

Gérard Bensussan

« Les deux, mon capitaine »

Heidegger nazi, Heidegger philosophe et vice-versa ¹

Pour cadrer mon propos sur le nazisme de Heidegger, je voudrais partir d'une proposition générale –mais cruciale à mon sens– qui concerne le rapport qu'entretiennent la philosophie et la vie, comme on dit, non pas de ce rapport « en soi », mais *pour le philosophe*, pour *tel ou tel* philosophe, dans sa vie et dans sa philosophie, dans l'impossible pensée jusqu'au bout de ce qu'il fait et l'impossible faire ce qu'il pense jusqu'au bout (Kierkegaard).

Cette tension entre vivre *ordinairement* et philosopher, entre faire et penser *extra-ordinairement*, doit être prise très au sérieux, au-delà des lâchetés conjoncturelles, des démissions contingentes et des veuleries personnelles. Il faut y voir quelque chose avec quoi la philosophie et les philosophes n'ont pas fini de (se) débattre, avec quoi ils n'en finiront sans doute jamais. Pourquoi ? D'abord, parce qu'*il n'y a de pensée* digne de ce nom *que d'un extraordinaire*. Il faut faire l'effort de se remémorer à quel point l'Idée platonicienne, l'ego cogito cartésien, la monade leibnizienne, le Savoir absolu hégélien, la mienneté heideggérienne, l'éthique lévinassienne (liste non exhaustive) se sont constitués comme des points d'impossible par où la philosophie s'est arrachée à elle-même. En ce qu'elle peut avoir de plus intense et de plus créatif, la philosophie est toujours disruptive. Elle consiste à faire de ces points d'impossible des possibilités de pensée, puis à les imposer à la pensée comme des impossibles à contourner. C'est dans la poussée aux extrêmes ou aux limites qu'une position philosophique s'avère et se tient –et guère dans l'équilibre d'un milieu, fût-il juste ou ajusté à son concept. S'il ne peut y avoir à cet égard d'in-nocence de la pensée, c'est bel et bien au sens d'une nuisance infligée à la simple circulation de la signification, commune et doxique bien sûr, mais au moins autant, et même davantage, philosophante et autospécialisée. C'est un premier point qu'on ne doit pas négliger. La question qui s'en suit, mais qui est

¹ Ce texte, inédit en français, a été publié en allemand sous le titre « Beides, Herr General. Heidegger, der Nazi, Heidegger, der Philosoph und umgekehrt » in *Politische Unschuld ? In Sachen Martin Heidegger* (dir. B.H.F. Taureck), Fink Verlag, München, 2008

distincte, c'est celle du rapport, de l'inégalité, de la discordance entre cette « nuisance » et l'innocence, plus ou moins coupable, du comportement quotidien, la responsabilité qui s'y investit. En d'autres termes, il me paraît douteux de ne point partir de cette double inconstance du philosophe, de ne pas la prendre pleinement en vue, et de procéder au contraire depuis l'idéalité normative d'une uniformité entre pensée et conduite, « création de concepts » et idéologie, philosophie en sa substantialité et quotidienneté en son effectivité, entre dire et faire. La constante tentation de l'inconstance philosophique aura été depuis toujours, entre Syracuse² et Fribourg, de vouloir régler, harmoniser, égaliser, *transitiver* le rapport entre philosopher et agir.

C'est cela qu'entreprend Heidegger en 1933. Il me paraît d'ailleurs difficile, comme font certains, tout à la fois de lui imputer l'écart entre le splendide isolement de sa pensée et l'inanité de son exercice pratique et ne pas lui faire « mérite » d'avoir cru pouvoir combler cet écart, dans la conjoncture certes particulière de la *Machtergreifung*. A mes yeux, le désastre est là, justement. Et, au-delà encore du désastre, s'agissant de Heidegger, l'ignominie. S'aventurer à *traduire* en politique quelque chose comme l'analytique du *Dasein* (mais on pourrait aussi bien le dire, toutes choses égales, de l'éthique lévinassienne ou la déconstruction derridienne, par exemple) était, au mieux, voué à l'échec, au pire, comme ce fut le cas, à l'errement criminel. Mais il faut bien voir qu'au fond, en 1933, Heidegger entend en finir avec la discordance du penser et de l'agir, il veut se mettre en conformité avec lui-même, il « s'engage » afin de liquider une tension dont j'ai indiqué à quel point elle *signifie* la philosophie elle-même –d'où le sentiment de légitimité morale qu'il y a

