

## LA CONFÉRENCE DE HEIDELBERG

## Archives de la pensée critique

Titres disponibles

Félix Guattari, *Écrits pour l'Anti-Œdipe*, 2012

Félix Guattari, *De Leros à La Borde*, 2012

Philippe Lacoue-Labarthe,  
*La Réponse d'Ulysse et autres textes sur l'Occident*, 2012

Eleni Samios-Kazantzaki,  
*La Véritable Tragédie de Panait Istrati*, 2013

Félix Guattari, *Qu'est-ce que l'écosophie?*, 2014

collection en partenariat avec



La transcription de la conférence de Heidelberg établie par Mireille Calle-Gruber, les dossiers de presse ainsi que les correspondances liées à l'événement sont conservés dans le fonds Jacques Derrida à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC).

[www.imec-archives.com](http://www.imec-archives.com)

Ouvrage publié avec l'aide du CNL.

© Lignes, 2014

Photographie de couverture : Mathias Ernert (D. R.).

U 327  
.H9  
D47  
201

Jacques Derrida  
Hans-Georg Gadamer  
Philippe Lacoue-Labarthe

## LA CONFÉRENCE DE HEIDELBERG

HEIDEGGER : PORTÉE PHILOSOPHIQUE ET POLITIQUE DE SA PENSÉE  
RENCONTRE-DÉBAT DE HEIDELBERG, 5 ET 6 FÉVRIER 1988

*Textes réunis, présentés et annotés  
par Mireille Calle-Gruber*

*Note de Jean-Luc Nancy*

*Préface de Reiner Wiehl*



## TABLE

### I. ÉVÉNEMENT DE L'ARCHIVE

Jean-Luc Nancy, <i>Note en 2014</i> .....	11
Reiner Wiehl, <i>Préface</i> .....	17
Mireille Calle-Gruber, <i>Événement de l'archive</i> .....	19

### II. LA CONFÉRENCE DE HEIDELBERG

<i>Conférence du 5 février 1988</i> .....	37
<i>Rencontre du 6 février 1988</i> .....	107

### ANNEXES

Hans-Georg Gadamer, « Comme Platon à Syracuse » .....	141
<i>Quelques réactions de la presse allemande et française</i> .....	145





## NOTE EN 2014

*Jean-Luc Nancy*

*Le document ici publié est déjà muni de tout un appareil de présentation et de commentaires : il pourrait paraître indécent d'y ajouter. Ce n'est pourtant pas sans raison que Michel Surya, coéditeur de ce volume avec l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine, a eu le souci de situer cette publication dans le contexte où elle intervient, en 2014, vingt-six ans après la conférence de Heidelberg. Il m'a demandé de rédiger une note à cet effet. Si je n'ai pas participé à la rencontre de Heidelberg, il se trouve que les trois acteurs du débat ne sont plus aujourd'hui parmi nous. Mes liens avec deux d'entre eux et mon rapport en général avec l'œuvre de Heidegger me permettent de risquer une réponse à cette demande.*

*La durée qui nous sépare de 1988 dépasse largement les douze ans qui séparaient cette rencontre de la mort de Heidegger. Elle a porté une histoire toujours plus lourde de mutations profondes aux suites moins prévisibles que jamais ; la pensée s'en trouve requise de manière toujours altérée. En même temps, les publications posthumes de Heidegger ont considérablement progressé, ne cessant d'alimenter des débats qui, eux, ne sont pas toujours en progrès.*

## NOTE EN 2014

*Jean-Luc Nancy*

*Le document ici publié est déjà muni de tout un appareil de présentation et de commentaires : il pourrait paraître indécent d'y ajouter. Ce n'est pourtant pas sans raison que Michel Surya, coéditeur de ce volume avec l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine, a eu le souci de situer cette publication dans le contexte où elle intervient, en 2014, vingt-six ans après la conférence de Heidelberg. Il m'a demandé de rédiger une note à cet effet. Si je n'ai pas participé à la rencontre de Heidelberg, il se trouve que les trois acteurs du débat ne sont plus aujourd'hui parmi nous. Mes liens avec deux d'entre eux et mon rapport en général avec l'œuvre de Heidegger me permettent de risquer une réponse à cette demande.*

*La durée qui nous sépare de 1988 dépasse largement les douze ans qui séparaient cette rencontre de la mort de Heidegger. Elle a porté une histoire toujours plus lourde de mutations profondes aux suites moins prévisibles que jamais ; la pensée s'en trouve requise de manière toujours altérée. En même temps, les publications posthumes de Heidegger ont considérablement progressé, ne cessant d'alimenter des débats qui, eux, ne sont pas toujours en progrès.*

*Il est inévitable que la lecture en 2014 de ces échanges de 1988 révèle d'un certain décalage. Je n'entreprends pas de l'analyser. Il est en revanche facile de supposer qu'au moment où se publient les Schwarze Hefte de Heidegger certains ne manqueront pas d'assener des jugements sur une candeur relative des propos de 1988 au regard des affirmations antisémites que nous pouvons lire aujourd'hui dans ces cahiers (en même temps que nous y lisons aussi une déclaration contre l'antisémitisme). En fait il me semble qu'il faut distinguer :*

*– d'une part, il est certain que l'absence, dans les œuvres publiées de Heidegger, de tout argument explicite en faveur de ce que Peter Trawny nomme l'« antisémitisme historial » révèle bien une disparité ou une distorsion sur laquelle il faut s'interroger ;*

*– d'autre part, il n'en est pas moins certain que cette révélation ne touche pas à l'essentiel de ce qui était déjà discuté en 1988, à savoir le silence à très peu près total de Heidegger sur « Auschwitz ». Parler de ce silence, c'était déjà parler de ce qui n'est donc pas une « révélation » comparable à celle d'un crime impuni.*

*Il y a donc aujourd'hui deux tâches distinctes : l'une est de comprendre pourquoi Heidegger a réservé l'« antisémitisme historial » à des notes personnelles dont il a pourtant lui-même voulu la publication posthume ; l'autre est de poursuivre l'examen de ce qui sépare ce que Heidegger a été en mesure de penser – ou d'indiquer dans la pensée – et ce qu'il n'a pas été capable de discerner.*

