sous le titre *Qu'appelle-t-on penser ?*, loin de prendre du recul et de critiquer le national-socialisme, il n'évoque la seconde guerre mondiale que pour les conséquences qu'elle a eues en Allemagne. Il vitupère à nouveau contre la démocratie, et compare la situation de l'Europe des années 1950 à celle des années 1920 où, selon lui, « le monde des représentations n'était plus à la mesure de ce qui montait des profondeurs »... Et l'année suivante, en 1953, il édite son cours de 1935, *l'Introduction à la métaphysique*, où il maintient son éloge de « la vérité interne et de la grandeur » du mouvement national-socialiste.

C'est dans ce contexte extrêmement lourd que Heidegger prononce et publie ses conférences sur la technique : « Le Ge-stell » en 1949 à Brème et « La question de la technique » en 1953 à Munich. A vrai dire, les propos sur la planétarisation de la technique sont sans grande originalité et très largement inspirés, notamment, de l'ouvrage publié en 1946 par Friedrich Georg Jünger (dont Heidegger est proche), *Die Perfektion der Technik*. En outre, il est maintenant possible de prendre conscience du fait que la récusation heideggérienne de la technique est un discours *postérieur* à 1945. Nous le savons en effet par la publication dans la *Gesamtausgabe* du texte non expurgé de ses cours sur Nietzsche : ce que Heidegger dit, par exemple, en juin 1940, du rapport du peuple allemand à la technique et de la « motorisation de la Wehrmacht », ne va nullement dans le sens d'une récusation de la technique, bien au contraire. C'est là un point capital, que je compte développer dans un prochain écrit, et qui suppose une réévaluation complète du rapport de Heidegger à Ernst Jünger, à la lumière de ses textes sur *Le Travailleur* et la domination mondiale de la race allemande, récemment parus dans la GA (*Zu Ernst Jünger*, t.90). Ce que je dirai simplement, pour conclure notre entretien, c'est que sur les questions que pose l'évolution des techniques, les destructions qu'elles entraînent, mais aussi l'évolution de la connaissance à laquelle elles contribuent, notamment en astronomie et en cosmologie – domaines complètement ignorés par Heidegger –, son œuvre ne nous apporte aucune lumière. Elle ne fait en réalité qu'alimenter les discours apocalyptiques qui tiennent trop souvent lieu, aujourd'hui, de réflexion critique.

Béatrice Fortin : Nous ne vivons et ne mourrons plus également, nous ne pensons et ne parlons plus également depuis le triomphe de la folie meurtrière des camps. Il semble indispensable de rappeler que Primo Lévi l'évoquera comme une « folie géométrique ». « La poubelle » des camps, « la loque », dirait de son côté Anne-Lise Stern, cet inédit de la dégradation de l'homme pour un autre homme dans l'espèce humaine a tout d'abord signifié que LA LANGUE soit RESCÉNOGRAPHIÉE. Cette langue a sûrement été l'affront fait premièrement à l'identité de sujet, mais aussi à la scène humaine du monde humain historique et parlant pour des êtres humains. Aussi n'est-ce pas tant la question de ce que la philosophie soit inspirée par le nazisme responsable de « filiations bouchères » (Legende)

et de l'ignominie d'une criminalité inédite que ce qui dans la langue désignant le monde, désignant l'existence neutre en place d'existence subjective qui appuie la concomitance d'une langue et donc d'une scène qui construit la faillite de la pensée de l'humanité de l'homme. Quels seraient alors les signifiants majeurs qui apparaissent dans la philosophie heideggerienne et vous semblent concourir aux conditions, dirait Freud, de la mise en scène non du rêve, mais de cette folie géométriquement organisée ?