² Cette lettre VII concerne essentiellement la déception philosophico-politique de Platon à l'égard de l'expérience faite en Sicile. Platon, pendant son troisième et dernier voyage en Sicile, en 361, avait tenté, grâce à la force armée de Dion, de réaliser un coup d'Etat pour prendre le pouvoir de la ville afin de réaliser son « Etat politique ». Platon n'avait pas pu réaliser son projet avec Dionysos le vieux (roi de Syracuse, avec qui il s'était entretenu et disputé pendant le premier voyage), ni avec son fils Dionysos le jeune (qui, devenu roi, s'était montré plus libéral et était devenu ami de Platon pendant son deuxième voyage, mais avait enfin fini par l'emprisonner). Platon décide enfin de s'associer à son ami Dion pour faire ce coup d'état militaire contre Dionysos. L'action militaire réussit provisoirement, mais le jour même, Dion est assassiné : Dionysos reprend le pouvoir et Platon décide de rentrer définitivement à Athènes. Où il écrit cette lettre pour ses amis siciliens qui avaient cru en son projet, et naturellement contre Dionysos, désormais « roi-tyran » de Syracuse. La lettre est écrite dans un style « nostalgique » : Platon y parle en général des limites de l'enseignement philosophique et de sa transmission, et justifie son renoncement à la cause politique. « Dans ma jeunesse, [...] je me promis [...] de me jeter dans les affaires publiques », dit-il par exemple, en prenant bien les distances du moment de l'action (maintenant il n'y croit plus). Ensuite, quand il vit « le spectacle de ce profond et universel désordre », il se senti « saisi de vertige » et comprit que seule la philosophie pouvait « tracer les limites du juste et de l'injuste ». Mais en dépit de cette explication, on entend bien de la première à la dernière ligne de la lettre sa profonde déception concernant son voyage à Syracuse et que l'expérience faite continue à le bruler.

attaché au-delà du supportable. Or la catastrophe est toujours imminente, à des degrés divers, dès lors que n'est pas sérieusement compris à quel point la pensée est toujours démesurée, qu'il n'y a pas de « réel » qui lui soit adéquatement mesurable, bien qu'en même temps, et d'un même élan, elle ait constamment à se confronter et à se mesurer audit « réel », mais au sens d'un combat kafkaïen avec le monde, c'est-à-dire sans prétendre l'égaliser ou le traiter comme son même, sans vouloir lui imposer sa démesure propre, en le laissant au contraire à lui-même et à ce qu'il a d'intraitable dans sa mondanité. Il y a sous cet aspect un péril toujours latent à enjoindre au philosophe de se mettre en conformité avec soi, ce qui revient le plus souvent pour lui à conformer le monde réel à sa pensée –alors que l'endurance de celle-ci est bien plutôt aux prises avec ce qu'elle ne peut conformer, avec ce qui lui échappe. Sans doute faut-il maintenir à l'endroit du philosophe quelque chose de cette adresse et de cette exigence, sans doute y a-t-il un autre danger à y renoncer purement et simplement, mais sous la condition expresse de bien poser qu'en tout état de cause *rien n'y fera*, et que, quoi qu'on fasse, la pensée se tiendra dans cet écartement, et dans cet écartèlement d'avec soi. Ou alors, il n'y a plus de pensée.

Depuis cette considération liminaire, capitale, comment considérer la faute, ou le crime, en tout cas la crapuleuse erreur de Heidegger ?