*Ce qu'il a été en mesure de penser se trouve condensé, ici, dans la phrase où Hans-Georg Gadamer dit que parler de « l'être » avec l'article « est déjà une falsification ». C'est une manière parfaite de désigner la ressource essentielle de cette pensée. Elle n'a pas été relevée dans la discussion parce que ce n'était pas l'objet immédiat, mais elle devrait toujours être remise en jeu lorsqu'il s'agit de parler de Heidegger. Car en partant de « être » sans article on ne peut plus aller – pas de la même façon du moins – dans la voie de cet « oubli de l'être » qui a obnubilé Heidegger au point de lui faire emballer avec cet « oubli » la doxa la plus banale au sujet du capitalisme et de la technique, de l'épuisement de l'Occident et de la désignation d'un agent pernicieux nommé « Juif » au gré d'une culture qui se forgeait le bouc émissaire qu'exigeait sa secrète répulsion pour elle-même. C'est ce qu'on peut lire en particulier à travers les propos de Gadamer et de Lacoue-Labarthe, et à quoi se rapporte l'interrogation de Derrida sur l'idée même de « responsabilité ».*

*En revanche, l'absence de l'antisémitisme dans les textes publiés reste à analyser. Tout s'est passé comme si Heidegger avait conscience du caractère secondaire, en quelque sorte non « existentiel » mais simplement « catégorial » ou empirique, de ce qui ne faisait que configurer de manière transitoire la puissance dévastatrice de l'« oubli ». Mais il eut peut-être aussi, de ce fait même, une forme de pudeur ou de honte à interroger de manière publique les raisons de cette configuration : pourquoi « les Juifs » en tant que porteurs de l'« oubli » ? (un peu comme ils étaient pour Hegel*

*le peuple réservé pour le témoignage du « malheur de la conscience » ; mais Hegel l'écrivait dans ses textes philosophiques publics...). On ne peut qu'en conclure ceci : Heidegger ne parvenait pas à rendre compte de la configuration historique de l'antisémitisme parce que son « historialité » (sa « destinalité ») l'en empêchait.*

*C'est bien ce dont témoigne le fait que, dans les textes publiés (ou dans les cours), l'« antisémitisme historial » n'est désigné qu'en creux : par la domination exclusive de la provenance grecque. À cet égard aussi le débat de Heidelberg n'est pas sans indications, bien que, comme il est évident, il n'ait pas pu disposer des éléments dont nous disposons. Mais à parcourir dans ce débat l'insistance des motifs de « destin » et d'« histoire », on reconnaît les éléments d'une réflexion qui désormais nous incombe : comment l'antisémitisme de Heidegger – et tout ce qui s'y rapporte – dépend profondément d'une vision « historique » qu'en dépit de tout il faut bien se résoudre à dire plus platement « historiciste » (et dont il n'a pas eu l'apanage, loin de là !); comment pareille vision (qui reste peut-être une « vision du monde », un Weltbild) méconnaît la pensée ouverte par la suppression de l'article devant « être » et par ce qui, de là, mène vers une pensée de l'Ereignis. Car cette dernière n'a peut-être rien à voir avec une destinalité engagée par les seuls Grecs mais tout à voir avec une histoire autre, intégrant des événements romains, judéo-chrétiens et « modernes » en un sens que Heidegger ne fut peut-être jamais vraiment capable d'appréhender.*

*Quel que soit le temps écoulé, une chose reste certaine et ne fait que se confirmer: il n'y a de sens à juger Heidegger qu'à la condition de juger avec lui nous-mêmes et notre histoire.*



## PRÉFACE

*Reiner Wiehl*

*Le présent volume est la trace d'une discussion mémorable. Elle eut lieu au soir du 5 février 1988 à l'université de Heidelberg, dans le grand amphithéâtre 13 de la Neue Aula, réservé aux événements exceptionnels, et qui réunit à cette occasion Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer et Philippe Lacoue-Labarthe. Répondant au souhait des organisateurs, j'avais accepté pour ma part le rôle de modérateur; ainsi que les lecteurs peuvent aujourd'hui le constater, mes interventions se tinrent strictement dans les limites de cette tâche.*

*L'attente que l'événement de ce débat de Heidelberg avait suscitée dans le public était d'une intensité extraordinaire. La cause en était, avant tout, la rencontre de deux philosophes de réputation mondiale. Il y avait eu un premier débat, déjà, entre Derrida et Gadamer, qui s'était tenu à Paris, en 1981<sup>1</sup> – à l'époque, le sujet « Texte et interprétation » n'avait pas fait vraiment l'unanimité entre eux. Il était donc d'autant plus légitime de se demander, non sans curiosité, quelles seraient à présent les voies empruntées,*

---

1. Débat organisé par Philippe Forget, à l'Institut Goethe à Paris, du 25 au 27 avril 1981.

*presque sept ans plus tard, pour tenter d'arriver à une entente qui s'annonçait peu aisée entre une herméneutique philosophique et une déconstruction critique du logocentrisme. Mais la véritable question, qui mettait l'amphithéâtre sous haute tension, était autre : quelques mois avant la rencontre de Heidelberg avait été publié, en France, le livre de Victor Farias qui avait fait grand bruit, Heidegger et le nazisme (Paris, Verdier, 1987), livre qui montrait les liens terrifiants de Heidegger avec l'État nazi, et qui exposait au public des détails réunis pour la première fois de façon massive. La question centrale, ce soir-là, allait donc forcément porter, dans cet immense amphithéâtre, sur la façon dont les trois philosophes, tous profondément redevables à l'œuvre de Heidegger, allaient pouvoir affronter l'implication nazie de Heidegger, et comment ils allaient expliquer et évaluer son silence jamais rompu à l'égard des crimes de la dictature du III<sup>e</sup> Reich.*

## ÉVÉNEMENT DE L'ARCHIVE

*Mireille Calle-Gruber*

*L'événement a eu lieu : ce fut un grand moment d'explication (Auseinandersetzung) et de vérité(s). Entre Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, Philippe Lacoue-Labarthe. Il fut retransmis, enregistré, photographié, filmé par la télévision (Westdeutscher Rundfunk), et commenté par les envoyés spéciaux de nombreux journaux. Puis retranscrit, corrigé par chacun des intervenants, relu par Derrida, dont Gadamer avait souhaité qu'il revoie ses propres interventions. Le texte du débat public et de la rencontre, le lendemain, avec les journalistes, était prêt. D'accord, nous le fîmes tous, pour en ajourner la publication : attendre que s'apaisent les tensions, que retombe le tapage des incontrôlables effets médiatiques.*