Insistons un peu sur le problème du neutre et de la neutralisation. Le neutre, ou plutôt aussi un neutre de l'ontologie que l'on pourrait ressaisir dans un « es gibt, ein Dasein », « die Welt », usw, participe de la dégradation de l'homme en chose existante. La neutralisation par ce neutre qui imprègne littéralement la langue dans les camps, participant ainsi à la destruction identitaire et historique des individus, c'est aussi une sorte d'effroi stupéfié qui saisit la langue VIDÉE de sa référence au psychisme et au corps humains. Il y a le corps du héros, mais aussi son pendant, le corps détenu. Cette langue dont nous sommes encore les héritiers intellectuels démontre une haine de la condition humaine et plus généralement une haine du psychisme au titre de sa singularité subjective. « Ein geistig Toter, un mort psychique, dira Hoche, ist somit auch nicht mehr instand, n'est ainsi plus en mesure, innerlich einen subjektiven Anspruch auf Leben erheben zu können », d'avoir intérieurement une prétention subjective à la vie. » (Die Freigabe der vernichtung lebensunwerten Leben, 1920) La langue de Heidegger en porte-t-elle les empreintes ? Sur quels modes ?

À La modalité "des neutres", par laquelle les trames sémantiques ont évolué dans la langue de la philosophie de Heidegger, s'ajoute une dimension de travestissement de la langue, qui fut comme l'on sait un des appareillages de la néo-réalité mise en scène pour permettre le meurtre de masses. Ce trait de perversion du designatum de la langue nazie, le dictionnaire de « la langue inhumaine » en fait l'écho (Strenbergern, Storz, Süskind, Aus dem Wörterbuch des Un- menschen, Dictionnaire de la langue inhumaine, Ullstein Verlag, 1989). Ce point évoque la substitution des mots au service de la néo-réalité qui devient une scène du meurtre « machinalement huilé » dira Kertész, et dont les exemples les plus connus sont « les douches », « les chiffons » ou « figures » pour les morts. Pensez-vous que l'on retrouve un principe de "re-sémantisation" analogue dans les écrits de Heidegger ? Si oui, en quoi consiste-t-il et quels champs du réel touche-t-il ?

Trois questions donc, qui s'inscrivent dans la logique de la langue "re-sémantisée" par le nazisme et qui articulent la même préoccupation : qu'il ne s'agit pas seulement de l'influence évidente du nazisme sur Heidegger et son mode de pensée philosophique, qu'il s'agit pour l'essentiel de penser aussi l'impact des signifiants qui ont organisé la détérioration d'un pouvoir-se-penser-subjectivement en dehors de cette frange d'une langue qui nous fut léguée depuis une forme de pensée et donc une forme de langue qui ont permis l'impensable.

Emmanuel Faye : Vos questions ouvrent un champ de réflexion important à propos duquel je ne pourrai pour l'instant que suggérer quelques pistes. Avec Heidegger, il y a non seulement neutralisation, mais destruction totale de l'existence individuelle. Lui-même dira, dans une lettre de décembre 1933 à l'ensemble du corps enseignant de l'université de Fribourg, que « l'individu, où qu'il se dresse, ne vaut rien ». Or, cette neutralisation du psychique et cette abolition de l'homme que vous décrivez bien, Heidegger a voulu l'inscrire dans la langue de la philosophie. C'est, dès *Être et temps*, l'effacement progressif du mot « homme ». *Mensch* est remplacé par *Dasein*. A travers ce terme *Dasein*, tout ce qu'il y a de plus usuel dans la langue allemande, il entend imposer, du § 74 de *Être et temps* aux cours des années 1930, la conception d'un *Sein*, d'un « être », qui ne saurait advenir que dans la communauté d'un peuple uni dans son destin historique et sa « mission *völkisch* ». Dans son séminaire inédit de 1933-34, Heidegger ne cachera pas que cette unité s'enracine, pour lui comme pour tous les nazis, dans l'unité du sang et de la race, et dans le lien vivant du peuple à son *Führer*. Il s'agit de lutter pour l'affirmation de soi (*Selbstbehauptung*) en vue de la domination mondiale. Cela implique que l'on soit passé du temps du *moi* au temps du *nous*, du *Ich-Zeit* au *Wir-Zeit*. Ce que Günther Anders disait de la pseudo-concrétude de la « philosophie de l'existence » de Heidegger touche juste : le *Dasein* décrit dans *Être et*

temps ne connaît pas la faim. Comme l'a souligné Mascolo, il ne connaît pas plus l'amour. Tout ce qui lui reste en propre, c'est la mort : pour les jeunes allemands embrigadés sous le nazisme, c'est la mort « la plus haute et la plus dure », celle du sacrifice, de l'*Opfer*, tant célébré par Hitler dans *Mein Kampf* et, pour Heidegger, dans sa célébration de la mort d'Albert Léo Schlageter, érigé en martyr par les nazis ; pour les ennemis qu'il s'agit de débusquer dans le peuple, c'est l'anéantissement total, la *völlige Vernichtung*, à laquelle Heidegger appelle ouvertement dans son cours de l'hiver 1933-34.