Ce n'est certainement pas –et je suis ici en désaccord profond avec certains de mes amis– d'avoir élaboré une « philosophie nazie ». Cette proposition, je ne peux m'y étendre ici, n'a guère de sens en elle-même. Elle procède, me semble-t-il, d'un postulat louable mais fallacieux : Heidegger a été durablement nazi, *donc* il ne peut pas être un grand philosophe (*ô combien c'eût été merveilleux*, comme dit Maïmonide à propos de la très souhaitable et très impossible possibilité pour la philosophie de démontrer la création du monde !). Postulat que d'autres s'empressent d'inverser pour le retourner contre lui-même : Heidegger a été un grand philosophe, *donc* il ne peut pas avoir été véritablement nazi. En sa circulation à double-sens, cette causalité quasi-diabolique est extrêmement défectueuse. Heidegger fut bel et bien « les deux, mon général », comme on dit en français, sans aucun *donc*, *et* nazi *et* philosophe, et les deux *pleinement* ! Voilà où se tient le difficile à penser, le point douloureux, l'énigme névralgique. J'ajoute qu'une philosophie n'est pas une succession d'énoncés auscultables séparément, mais une position capable d'interrompre ou de détourner l'ensemble des positions jusque là

tenues par d'autres philosophies –à quoi correspond sans nul doute le chemin de pensée de Heidegger.

1) L'impardonnable de notre philosophe, c'est d'avoir estimé, cru et voulu expérimenter que le nazisme pouvait accueillir une philosophie, et que le philosophe pouvait lui-même se faire le *Führer* du *Führer*, l'éducateur et le conducteur d'une politique de la philosophie dont le nazisme aurait autorisé l'autoexplicitation et même qu'il la portait destinalement. Il aura ainsi ensauvagé son analytique et ses existentiels, son ontologie fondamentale et ses aurores grecques. C'est sous ce considérant générique -avoir engagé par son engagement nazi la traduction d'une philosophie en politique, n'avoir pas su ou voulu se tenir, dans la pensée comme dans l'agir, sur le chemin escarpé d'une intransitivité, d'une impossibilité, d'une césure- que je voudrais très rapidement examiner quelques philosophèmes-biographèmes heideggériens.

Heidegger fut donc un nazi ordinaire, l'*Ordinarius* dont parle Bourdieu. La névralgie qu'il suscite, dans l'oscillation dont je parlais plus haut, nous vient de l'ordinaire d'une position politique réglée par l'adhésion au NSDAP, par contraste avec l'extraordinaire à partir de quoi seul on a chance de philosopher. Entre l'ordinaire et l'extraordinaire, qui sont tout autre chose que leurs masques, l'*eigentlich* et l'*uneigentlich*, il n'y eut place que pour une politisation sauvage et catastrophique de l'analytique existentielle, une funeste héroïsation du *Dasein* et de son choix, telles qu'on les lit dans le discours de rectorat et les appels de 1933. Heidegger conforme alors sa pensée, le souci, l'angoisse, le néant, en les rectifiant par l'héroïsme, en les traduisant dans une langue pseudo-politique. S'il faut inlassablement rappeler cette misère heideggérienne –qui a à voir avec la *deutsche Misere* même si elle ne s'y réduit pas–, il ne faut pas céder à la facilité d'un mouvement rétrograde de la vérité. On ne peut pas, on ne peut définitivement pas tirer de *Sein und Zeit* une politique nazie, pas davantage qu'une politique tout court –par où une critique de Heidegger, entièrement articulée autour du couple *Eigentlichkeit / Uneigentlichkeit*, peut d'ailleurs trouver à s'affermir. En tout état de cause, déterminer ce à quoi se résout la résolution, chaque fois, factivement, « cela l'analytique existentielle ne le peut pas, elle ne peut pas lui donner lieu (*erörtern*) » (§ 74). Ce qu'elle ne « peut pas », le nazisme de Heidegger le lui fera *pouvoir* en transposant de façon aberrante l'idéal d'« authenticité » sur une entité chargée de l'historiciser, le peuple. « L'exigence

originelle de tout *Dasein* est de conserver et de sauver son essence propre », ajoute Heidegger. Mais ce qui a un sens précis, éventuellement contestable mais précis, pour le *Dasein* à chaque fois singulier, est *transposé* au *Volk*, transitivé ou traduit, sans élucidation ni préalable, vers une autre langue, couramment parlée, en laquelle le nazisme finit par répondre idiomatiquement à « l'exigence originelle de l'être-là ». Un douteux pathos de l'authenticité et de la finitude se lit sûrement dans *Sein und Zeit* relativement à l'esseulement du *Dasein* –et on peut en penser ce qu'on veut. Mais quand il s'agit du peuple, comme au § 74, on a à faire à une unité mystérieuse, une communauté solitaire et résolue dont on peine à saisir la détermination philosophique ou ontologique. Voilà pourquoi il n'y a pas, sur ces points, de pensée de Heidegger, laquelle aurait pu, si elle avait eu « lieu », s'efforcer d'articuler l'ontologie fondamentale avec la question politique. Ici, Heidegger « *denkt nicht* ». On assiste, au lieu exact de cet impensé, à un dévoiement ou un déviement ordinaires vers une pure (*eigentliche?*) pratique « résolue » de la politique –résolution dont on a maintes fois souligné le caractère ontiquement vide.