*Ce qui aujourd'hui, vingt-cinq ans plus tard, nous arrive de ce moment-là, c'est l'événement de l'archive – en vérité. C'est-à-dire ce qui relève du politique (arkheion désigne la maison, celle, de fonction, des archontes qui conservaient les documents officiels). Plus ample que la mémoire, l'archive n'est pas tournée vers le passé : son geste s'inscrit au présent de la lecture et de l'écriture, et requiert l'à-venir. L'événement de l'archive, ou : ce qui inaugure la vie à venir en vérité. C'est ce que les pages ci-après donnent à penser.*

*En cette année 2014, où les violences des nationalismes et des extrêmes droites s'efforcent, avec un certain succès, d'infiltrer les institutions, une telle lecture des questionnements politiques-philosophiques n'est pas vaine. Ainsi que l'exemplarité d'une volonté de dialogue et d'une solidarité éthiques, malgré les divergences marquées qui avaient alors cours entre les trois intervenants.*

*Lorsque, le 5 février 1988, se tint à l'université de Heidelberg le débat entre Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe, sur la « Portée philosophique et politique de la pensée de Heidegger », le contexte était, à tous égards, explosif. Cette rencontre, j'avais réussi à la susciter grâce à l'amitié qui me liait à Philippe Lacoue-Labarthe – il avait fait le lien avec Derrida, que je ne connaissais pas encore, et qui consentit aussitôt, avec l'inépuisable générosité que je n'allais plus cesser de découvrir en lui –, et grâce à la confiance que m'accordait Gadamer, alors professeur émérite, qui continuait à donner à l'université de Heidelberg un séminaire très fréquenté<sup>1</sup>. Quant à Reiner Wiehl, professeur de philosophie à Heidelberg, autrefois assistant de Gadamer, nous avons eu déjà l'occasion de travailler ensemble et il allait de soi qu'il serait le président de séance idéal.*

---

1. Les « Œuvres rassemblées » (*Gesammelte Werke*) de Gadamer étaient alors en cours de publication : de 1985 à 1995, elles sont parues en dix tomes chez Mohr Siebeck (Tübingen). En 1988, *Wahrheit und Methode, Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1960), avait été en partie traduit par Étienne Sacre et Paul Ricœur (Paris, Seuil, 1976).

Or, 1988 était une époque d'intense polémique. Polémique, attisée, certes, par la publication du livre de Victor Farias, Heidegger et le nazisme chez Verdier en 1987, ouvrage assez simpliste et très médiatisé; mais la polémique avait des sources plus profondes, touchant au refoulé politique français: l'antisémitisme, la collaboration, la Résistance, les crimes du régime de Vichy. C'était l'époque où s'affichaient les thèses révisionnistes de Robert Faurisson et les propos négationnistes déniaient l'existence des camps d'extermination. Il y avait eu le procès Barbie; il y avait l'« affaire Paul de Man » et la parution du livre de Derrida, *Mémoires – pour Paul de Man*, d'abord en anglais (Columbia Press University, 1986), puis en français dans une version augmentée (Galilée, 1988). Philippe Lacoue-Labarthe venait de publier *La Fiction du politique*. Heidegger, *l'art et la politique* (Bourgeois, 1987), ouvrage qui comportait une annexe « Sur le livre de Victor Farias », et Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée* (Bourgeois, 1986, 1988) où s'élaborait l'analyse du processus de « mythation » de l'Occident; ce, après avoir, tous deux, travaillé la question du « mythe nazi » lors du colloque de Schiltigheim sur « Les mécanismes du fascisme », organisé en 1980 par le Comité d'information sur l'holocauste<sup>1</sup>. Leurs analyses étudiaient la manière dont, au sein de la pratique politique et sociale du

---

1. Voir Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, La Tour-d'Aigues, L'Aube, 1991. Voir aussi la version américaine, publiée dans *Critical Inquiry*, University of Chicago Press, hiver 1989.

nazisme, le mythe était mis en œuvre comme une figure identitaire permettant de façonner le peuple selon une prétendue autochtonie germano-aryenne ; et comment l'horreur nazie se fondait sur un « national-esthétisme » – le terme nommant ainsi, Lacoue-Labarthe le précisait dans *La Fiction du politique, le symptôme du « Moderne avorté »* –, dans une politique moderne qui, loin d'accéder au Moderne, restait soumise à l'imitatio de l'Ancien, au « modèle grec ».

Par ailleurs, sans être polémique, la rencontre qui avait eu lieu quelques années auparavant entre Gadamer et Derrida – c'était dans le cadre du colloque « Texte et interprétation », organisé par Philippe Forget à l'Institut Goethe à Paris (du 25 au 27 avril 1981) – avait vite tourné court, et les deux philosophes étaient restés sur un désaccord. Là où Gadamer, suivant la démarche herméneutique, s'employait à une pensée philosophique de l'enchaînement et de l'articulation, Derrida déjà procédait par la voie de l'interruption, un « donner à lire l'interruption qui de toute façon décidera de la figure même<sup>1</sup> », selon une démarche dont la formulation, bientôt, « il me faut vous apprendre à m'apprendre à me lire<sup>2</sup> », prenait le contre-pied de la « compréhension » gadamerienne. Et Derrida, avec « *Bonnes volontés de puissance* » faisait « réponse à Hans-Georg Gadamer », tandis que celui-ci intitulait sa « réplique à Jacques Derrida » : « Et pourtant :

---

1. Jacques Derrida, *Circonfession*, dans Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Paris, Seuil, « Les contemporains », 1991, période 10, p. 53.

2. *Ibid.*, période 24, p. 119.

puissance de la bonne volonté »<sup>1</sup>. L'on pouvait s'attendre, avec ce débat de Heidelberg, à ce que la présence de Lacoue-Labarthe n'apaise guère, lui qui était tout à l'urgence d'exposer « la césure historique de notre temps<sup>2</sup> » que constitue Auschwitz, et la temporalité désaccordée de l'« homme "césuré" » désormais (« ce qui succède à la césure ne s'égalera jamais à ce qu'il y avait avant, la fin ne ressemblera jamais plus au commencement<sup>3</sup> »); cependant que Gadamer ouvrait la soirée en insistant sur la « tâche de communiquer » qu'il considérait comme un impératif philosophique, et s'efforçait de renouer le dialogue à partir de l'impasse où ils en étaient restés avec Derrida en 1981<sup>4</sup>.