Il y a, dans l'œuvre de Heidegger, bien des moments dans sa stratégie d'éradication de la psyché humaine. Dans le séminaire inédit de 1933-34, il préconise une véritable prise de possession de l'âme humaine par la *Führung* hitlérienne. Les mots « liberté » et « décision » ne signifient plus l'usage du libre arbitre, mais l'allégeance totale du peuple à son *Führer*. Tous les mots de la philosophie sont ainsi retournés en leur contraire. Dans les cours sur Nietzsche, sous le nom de « métaphysique », c'est l'identification de la totalité de l'étant à la sur-puissance de l'être qui est ainsi désignée. Quant au mot « subjectivité », il ne désigne plus le *moi*, mais l'affirmation de soi d'une communauté, d'un peuple, d'une race, que Heidegger assume totalement dans ses cours sur Nietzsche tels qu'on peut les lire aujourd'hui dans la *Gesamtausgabe* – sans les falsifications volontaires de l'édition de 1961 –, au point que c'est dans la sélection raciale que Heidegger voit l'accomplissement ultime de la subjectivité ! Les textes les plus insoutenables demeurent les *Conférences de Brème* de 1949 : Heidegger met sur le même plan l'agriculture motorisée et les chambres à gaz, et il remet en question la possibilité même, pour les victimes des camps d'anéantissement, de mourir. Il ne s'agit pas – comme les interprétations révisionnistes ont tenté de le faire croire – de dénoncer les conditions atroces de leur mise à mort, mais d'affirmer que seuls peuvent mourir ceux dont l'essence « aime l'essence de la mort » et qui sont par essence « dans l'abri de l'être ». La discrimination se poursuit et se radicalise au-delà de la mise en œuvre historique de la « Solution finale ». Ce que vous nommez la haine de la condition humaine continue d'habiter Heidegger bien après 1945. La volonté d'anéantissement culmine dans ce que j'ai appelé le négationnisme ontologique.

Michèle Cohen-Halimi : Quand on s'interroge, comme vous le faites, sur la responsabilité de Heidegger-penseur, c'est-à-dire sur la compromission de la philosophie heideggerienne avec le nazisme et que l'on commence son investigation dans *Sein und Zeit* (1927), on s'expose à de nombreuses questions. Bien sûr, il ne s'agit nullement d'innocenter toute pensée avant 1933 ni de considérer que le nazisme a surgi selon un mouvement de génération spontanée... Mais il faut peut-être préciser ce que vous entendez par "principes hitlériens", lorsque de tels principes se retrouvent au fondement de *Sein und Zeit*. Habermas situait "l'idéologisation de la pensée" heideggerienne au tournant de l'année 1929, vous remontez plus haut, mieux, vous ne défendez plus cette thèse d'une "idéologisation" mais celle, littéralement radicale, d'une imprégnation principielle. Il faut alors expliquer deux choses et les expliquer de manière concomitante : comment des philosophes aussi vigilants que K. Löwith et E. Lévinas ont-ils pu continuer d'innocenter *Sein und Zeit*, même après avoir formulé les diagnostics les plus durs sur le philosophe engagé dans le nazisme ?