2) C'est encore sous ce même considérant, accablant pour Heidegger lorsqu'on y pense sérieusement, qu'il faut entendre le fameux mot de 1935 sur « la grandeur et la vérité intérieure du mouvement national-socialiste ». Si on laisse résonner le *innere* dans ses accents propres, on voit bien ce dont il voudrait se démarquer : l'extériorisation ontique, c'est-à-dire la politique à proprement parler. La grandeur et la vérité ontologiques de l'intérieur du mouvement, c'est son authenticité, son *Offenheit* sans *Öffentlichkeit*, je dirais presque son être. Il y a là une sorte de prédication adressée au « mouvement » au nom de son « authenticité » même. L'être du national-socialisme est « grand » et « vrai », son étantité se manifestant par ailleurs comme calamiteuse –tel est l'argument central du sermon. Mais on pourrait rappeler Heidegger à sa propre leçon. Si l'être est au-delà de l'étant, si l'être ne peut jamais être lui-même étant, il en est cependant solidaire. Et s'il n'y a pas d'étants sans être, il n'y a pas d'être sans les étants qui le manifestent et le dissimulent à la fois en reprenant l'être auquel ils participent. Au fond, cette « vérité » et cette « grandeur » du nazisme, en tant qu'elles sont « internes », représentent, dans l'ordre d'une plate vulgate platonicienne, un idéal dont l'extériorisation ne parvient jamais à atteindre la hauteur. Le national-socialisme n'est pas ontiquement ce qu'il est en sa vérité et grandeur ontologiques –c'est à cet argument, philosophiquement pauvre, que se réduit la formule de 1935. Elle est reprise sans changement, comme

on sait, dans l'édition de 1953 de l'*Introduction à la métaphysique*. Son maintien effronté peut être entendu selon une intention ou une signification *pro domo* : ce n'est pas le philosophe Heidegger qui se serait trompé sur le fond, ce qui obligerait pour le moins à une explication, à un « règlement de comptes avec sa conscience d'autrefois », non, c'est le nazisme réel, le « mouvement », qui n'a pas su se porter et se tenir à l'élévation où l'exhaussait son investissement par Heidegger philosophe ! En son être, il signifiait l'achèvement de la métaphysique en son essence même, il avait à le signifier ontologiquement. En sa piètre existence étante, il n'a pas été à sa propre hauteur historique. On voit bien l'effet philosophiquement ruineux de la traduction politique de la différence ontologique. Un dispositif dont la fécondité est remarquable, selon moi, dans l'analytique existentielle comme herméneutique du *Dasein* et investigation facticielle d'un soi à chaque fois sien, produit de désastreux effets de pensée lorsqu'il est mis en transit vers le *Volk*, sans que soient pensés, même difficilement, ce transfert et cette retraduction.

3) C'est ce même principe (« c'est la faute à l'étant ! »), spécifié cette fois dans son déploiement destinal d'« essence » -« essence » qui, pour le *Dasein*, dans *Sein und Zeit*, n'est rien d'autre que son existence, rappelons-le- qu'on retrouve à l'œuvre dans un autre énoncé « fameux », celui qu'on peut lire dans *Einblick in das was ist*, l'une des quatre conférences de Brême de 1949. L'agriculture motorisée, les blocus, la bombe H seraient « quant à leur essence » « la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'extermination ». La proposition tient sa complexité, ou sa perversité, du choc moral qu'elle inflige à son lecteur (« la même chose ») en même temps qu'elle lui adresse une question, celle de « l'essence » (de l'Occident, de la métaphysique, de la raison...). S'agissant de la question elle-même, la détermination d'une « essence », elle est loin d'être inconsistante. En ses contenus effectifs, elle est même reprise par un Lacoue-Labarthe ou un Jean-Claude Milner, peu suspects à cet égard l'un et l'autre, pour des raisons très différentes, de sympathies politiques douteuses. Le premier voit dans la Shoah ce par où, très précisément, le nihilisme ou l'essence nihiliste de la métaphysique occidentale, c'est-à-dire de *notre* histoire, viennent à se manifester sans plus jamais cesser, depuis cet événement inouï, de se révéler, irréductiblement, interminablement. Milner voit dans la figure même de la « solution finale » des questions la structure par où l'Europe a déployé ses « penchants » indissociablement raisonnables et « criminels » jusqu'à l'accomplissement de l'extermination des Juifs.