C'est dire que réfléchir à la portée philosophique et politique de Heidegger était d'une actualité brûlante, ce 5 février 1988, d'autant que c'est dans l'amphithéâtre où Heidegger, en 1933, alors recteur de l'université

---

1. Jacques Derrida, « Bonnes volontés de puissance. (Une réponse à Hans-Georg Gadamer) »; Hans-Georg Gadamer, « Et pourtant : puissance de la bonne volonté. (Une réplique à Jacques Derrida) », in *Revue internationale de philosophie* n° 151, 1984, resp. p. 341-343 et p. 344-347. Le texte de Gadamer, traduit par Philippe Forget, est d'abord paru en allemand dans Philippe Forget (éd.) *Text und Interpretation*, UTB, 1257, Munich, Fink Verlag, 1984. Le texte de Derrida a été retranscrit d'après l'enregistrement du colloque.

2. Philippe Lacoue-Labarthe, *La Fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, op. cit., p. 72.

3. *Ibid.*, p. 70.

4. Hans-Georg Gadamer, voir *infra*, p. 141. Voir aussi : Jean Grondin, « La rencontre de la déconstruction et de l'herméneutique », dans Jean-François Mattéi (dir.), *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001, p. 235-246. Il y est fait état de la chronologie des rencontres entre Gadamer et Derrida. Pour de plus amples détails, voir Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Paris, Grasset, 2011, p. 455-478.

de Freiburg, avait prononcé un discours sur « *L'Université dans le nouveau Reich* », que se tenait le débat : devant plus d'un millier d'étudiants et de professeurs requis à la responsabilité de penser la pensée.

*La rencontre de 1988 fut sans doute « historique » par le kairos de ce moment où l'envergure des intervenants était à la hauteur de la situation de crise de la pensée. Mais surtout, cette rencontre importe à présent, au présent de notre présent, du fait de la leçon qu'elle offre quant aux enjeux politiques et éthiques qui trament nos existences : permettant de re-travailler un passé dont nous ne sommes pas quittes et dont le non-dit plombe l'avenir. Permettant aussi d'élaborer, dans les événements, l'avènement d'une pensée qui puisse être celle de la toujours fragile démocratie.*

*C'est pourquoi il faut ici veiller à ne pas hypos-tasier la scène, encore moins à la sacraliser ; il faut qu'elle nous arrive, de nouveau, à vif dans ses ambivalences et ses incertitudes : l'événement en ses échos multiples, dans le tremblement du devenir. D'où le choix de rassembler ci-après, avec le débat public, et la conversation plus informelle, le lendemain, au Sole d'Oro, qui était le restaurant habituel de Gadamer, le choix donc d'adjoindre la traduction de certains des articles de presse qui parurent en nombre dans les jours qui suivirent, en France et en Allemagne<sup>1</sup> :*

---

1. Voir annexes, p. 139. On a adjoint, afin de mieux situer sa position au moment de la conférence de Heidelberg, l'article publié par Gadamer dans *Le Nouvel Observateur* peu avant la rencontre : « Comme Platon à Syracuse » (p. 141). Voir également le dossier de presse complet, disponible en ligne à l'adresse [www.editions-lignes.com/LA-CONFERENCE-DE-HEIDELBERG.html](http://www.editions-lignes.com/LA-CONFERENCE-DE-HEIDELBERG.html).

on peut y suivre les variables éclats d'une discussion toujours réouverte, comme autant d'actes de conscience et de vigilance contemporains.

En cette année 2014, une telle vigilance ne peut que s'accroître, du fait de la publication des trois premiers volumes des *Schwarze Hefte* de Heidegger<sup>1</sup>. Non qu'il faille interpréter la conférence de Heidelberg à partir de ces « Carnets noirs », dont tous ignoraient alors l'existence : ce serait fausser le débat de 1988. Mais les *Schwarze Hefte* que Heidegger a tenus depuis le début des années trente jusqu'au début des années 1970, parallèlement aux ouvrages qu'il publiait, promettent d'apporter un éclairage sur les divergences, au moment le plus sombre de l'histoire allemande du *XX<sup>e</sup>* siècle, entre l'œuvre publique et ces notes de travail, que le philosophe réservait à une édition très ultérieure en clôture des œuvres complètes, la *Gesamtausgabe*.

Les *Schwarze Hefte* ravivent la question de l'antisémitisme attribué à Heidegger, dont, à l'époque, seul le témoignage de Karl Jaspers rapportant certain propos antisémite lors d'une conversation privée qu'ils eurent en mai 1933, constituait une occurrence, isolée, sans écho dans les travaux publiés de Heidegger<sup>2</sup>.

---

1. Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI* (« Schwarze Hefte », 1931-1938), *Gesamtausgabe* GA 94 ; *Überlegungen VII-XI* (« Schwarze Hefte », 1938-1939), GA 95 ; *Überlegungen XII-XV* (« Schwarze Hefte », 1939-1941), GA 96 : édités par Peter Trawny, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2014. Les *Schwarze Hefte* doivent leur nom à la couleur de leur couverture.