Emmanuel Faye : Les positions d'Emmanuel Lévinas et de Karl Löwith sont très différentes. Il semble paradoxal de s'autoriser de Lévinas en faveur de Heidegger. Certes, Lévinas n'a jamais caché qu'il éprouvait une sorte de fascination pour *Être et temps*. Mais il faut voir ce qui l'intéresse dans ce livre. *Être et temps* est un livre lourd et opaque, d'une facture toute scolastique qui rappelle souvent les traités de Carl Braig dont Heidegger suivit à Fribourg les cours de théologie scolastique, aussi l'assimilation d'un tel livre ne peut-elle être que lente et difficile. L'étude que lui consacre Lévinas en 1932 reste au seuil de l'ouvrage. Il s'intéresse aux premières descriptions de l'analytique existentielle, mais ne dit mot de la section centrale sur l'historicité, avec la conception du destin authentique ramenée à la communauté du peuple (§74) et la fascination heideggerienne pour l'enracinement et le sol, la *Bodenständigkeit*, bien manifeste dans la compilation de citations du Comte Yorck qui constitue le dernier paragraphe sur l'historicité (§77). En outre, la pensée de l'autre et de

l'infini développée par Lévinas constitue une protestation éthique contre le primat heideggérien de l'ontologie.

Lorsque Lévinas a compris ce que représentait réellement Heidegger, il a composé quelques-unes des pages les plus dures jamais écrites sur lui. Voyez ce qu'il dit en 1957, dans *La philosophie et l'idée de l'Infini* : Heidegger est présenté comme « l'aboutissement d'une longue tradition de fierté, d'héroïsme, de domination, de cruauté ». Il « maintient un régime de puissance plus inhumain que le machinisme », une « adoration féodale des hommes asservis pour les maîtres et seigneurs qui les commandent », sur laquelle repose, selon Lévinas, le national-socialisme. C'est une « maternité de la terre » qui détermine la « tyrannie politique » et la « guerre ». Sur le fond, ce diagnostic critique est loin d'innocenter *Être et temps*, car la doctrine heideggérienne de l'enracinement est déjà dans ce livre. Et les pages que Lévinas a consacrées à « Heidegger et aux heideggériens » dans « Heidegger, Gagarine et nous » sont parmi les plus lucides qui ont été publiées dans les années 1960 sur Heidegger : leur auteur met à jour la « cruauté » de « la scission de l'humanité en autochtones et en étrangers » auquel conduit le mythe heideggérien de la nature et de l'être. La position critique de Karl Löwith est bien plus sévère encore, peut-être parce qu'il connaissait de longue date Heidegger et avait mieux pénétré la doctrine de *Être et temps*. Löwith n'innocente nullement cet ouvrage. Dans son texte de 1940 (*Ma vie en Allemagne...*) comme dans son article paru dans *Les Temps modernes* sur « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger » (1946), il affirme que c'est la conception de l'existence historique développée dans *Être et temps* qui a conduit Heidegger à s'engager pour le mouvement de Hitler. C'est d'ailleurs ce que Heidegger lui-même affirme à Rome en 1936, en réponse à une question de Löwith. Ce dernier en tire la conséquence logique lorsqu'il déclare, justement à propos de *Être et temps*, que « c'est l'application politico-pratique, dans l'engagement effectif en faveur d'une décision déterminée, qui justifie ou condamne en vérité la théorie philosophique qui lui sert de fondement » (« Les implications politiques... », p.344). Bref, Löwith estime qu'il est légitime de condamner *Être et temps* à la lumière de l'engagement politique de Heidegger dans le nazisme, rendu manifeste en 1933. La lucidité critique de Löwith m'est apparue si remarquable, que c'est précisément de sa correspondance avec Heidegger de 1920 et de son diagnostic sur le radicalisme et le décisionnisme de l'auteur d'*Être et temps* que je suis parti (voyez le début du chapitre 1, p.19-21). Par ailleurs, je montre que la compréhension de *Être et temps* suppose une mise en contexte que personne n'a jamais ébauchée en France, et qui passe par l'étude des corrélations entre Heidegger, Becker, Clauß et Rothacker. Il faut par exemple rappeler que la matrice d'*Être et temps* est le compte-rendu, demeuré inédit, de la correspondance entre Dilthey et le Comte Yorck, publiée en 1923 dans une collection dirigée par Erich Rothacker. Le compte-rendu était en outre destiné à une revue que Rothacker venait de créer. C'est de Yorck que Heidegger tient sa conception de l'historicité et de l'enracinement dans un sol (*Bodenständigkeit*) dont Yorck ne cache pas la connotation antisémite. A cet égard, les conférences prononcées en 1925 et intitulées *Le combat actuel pour une vision du monde historique* constituent un jalon essentiel. Ces conférences sont récemment parues dans une bonne traduction de Jean-Claude Gens. Malheureusement, leur enjeu n'apparaît guère dans la présentation de l'éditeur : rien n'est dit sur la pensée du Comte Yorck ni sur les relations entre Heidegger et Rothacker. Le titre des conférences n'est même pas repris sur la couverture et la publication, dans le même volume, de la correspondance Husserl-Dilthey masque les vrais enjeux. C'est la correspondance Dilthey-Yorck qu'il eût fallu éditer, ou du moins analyser simultanément.