Je ne m'attarde pas sur ces hypothèses pour elles-mêmes. Mais on voit bien qu'elles doivent à Heidegger. Si le destin de l'Occident s'atteste dans la domination planétaire de la technique et des figures arraisonantes de l'application de la science, de la motorisation, de la fabrication industrielle, il convient d'en déterminer « l'essence », soit le nihilisme métaphysique. L'hypothèse heideggérienne ne manque pas de force, quoi qu'on en pense. Elle ouvre en tout cas une position bien plus large qu'elle-même qui se contredistingue de toute explicitation ou interprétation « rationaliste » du national-socialisme et de la Shoah, d'Eric Weil à Habermas. Celle-ci, en gros, détermine le national-socialisme par son inscription dans une tradition allemande d'hostilité à la raison, de Luther à Nietzsche, « de Schelling à Hitler », comme écrivait Lukacs. Or, on peut très bien considérer le nazisme tout autrement que comme un irrationalisme destructif ou un simple essentialisme archaïque. On peut au contraire y déceler l'effectuation historique d'un certain type de rationalité, une « utopie technique » (Lacoue-Labarthe) ou encore l'exercice achevé d'un rationalisme politique qui considère l'Etat comme le lieu et l'agent organiques de « solutions » (Milner).

Mais il y a toutefois entre ces analyses méta- ou post-heideggériennes et le propos de la conférence de Brême *une différence* d'autant plus remarquable qu'elle se détache et s'enlève sur un fond commun. Une fois le nihilisme attesté comme l'essence de la technique planétaire révélée dans l'histoire de la métaphysique, Heidegger ne fait qu'en énumérer les manifestations polymorphes, multiples et « essentiellement » indifférentes, dont, parmi d'autres, la « fabrication de cadavres » dans les camps d'extermination. La Shoah, à cet égard, ne détient qu'une fonction illustrative, là où, pour Lacoue-Labarthe, pour Milner, pour d'autres encore, elle vaut exemplairement, à titre de paradigme affecté au lieu même de « l'essence ». Cette exemplarité, discutable ou indiscutable, comme on voudra, emporte en tout état de cause la position d'une *différence*, interne à l'essence ou l'excédant jusqu'à l'invalider. L'énumération heideggérienne de 1949 associe en revanche sous une implacable neutralité axiologique les différentes manifestations de l'essence en tant que celle-ci détermine foncièrement celles-là. Ses effets s'étagent en deux niveaux. D'abord, embrasser sous « la même chose » les chambres à gaz et les moissonneuses-batteuses porte une violence, *unheimlich*, inquiétante, terrible et insupportable –dont on pourrait montrer d'ailleurs qu'elle est celle de « l'essence », c'est-à-dire du logos et de la raison, autant que celle contenue dans le propos de 1949 pris en lui-même. Les défenseurs du maître