2. Voir Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, chap. 10 : « Heidegger », Munich, Piper Verlag, rééd. augmentée du chapitre sur Heidegger (après la mort de celui-ci), 1977, février 1984, p. 92-111, ici p. 101 (« *Es gibt doch eine gefährliche internationale*

*Aujourd'hui, Peter Trawny, l'éditeur des Schwarze Hefte, parle à l'égard de certains passages des carnets, d'un « antisémitisme historial » (« seinsgeschichtlicher Antisemitismus<sup>1</sup> »).*

*Dès lors, et plus que jamais sans doute, la position de Derrida revendiquant en 1988 un « rapport polémique » de « contre-questionnement » à Heidegger, sera-t-elle nécessaire, afin de ne pas clore hâtivement le débat en ramenant Heidegger à un nazi ordinaire, voire à un métanazi. En l'occurrence, toute lecture critique de ces nouveaux documents devrait consister à définir ce qu'ils contiennent de remarques antisémites, mais aussi d'ambivalences dans leurs formulations, ou encore d'établir la distinction qui y est faite entre « national-socialisme vulgaire » et « national-socialisme spirituel », tout en tenant compte du raisonnement déconstructeur que Heidegger adresse à la question de l'être en général, qu'il place sous rature, et aux formes de monothéisme chrétien et juif en particulier, considérées comme des stratégies de domination (sa position anticléricale est bien connue<sup>2</sup>). À charge donc pour la critique, aujourd'hui, de questionner là où le questionnement de Heidegger a failli, c'est-à-dire de reprendre au lieu d'inachèvement de la pensée heideggerienne, dans cet hiatus où s'inscrit sa défaillance éthique, son impardonnable silence face à Auschwitz. C'est ce lieu que*

---

*Verbindung der Juden* » : « Il y a pourtant un dangereux lien international entre les Juifs »).

1. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschöpfung*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2014.

2. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort-sur-le-Main/New York, Campus, 1988.

tous les protagonistes du débat de Heidelberg désignent pour l'exercice de leur responsabilité – c'est-à-dire la nôtre, comme le rappelle justement Jean-Luc Nancy, dans sa « Note en 2014 ».

Lorsque Gadamer mourut, le 13 mars 2002, à 102 ans, au terme d'une impressionnante longévité, Derrida écrivit un texte qui était bien plus qu'un hommage de circonstance : « Je ne crois pas à la mort de Gadamer. Je n'arrive pas à y croire. Je m'étais habitué à l'idée que Gadamer ne mourrait jamais, qu'il n'était pas un homme qui pouvait mourir. [...] Je lui enviais sa capacité d'affirmer la vie. Elle semblait invincible. J'étais convaincu que quelqu'un comme Gadamer méritait de ne jamais mourir, parce que nous avons besoin d'un tel témoin absolu, qui a participé activement ou comme observateur à tous les débats philosophiques du siècle<sup>1</sup>. » Outre un très beau salut à la vie, ce dont il n'était pas si coutumier, Derrida soulignait aussi le respect inconditionnel dans lequel ils avaient toujours été, malgré l'abîme des divergences quant à leurs interprétations de l'interprétation, et qu'il n'y avait « aucun danger que la guerre, le mépris ou l'insulte<sup>2</sup> » ébranlent jamais un tel lien dans la distance.

---

1. Jacques Derrida, « Wie recht er hatte. Mein Cicerone Hans-Georg Gadamer », *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 23 mars 2002. Traduction par Jean Grondin : « Comme il avait raison ! Mon Cicerone Hans-Georg Gadamer », dans « Il y aura ce jour... » *À la mémoire de Jacques Derrida*, Montréal, 2005, p. 53-54 (textes recueillis par Georges Leroux, Claude Lévesque, Ginette Michaud). Repris dans *Contre-jour* n° 9, 2006, p. 87-91.

2. *Ibid.* p. 54.

*C'est bien cela que l'on entend dans la rencontre de Heidelberg, par-delà les malentendus et les impasses : la certitude, et la promesse, d'un respect dû à l'exigence de penser. Gadamer, Derrida, et Lacoue-Labarthe avec eux, affirment ci-après l'injonction faite à leur responsabilité « devant la nécessité de lire Heidegger comme il ne s'est pas lu lui-même<sup>1</sup> ».*

*Mais il y a davantage. Car, dans cette adresse posthume, voilà que Derrida, refaisant à son tour le geste fait par Gadamer à Heidelberg, reprenait la parole à partir de leur désaccord de 1981. Et il citait le texte que son interlocuteur lui avait alors « répliqué » (« Et pourtant : puissance de la bonne volonté »), comme s'il lui parvenait, enfin audible, approchant un certain processus de dépropriation : « Toute lecture qui cherche à comprendre n'est qu'un pas sur un chemin qui ne trouve jamais de terme. Quiconque s'engage sur ce chemin sait qu'il ne viendra jamais « à bout » de son texte ; il en reçoit le coup. Quand un texte poétique l'a touché à ce point qu'il finit par « entrer » en lui et s'y reconnaître, cela ne suppose ni l'accord ni la confirmation de soi. On s'abandonne, pour se trouver. Je ne me crois pas si éloigné de Derrida, quand je souligne qu'on ne sait jamais d'avance ce que l'on sera quand on se trouvera<sup>2</sup>. »*

---

1. Jacques Derrida, *infra*, p. 83.

2. Hans-Georg Gadamer, « Et pourtant : puissance de la bonne volonté », *art. cit.*, p. 347. Cité par Jacques Derrida, dans « Comme il avait raison ! Mon Cicéron Hans-Georg Gadamer », *op. cit.*, p. 56.

Une année plus tard, le 15 février 2003<sup>1</sup>, lors d'une conférence prononcée par Derrida à la mémoire de Gadamer, à Heidelberg de nouveau, c'est dans la lecture d'un poème qu'il faisait advenir la promesse de rencontre : il s'agit de Béliers, dont le sous-titre accueille les mots de Gadamer : « *Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème* »<sup>2</sup>. Le poème est de Paul Celan (« *Grosse, glühende Wölbung* » dans *Atemwende*<sup>3</sup>) dont un vers, notamment, appelle l'interprétation : « *Die Welt ist fort, ich muss dich tragen* », « *Le monde n'est plus, je dois te porter* ». Où il y va de la tâche de « *porter l'autre* », du besoin de le porter, de « *porter sans s'approprier*<sup>4</sup> ». « *Et moi je ne suis, je ne puis être, je ne dois être que depuis cette étrange portée disloquée de l'infiniment autre en moi*<sup>5</sup>. » Et c'est bien dans la relation au poème que les deux philosophes se font écho : car Gadamer aura toujours été attentif à la question de la traduction comme expérience poétique<sup>6</sup>, et aura considéré la poésie « *comme*

1. Détail touchant : Derrida a toujours confondu les dates de Heidelberg, et, au lieu du 15 février 2003, il fait référence, aussi bien dans sa correspondance privée que dans l'édition de *Béliers*, à la date du « 5 février 2003 »... qui correspond à celle de la conférence de 1988.