J'ai donc lié dans mon livre l'étude de ces conférences à celle de *Être et temps*. Je ne pars donc pas de l'année 1927 : j'ai souhaité que le lecteur ne considère plus ce livre comme une sorte de monument philosophique à part, mais comme un moment dans l'affirmation de l'« historicité » de l'existence, qui va conduire Heidegger à l'engagement ouvertement pro-hitlérien des années 1933 et suivantes. Dans *Être et temps*, il affirme que l'existence authentique n'advient que dans la communauté de destin d'un peuple qui se choisit ses héros. On est très proche des notions de communauté de destin et de communauté du peuple (*Schicksalgemeinschaft* et *Volksgemeinschaft*) qui sont au fondement du nazisme.

Dans ce livre écrit et publié en vue d'obtenir la chaire de Husserl à Fribourg, Heidegger ne peut pas en dire plus, mais ce qu'il dit est déjà beaucoup.

Je ne pense donc pas qu'il y ait un tournant en 1929. C'est une légende venue de Pöggeler et malheureusement reprise par Habermas, sans d'ailleurs qu'il l'étaye par une analyse précise. Certes, Heidegger se dévoile davantage dans le cours de 1929-1930 sur *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (notamment au fameux § 38 où il dénonce « l'errance politique » de la République de Weimar) et dans la controverse de Davos avec Cassirer. En même temps, il continue de dissimuler ce qui constitue à ses yeux l'essentiel : sa lettre du 2 octobre 1929 au conseiller Schwoerer montre que son antisémitisme radical, sa lutte contre ce qu'il n'hésite pas à nommer « l'enjuivement croissant » de la vie spirituelle allemande, « au sens étroit comme au sens large », restent pour une grande part cachées. Heidegger se comporte comme les membres de certains « cercles *völkisch* » : je pense par exemple au *Bund* des Artamanen, tant loué par Jünger – et d'où seront issus Himmler et Darré – qui, sous couvert d'anoblissement par le travail et de retour à la terre, dissimule un antisémitisme meurtrier.

Quoi qu'il en soit, aujourd'hui où nous disposons des cours *völkisch* des années 1933-34, nous ne pouvons plus ignorer l'interprétation que Heidegger donne lui-même de *Être et temps* à ses étudiants. On le voit par exemple présenter en 1934 le souci – terme le plus central de *Être et temps* – comme « la condition de possibilité pour que l'homme puisse être d'une essence *politique* » (GA 36/37, 218), tout cela dans un cours où il parle de « conduire à la domination les possibilités fondamentales de l'essence de la race originellement germanique » (*ibid.*, p.89). Heidegger affirme à cette date – un an après la venue au pouvoir du mouvement national-socialiste – que « nous-même », c'est-à-dire le peuple allemand réuni sous la *Führung* hitlérienne, nous tenons « dans une *décision encore plus grande* » que celle qui avait été à l'origine de la philosophie grecque ! Cette décision, précise-t-il, « a été portée à l'expression dans mon livre *Être et temps* ». Il s'agit, ajoute-t-il, « d'une *croissance* qui doit se manifester à travers l'histoire » et concerne « l'histoire spirituelle de notre peuple » (*ibid.*, p.255).

Au fondement de l'œuvre de Heidegger, ce n'est donc pas une pensée philosophique, mais la croyance *völkisch* en la supériorité ontologique d'un peuple et d'une souche que l'on trouve. A vrai dire, une lecture attentive des paragraphes de *Être et temps* sur la mort et sur l'historicité, avec leur éloge du sacrifice, du choix des héros et du destin authentique du *Dasein* dans la communauté du peuple, montre que cette croyance était déjà à l'œuvre en 1927.