de Todtnauberg ont tôt fait d'expliquer, à bon droit, que la mêmété ne s'entend que depuis *l'essence* de la technique, ce qui est tout autre chose que la technique elle-même. Par où se retrouve cependant la vulgate dont je parlais plus haut, la vulgate des philosophes à laquelle Heidegger ne déroge point en ces propos ³. En raison de la hiérarchie qu'elle emporte, la détermination d'essence entrave toute approche de la singularité irréductible, toute pensée de la stricte différentialité et en fin de compte toute prise en charge politique concrète des questions, à quoi se substitue la procédure ou la disposition de transitivation politique de « l'essence » vers « la chose », indiquée plus avant. Cette transitivation « essentialisante » se retrouve par exemple à propos du *Volk*, lequel, à l'instar du monde –qui n'est pas un ensemble de choses, mais une dimension de signification où se tient en sa vie même le *Dasein*– ne doit pas être confondu avec une masse d'individus puisqu'il désigne, « quant à son essence » pourrait-on dire, une modalité de l'être comme être-ensemble. De même encore, *das Deutsche* ne doit pas être entendu comme une détermination nationale. D'autres exemples pourraient être encore ajoutés. De proche en proche, c'est à chaque fois le politique et la politique dans son entièreté qui se trouvent rapportés et réduits à leur médiocrité étante, à leur rang ontique subalterne. Et cette conséquence, je l'ai dit, est emportée par la structure ontico-ontologique, non pas en elle-même, existentiellement, mais aussitôt qu'elle est déportée ou retraduite hors d'elle-même. C'est là que le problème se fait jour, c'est là que la difficulté se lève. Comme en un combat douteux, s'entremêlent l'impossibilité de rapporter strictement l'engagement de Heidegger à sa pensée, et la sustentation, par cette impossibilité même, du nazisme ensauvagé qui envahit le lieu impensé du transfert des existentiels vers les catégories de la politique. *L'usage extra-philosophique de la différence ontologique* révèle alors sa perversité. Transportée sur le terrain politique, en particulier, la différence ontologique obture toute possibilité d'une ontologie (politique) de la différence.

4) Reste enfin un dernier mot à dire sur le plus lourd, le silence d'après 1945, plus insupportable encore que l'engagement rectoral car quelque chose du rapport à

³ De cette vulgate, Rosenzweig a esquissé les contours avec un tranchant qu'on retrouve d'ailleurs dans certains passages de *Sein und Zeit* consacrés à l'ontologie traditionnelle : « Alle Philosophie frug nach dem « Wesen ». Es ist diese Frage, mit der sie sich vom unphilosophischen Denken des gesunden Menschenverstands scheidet. Der nämlich fragt nicht, was ein Ding « eigentlich » sei. Es genügt ihm, zu wissen, dass ein Stuhl ein Stuhl ist ; er fragt nicht, ob er etwa eigentlich ganz etwas anderes wäre. Eben dies fragt Philosophie, wenn sie nach dem Wesen fragt. Die Welt darf beileibe nicht Welt sein, Gott beileibe nicht Gott, der Mensch beileibe kein Mensch, sondern alle müssen "eigentlich" etwas ganz andres sein. Wären sie nichts andres, sondern wirklich nur, was sie sind, so wäre ja – behüte und bewahre! – am Ende die Philosophie überflüssig! » (Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften*, Bd. 3, M. Nijhoff, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1984, S. 143).

Heidegger, à sa pensée, ne s'en remettra jamais. Comme on sait, « das kommende Wort » qu'attendit Celan après la rencontre de 1967 ne vint pas –quand bien même l'auteur de *Sein und Zeit* crut quant à lui, en un stupéfiant mélange de ruse et de naïveté, l'avoir délivré dans son entretien au *Spiegel* de 1966 qui devait paraître au lendemain de sa mort. Ce mot qui n'est jamais venu pouvait pourtant paraître un mot attendable –et Celan a revu le philosophe après la non-advenue du mot, en 1968, en 1970. Pour des raisons morales évidentes, pour des raisons politiques massives, pour des raisons philosophiques aussi. Après la *Kehre* en effet, pour dire les choses très vite, la pensée que la métaphysique comme science de l'étant en sa totalité a à se surmonter dans une pensée de l'être vire et fait place à une pensée de l'événement originaire qui rendrait l'être seulement pensable. Ce tournement de la violence herméneutique de la *Destruktion*, en quelque sorte, vers un laisser-être destinal de l'être s'accompagne de déplacements considérables, de l'activisme vide à la passivité sereine, de l'être-jeté plus ou moins héroïque à un destin auquel est restitué à son statut d'événement pur, du souci à l'accueil, de la décision à la parole et au langage – dont Celan admirait la méditation heideggérienne. Cet exhaussement de l'étant vers un surcroît d'être aurait pu, comme l'espérait le poète, s'accompagner d'un retour sur l'engagement de 1933 et d'une ressaisie de la question dans la problématique même de l'attente et de l'ouverture. La parole à venir ne vint pas –et ce qu'on peut lire dans l'entretien du *Spiegel* ne saurait en tenir lieu, en aucune façon. Jusqu'au bout, l'ignominie s'est tenue, dans le retrait, dans l'attente, dans l'arrachement temporel fini, c'est-à-dire là même où très précisément elle pouvait, elle aurait pu se lever sinon s'absoudre. Mais à quoi bon dire la chose dans les modes de l'hypothétique et du conditionnel, sinon peut-être pour revenir à notre point de départ et à la suggestion qu'il propose : Heidegger penseur considérable, Heidegger pourtant impénitent ; Heidegger nazi, Heidegger pourtant philosophe majeur ?