2. Jacques Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*, Paris, Galilée, 2003.

3. Paul Celan, *Atemwende*, Francfort-sur-le-Main, Surkamp, 1967, p. 93. (« Grande voûte incandescente », *Renverse du souffle*, traduit par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Seuil, 2003, p. 113).

4. Jacques Derrida, *Béliers*, *op. cit.*, p. 76.

5. *Ibid.*, p. 76. Italique dans le texte.

6. Hans-Georg Gadamer, *Lesen ist wie übersetzen* (« Lire, c'est comme traduire ») dans *GW* 8, p. 279-285. Gadamer avait publié un commentaire de ce poème de Celan (1976 et 1986) : *Wer bin ich und wer bist du? Kommentar zu Celans Atemkristall* (*Qui suis-je et qui*

*la grande instance pour l'expérience de la propriété et de l'étrangeté du langage<sup>1</sup> ».*

*Lors de la soirée du débat sur Heidegger, le 5 février 1988, la rencontre se déroula déjà sous le signe de l'hospitalité : hospitalité dans la langue française, offerte par Gadamer à ses hôtes. Ainsi étaient-ils tous les trois étrangers, Derrida et Lacoue-Labarthe en terre allemande, Gadamer en langue française, tous les trois « autres », dans la dépropriation et le besoin de « porter l'autre ». La force de ce dialogue au bord de l'abîme et dans la conscience de l'intraduisible est aussi, pour nous, aujourd'hui, une précieuse leçon. Il nous fait un devoir de retravailler des questions à vif incessamment resurgies dans les langues de l'écrire-penser. Et de nous y impliquer.*

*Lorsque, à la mort de Derrida, survenue le 9 octobre 2004, le recueil de Montréal fut publié, Jean Grondin opéra un geste symbolique de l'infini entretien de la philosophie : il traduisit en français le texte allemand de Derrida : « Comme il avait raison ! Mon Cicérone Hans-Georg Gadamer » et le plaça dans ce recueil, donnant ainsi un tour d'écrou supplémentaire. Entre deux infinis, interrompre l'interruption. Philippe Lacoue-Labarthe est mort le 28 janvier 2007 à Paris. Reiner Wiehl, avec qui nous projetions de publier le présent volume, est mort à Heidelberg, le 30 décembre*

---

*es-tu ? Commentaire de Cristaux de souffle de Paul Celan, Arles, Actes Sud, 1987, traduction par Elfie Poulain).*

1. Hans-Georg Gadamer, « Les limites du langage » dans *Philosophie herméneutique*, Paris, PUF, 1996, p. 198 ; traduction par Jean Grondin : *Grenzen der Sprache*, conférence de 1984, GW 8, p. 350-351.

2010, quelques semaines après m'avoir envoyé le texte de sa préface. Ma gratitude va à Andrea Gadamer, à Marguerite Derrida et à Claire Lacoue-Labarthe qui ont autorisé cette publication<sup>1</sup>.

Porter aujourd'hui à la connaissance les paroles des trois philosophes, leurs textes, leur exemplaire effort de justesse et de justice, prend un poids singulier. Leurs œuvres veillent, nous aident à discerner les événements en vérité. Nous rappellent que « nous ne vivons plus dans la dimension ni dans la logique de l'origine. Nous existons dans le tardif, dans l'après-coup historique. Ce qui n'exclut pas que l'extrémité du tardif soit aussi la pointe du nouveau. C'est même exactement cela qu'il nous est demandé de penser<sup>2</sup> ». Ces mots de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy ouvrent le seuil du Mythe nazi. Ils sont plus que jamais de notre actualité.

*L'injonction que nous adresse aujourd'hui la Conférence de Heidelberg est exorbitante : s'efforcer de lire Heidegger comme il ne s'est pas lu lui-même c'est-à-dire, plutôt que se borner à le condamner, faire que son silence sur Auschwitz porte au difficile courage de penser.*

---

1. Je remercie également Anaïs Frantz et Olivier Henry, assistants de recherche à l'université La Sorbonne Nouvelle- Paris 3.

2. Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, *op. cit.*, p. 16.



## II

### LA CONFÉRENCE DE HEIDELBERG



Jacques  
DERRIDA  
(Paris)

Hans-Georg  
GADAMER  
(Heidelberg)

Philippe  
LACQUE-LABARTHE  
(Strasbourg)

discutent sur

HEIDEGGER  
PORTEE PHILOSOPHIQUE ET POLITIQUE  
DE SA PENSEE

Président de séance:  
Reiner WIEHL (Heidelberg)

Vendredi 5 février 1988,  
20 Uhr et., Hörsaal 13,  
Neue Universität, Heidelberg  
La discussion se déroulera  
en français

Présentation: Mircille Calle - Gruber

Informations  
Institut Français  
Seminarstraße 3  
6900 Heidelberg  
tél. 06221 / 25288

Philosophisches Seminar  
et  
Institut Français  
Heidelberg

INVITATION

En collaboration avec le DAAD de Heidelberg  
et les Services Culturels de l'Ambassade de France

Annnonce de la conférence de Heidelberg, février 1988, dossier  
« Heidelberg1988 », IMEC, Fonds Jacques Derrida, IMEC/DRR.208.



HEIDELBERG, LE 5 FÉVRIER 1988  
NEUE UNIVERSITÄT, HS 13

*Mireille Calle-Gruber*

Conférence du 5 février 1988

Le 30 juin 1933, dans la Neue Aula de ce même bâtiment, Heidegger, alors recteur de l'université de Freiburg, et depuis *Sein und Zeit* en passe d'obtenir une reconnaissance mondiale, prononçait un discours intitulé « L'université dans le nouveau Reich ». L'afflux du public était tel qu'il fallut retransmettre la manifestation dans une salle voisine – comme c'est encore le cas ce soir. Parmi l'auditoire se trouvait Karl Jaspers, qui notera plus tard, dans son *Autobiographie philosophique*<sup>1</sup> :

*C'était un discours magistral dans la forme, et pour le contenu un programme de renouvellement national-socialiste de l'université. Il exigeait un changement total de l'essence de l'esprit. La plupart des professeurs alors en poste étaient incapables d'accomplir la tâche nouvelle. Dans dix ans, une nouvelle génération d'universitaires compétents serait formée.*

---

1. Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, München, Piper, 1977. La traduction française par Pierre Boudot, *Autobiographie philosophique* (Paris, Aubier, 1963), ne comporte pas le chapitre sur Heidegger, qui n'a été publié qu'après la mort de celui-ci. Karl Jaspers (1883-1969) a été contraint d'abandonner son poste de professeur de philosophie à l'université de Heidelberg de 1933 à 1945, se voyant reprocher son mariage avec Gertrud Mayer, une juive allemande. Il fut le directeur de thèse de Hannah Arendt.