M. C.-H. : Deuxième question "concomitante", il semble nécessaire de préciser la définition singulière et novatrice que vous donnez du nazisme comme "Bewegung", c'est-à-dire comme "mouvement" plutôt que comme idéologie afin de mieux comprendre la "radicalité" de votre diagnostic relatif à Sein und Zeit. Pourriez-vous développer cette idée ?

Ce développement me paraît indispensable pour lever certains malentendus.

E. F. : Cette définition, en réalité, n'est pas neuve : c'est la façon dont les nazis se désignent eux-mêmes, et Heidegger ne déroge pas à l'usage. Toute la signification du nazisme ne saurait donc se réfléchir dans la superstructure d'une « idéologie », même s'il est incontestable que l'on trouve dans l'hitlérisme un petit nombre d'invariants – à commencer par l'antisémitisme – que l'on peut à la rigueur assimiler à une sorte de noyau idéologique. En effet, le nazisme est une entreprise d'extermination dont le principe et la fin doivent rester *cachés* : voyez le secret qui entoure la mise en œuvre de la « Solution finale ». C'est dans le même esprit qu'il faut comprendre les propos de Heidegger sur le secret, l'occulte et le dévoilé, ou sur ce qui, dans les années 1920, « montait des profondeurs ». La capacité d'euphémisation du « mouvement » est considérable. Voyez les discours de paix du *Führer*, au moment où il ne songe qu'au réarmement massif de l'Allemagne. Et après 1945, comme Heidegger l'exprime dans une lettre inédite à Jünger où il commente un aphorisme de Rivarol, le « mouvement » se continue dans le « repos » : la fausse sérénité de la

Gelassenheit, l'apaisement dans l'attente d'un nouveau dieu, ne sont pas moins redoutables pour l'avenir que les discours les plus agressifs de l'année 1933.

M. C.-H. : Dans la dernière séquence de la Dialectique négative intitulée "Méditations sur la métaphysique", et tout particulièrement dans le passage suivant : " Que cela ait pu arriver au sein même de toute cette tradition de philosophie d'art et de sciences éclairées ne veut pas seulement dire que la tradition, l'esprit, ne fut pas capable de toucher les hommes et de les transformer. Dans ces sections elles-mêmes, dans leur prétention emphatique à l'autarcie, réside la non vérité. Toute culture consécutive à Auschwitz, y compris sa critique urgente, n'est qu'un tas d'ordures. En se restaurant après ce qui s'est passé sans résistance dans son paysage, elle est totalement devenue cette idéologie qu'elle était en puissance depuis qu'en opposition à l'existence matérielle, elle se permit de lui conférer la lumière dont la séparation de l'esprit et du travail corporel la priva. Qui plaide pour le maintien d'une culture radicalement coupable et minable se transforme en collaborateur, alors que celui qui se refuse à la culture contribue immédiatement à la barbarie que la culture se révéla être. Pas même le silence ne sort de ce cercle ; il ne fait, se servant de l'état de la vérité objective, que rationaliser sa propre incapacité subjective, rabaissant ainsi de nouveau cette vérité au mensonge.", Adorno nous livre à une aporie désespérée et à la nécessité urgente d'en sortir. Comment situez-vous l'analyse de votre livre par rapport à ce double geste adornien ?

E. F. : Je ne prends pas ce texte comme un appel à renoncer au travail critique de la pensée, bien au contraire. Adorno lui-même, dans le *Jargon de l'authenticité* comme dans la *Dialectique négative*, s'est livré à la critique la plus incisive et la plus perspicace jamais écrite sur Heidegger. Cela dit, on ne peut pas traverser le nazisme sans connaître le désespoir sans limites. C'est cela que semble exprimer Adorno. Mais je ne pense pas qu'il nous faille pour autant, comme ce fut par exemple le cas avec Derrida, céder au piège heideggérien et imputer à la philosophie elle-même, ou à la « métaphysique occidentale » telle que Heidegger l'a réinterprétée, la responsabilité des dérives totalitaires du XX^e siècle. Elles résultent au contraire d'un dévoiement de la philosophie et d'une destruction de la pensée et du sens humain dont l'exemple le plus extrême reste précisément celui de Heidegger.