On n'a pas affaire là à un indécidable, mais à une double décision. On n'est pas devant une perplexité, confuse et embarrassée, mais devant une intolérable évidence, un mal, une névralgie sans remède. Lesquels commandent de refuser toutes les facilités, la facilité de la *réduction* d'une philosophie au nazisme de son auteur, d'une pensée à la simple *auctoritas* de qui la pense, fût-elle autorité de l'infâmie ; et la facilité de l'*indemnisation* d'une pensée, fût-elle grandiose, exemptée de son legs d'irresponsabilité. Heidegger ne fut point le résistant au nazisme que d'aucuns nous

présentent, est-il seulement besoin de le rappeler ? Il n'en est pas pour autant un idéologue du nazisme, est-il seulement nécessaire de le préciser ? Est-il donc si difficile aux interprètes des deux bords de lâcher un peu prise et d'admettre humblement, mais tragiquement, que le cas Heidegger *fait mal* ? Pourquoi ne pas se confronter à la douleur de ce *Faktum*, qui n'est jamais très éloigné d'un *Fatum* historique pesant sur l'honorable confrérie des philosophes dont parlait Rosenzweig, de la Grande Grèce à la capitale du Reich ? Un philosophe en effet, et d'une envergure aussi inouïe que celle de l'auteur de *Sein und Zeit*, a bel et bien été aussi un homme capable de se compromettre sans retour avec l'une des plus grandes entreprises de mort qui soient, avec le crime, avec le meurtre et la profanation, avec l'antisémitisme au moins au sens que dit Levinas dans l'exergue d'*Autrement qu'être*, soit avec la haine de tout autre homme. On peut d'ailleurs s'en remettre à Levinas, pour conclure ces rapides développements. Il ne pardonna jamais ni ne vit la moindre « raison d'oublier » le soutien accordé par Heidegger à Hitler. Il se refusa pourtant à « renier la dette » et affirma continûment que sa pensée demeure comme un « grand événement de notre siècle ». Comment philosopher en effet sans l'avoir traversée ? Comment ne pas lire Heidegger ? Comment comprendre l'œuvre de Levinas, dans son affrontement avec l'ontologie, sans en passer par *Sein und Zeit* ? Et l'on pourrait dire exactement la même chose de Derrida et de Sartre, de Merleau-Ponty et de Blanchot, de Lacan et de Foucault, soit de quasiment tout ce qui s'est pensé de décisif, en France au moins, dans la seconde moitié du XXème siècle.

On voit donc fort mal comment et pourquoi il faudrait purger nos bibliothèques des œuvres de Heidegger. Ce serait comme empêcher l'intelligence de toute la philosophie du siècle passée. On ne voit pas beaucoup mieux pourquoi et comment il faudrait taire, limiter ou banaliser l'étendue de l'indigne acquiescement du philosophe au crime dont il fut au minimum le contemporain. Pareille pensée –pour qui veut à son tour la penser, comme enjoignait de le faire Hegel pour les grandes pensées qui nous auront précédées– noue sa vérité à son terrifiant contraste. Toujours elle portera avec elle, et avec celui qui la porte à son tour, l'ombre du désastre. Toujours une ténèbre l'enveloppera. Toujours, pensant avec Heidegger, fût-ce avec lui contre lui, nous éprouverons quelque chose comme une honte de la pensée, une honte d'avoir à accompagner, pensant sa pensée, une souillure. Jamais cependant, entre l'impossible reniement de la dette et l'impossible raison d'oublier, nous ne pourrons pour autant

faire de cette honte un empêchement de penser, ou l'argument d'une trop reposante paix de la pensée avec elle-même.