*En attendant, ce serait une période de transition. Il fustigea bien des aspects de la vie universitaire, y compris les salaires élevés. Il reçut en remerciement un formidable applaudissement de la part des étudiants et de quelques rares professeurs. J'étais assis devant, au bord, les jambes allongées, les mains dans les poches et ne bougeai pas.*

Ce récit de Karl Jaspers, se décrivant en contraste avec l'enthousiasme suscité par le programme de renouvellement national-socialiste, en dit long – ou trop peu – sur l'atmosphère de l'époque.

Si l'intervention de Heidegger fit l'objet de deux comptes rendus dans les journaux, l'un dans le *Heidelberger Neueste Nachrichten*, que Guido Schneeberger republie dans son recueil, l'autre dans le *Heidelberger Student*, où le signataire se réjouit de ce que « les paroles du conférencier n'aient pas déçu le public, qu'elles aient saisi profondément l'avènement de notre temps [*das Geschehen der Zeit*] et pointé avec une claire assurance [*mit klarer Sicherheit*] ce qui est en devenir [*das Werdende*] », le texte de ladite conférence ne fut, lui, jamais publié, contrairement à ce que le livre de Victor Farias *Heidegger et le nazisme* affirme sur ce point.

Ces détails, je les évoque pour mémoire. Plus précisément, parce que ces lieux – Heidelberg, l'université – sont une mémoire qui charge la rencontre, ce soir, d'une signification singulière. Pour mémoire, donc, et moins pour revenir sur un livre controversé, celui de Farias, dont nombre de philosophes français dénoncent les erreurs, voire la malhonnêteté

de l'amalgame, cependant que d'autres, et notamment Jürgen Habermas, le considèrent important, et malgré ses défauts, juste pour l'essentiel.

Mais l'essentiel, justement, qu'est-ce à dire? Telle est bien la cruciale question où l'on voit assez que la compilation des faits ne suffit pas à la saisie des enjeux. Car s'il faut, face aux thèses révisionnistes, avoir la vigilance politique de Habermas, le problème devient *pour la pensée* autrement complexe lorsqu'il se pose ainsi: comment celui que l'on considère le plus grand philosophe de notre temps a-t-il pu s'engager dans le mouvement national-socialiste? Et plus grave: comment faire le silence sur son silence d'après-guerre, et admettre qu'il ne se soit jamais rétracté publiquement, omettant ainsi de penser la plus grande horreur qui ait jamais été – l'extermination industrielle des Juifs.

Pouvait-on minimiser pareille faute et comme Jean Beaufret séparer – ce que Marcuse se refusait à faire – l'homme de son œuvre? Hans-Georg Gadamer, dans une récente prise de position publiée par *Le Nouvel Observateur*, est catégorique:

*Mais ne se sentait-il pas responsable des terribles conséquences de la prise de pouvoir par Hitler, de la nouvelle barbarie, des lois de Nuremberg, de la terreur, du sang versé – et, pour finir, de la honte indélébile des camps d'extermination? La réponse est rigoureusement non<sup>1</sup>.*

---

1. Hans-Georg Gadamer, « Comme Platon à Syracuse », *op. cit.*

Nul doute que le débat ne rebondisse tout à l'heure sur ce concept de responsabilité, d'autant que l'auteur de ces lignes me signale que l'article a été, sur ce point précisément, tronqué.

C'est bien cette voie de réflexion qu'ouvrent, en ces dernières années, des écrits qui interrogent la responsabilité de la pensée, c'est-à-dire instaurent un débat avec la pensée de Heidegger et *dans les termes* de cette pensée. C'est là que s'inscrivent, entre autres, le livre de Jacques Derrida *De l'esprit. Heidegger et la question*, et celui de Philippe Lacoue-Labarthe *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Et en Allemagne, outre l'ouvrage de Karl Löwith paru il y a peu, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*<sup>1</sup>, les études d'Otto Pöggeler, de Hugo Ott, de Bernd Martin. Paradoxalement, on découvre alors que c'est *par* la pensée de Heidegger, et par ce processus de la *Auseinandersetzung* dont il a forgé le nom, que l'on peut tenter de comprendre – je cite Derrida – « ce que *éviter* veut dire » et « où l'esprit échappe à la déconstruction ». Et tenter de penser le crime nazi dans sa spécificité, c'est-à-dire penser l'impensable : l'apocalypse d'Auschwitz où, comme l'écrit Hannah Arendt, « il s'est passé quelque chose que nous n'arrivons toujours pas à maîtriser ».

Il y a, enfin, pour la France aujourd'hui, davantage, peut-être. L'incroyable effervescence qu'y connaît depuis des mois le « cas » Heidegger, et les passions

---

1. Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Stuttgart, Metzler, 1986. Traduction française : *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, Paris, Hachette, coll. « La force des idées », 1988.

qu'il y suscite, ne sont pas étrangères, sans doute, au fait que les Français sont en train de régler leurs comptes avec un passé qu'ils n'ont jamais pensé – Vichy, la collaboration – et qui a resurgi récemment lors du procès Barbie où le débat attendu a été esquivé. Mais on pense aussi aux thèses révisionnistes de Faurisson et à l'affaire Roques ; à l'affaire Jankélévitch-Sartre ; et, dernièrement, aux lettres de Beaufret à Faurisson, dont *Le Monde* fait état, et qui ébranlent l'image de la Résistance<sup>1</sup>.

Il y a, à cet égard, dans le livre de Lacoue-Labarthe, une phrase terrible : « Le nazisme est un humanisme en tant qu'il repose sur une détermination de l'*humanitas* plus puissante », phrase qui dit assez que le crime nazi n'est ni un objet de musée, ni la faute de l'Autre, mais qu'il révèle l'essence totalitaire de notre Occident.

On mesure, dès lors, combien le dialogue qui peut s'engager ce soir constitue un moment capital dans l'avancée du questionnement. D'autant plus significatif qu'il intègre deux éléments que, pour finir, je voudrais mentionner : d'une part, cette rencontre fait écho à celle qui eut lieu à Paris, en 1981, entre Gadamer et Derrida, et qui resta alors sans suite. D'autre part, sa signification s'accroît, aujourd'hui, d'un double geste : celui de Jacques Derrida et de Philippe Lacoue-Labarthe qui ont accepté de venir discuter, en terre allemande et dans cette université dont je rappelais à l'instant le poids, et celui, réciproquement, de Hans-Georg Gadamer et de Reiner Wiehl qui ont proposé, d'emblée, de se porter

---

1. Lettres écrites en novembre 1978 et janvier 1989. Voir *Le Monde* du 8 janvier 1988 et du 22 janvier 1988.

sur le terrain linguistique français – geste généreux dont je leur suis infiniment reconnaissante car la rencontre n'aurait pu, sans cela, avoir lieu. La force de la pensée est aussi de s'exposer, et la discussion n'aurait eu, avec l'intermédiaire du traducteur, ni la même sincérité ni la même intensité.

Cette tolérance et cet accueil à la langue de l'autre, qui sont aussi les vôtres puisque vous êtes venus nombreux suivre cette discussion en français, manifestent la volonté d'ouvrir un dialogue dans toute sa gravité. Et c'est, en bref, pour cette ouverture-là, emblématique, que je voudrais remercier les quatre intervenants, certes, et vous tous – sincèrement.

*Reiner Wiehl* – Je n'ajouterai que quelques mots à l'excellente introduction de Mireille Calle-Gruber, à qui va ma gratitude pour avoir organisé cette rencontre qui est, pour nous tous, une réunion exceptionnelle. Ensuite, je veux souhaiter la bienvenue à nos collègues français, MM. Derrida et Lacoue-Labarthe, dont la présence offre la possibilité d'une discussion entre philosophes français et allemands. Je souhaite la bienvenue également au grand maître de l'École de Heidelberg, le professeur Gadamer. Mireille Calle-Gruber a esquissé, de façon très expressive, je crois, pourquoi le cas Heidegger nous procure de telles inquiétudes aujourd'hui – et nous en procurera sans doute encore, j'en suis sûr, dans les années à venir. Mais ce cas Heidegger, la carrure et les connaissances de nos invités nous garantissent ce soir qu'il fera l'objet de la plus haute réflexion, et que le problème du politique y sera placé, ce qui est capital, au plan philosophique.

Quant à l'organisation du débat, je dirais... qu'il n'y a pas d'organisation. Il y a la réalité de cette discussion, que nous commençons, et pour laquelle nous nous donnons du temps : tout le temps. Il durera peut-être une heure et demie, peut-être davantage. Lorsque les

« combattants » seront fatigués, alors nous ferons une pause avant d'élargir la discussion au public.

*Hans-Georg Gadamer* – Je suis très reconnaissant à mon ami Reiner Wiehl d'avoir déjà dit les choses les plus importantes : c'est-à-dire nos remerciements à nos hôtes, et à l'auditoire pour sa présence et pour son attention. Il faut aussi présenter nos excuses pour notre français qui n'est pas très agréable à vos oreilles. Je n'ai jamais vécu dans un pays francophone ; ce n'est pas ma faute : c'est l'histoire du monde qui a empêché qu'il en soit autrement. Ce n'est donc qu'un français d'école que j'utilise là, un français d'avant-guerre – d'avant la Première Guerre mondiale.

J'ai proposé d'organiser cette conversation en français car, je le crois, il n'y a pas de conversation authentique sans dialogisme, c'est-à-dire sans la base d'une langue commune. D'où ma décision. Et je suis reconnaissant que nos amis venus de France acceptent de souffrir en écoutant notre prononciation et nos balbutiements. C'est aussi la raison pour laquelle je n'ai pas de texte : mon français n'y suffirait pas. Ne suffirait pas à la stylistique. La licence d'une improvisation est la seule forme par laquelle je peux m'introduire dans la conversation de cette soirée.

Pour commencer, je rappellerai comment je suis entré en commerce avec M. Derrida et ses amis, à Paris. J'étais déjà âgé, j'étais même déjà à la retraite lorsque les premiers livres de Jacques Derrida ont été publiés. Je me souviens parfaitement du jour où je reçus le livre dédié à M. Beaufret ; livre dans lequel je trouvai, pour

la première fois, un Français qui parlait de Heidegger en commençant par Aristote. Je me suis dit : alors là, ça vaut la peine de lire et d'examiner cela. Car c'est aussi la musique que je faisais entendre, depuis toujours, auprès de mes étudiants et de mes collègues : cela ne vaut pas la peine de parler sur Heidegger si l'on n'est pas familier des origines de la métaphysique platonicienne et aristotélicienne. Voilà pourquoi j'ai été attiré d'emblée par les publications de Jacques Derrida. Et pourquoi en étudiant les premières parutions et son point de départ depuis Husserl dans *La Voix et le Phénomène*, cette lecture fut en quelque sorte comme un retour à mes propres commencements – à une époque où je me trouvais sous la première impression du jeune Heidegger et des *Recherches logiques* de Husserl, lesquelles me stimulaient mais me provoquaient aussi par ce platonisme abstrait qui traite du vouloir-dire. Plus tard, j'ai commencé non pas à comprendre, mais à entrer un peu dans la problématique touchant Heidegger et les différentes directions dans lesquelles cette pensée nous a conduits – et comment elle nous a, aussi, en quelque mesure, déterminés.

Le concept caractéristique de l'œuvre de Jacques Derrida, la *déconstruction*, a été une provocation de premier ordre pour moi ; parce que j'ai compris immédiatement comment un aspect du terme « *Destruktion* » qui résonnait à nos propres oreilles, dans notre jeunesse, n'avait rien de négatif, rien d'un « détruire ». « *Destruktion* » ; c'était, dès lors, une nouvelle ouverture qui se disait là, où se tenaient les choses couvertes, les choses cachées, les choses falsifiées par une longue

histoire de latinisation et de conceptualisation scholastique: la « destruction » devenait le retour à la parole vivante. Le terme « déconstruction » m'a alors enseigné immédiatement cette connotation qui ne nous était jamais venue à l'esprit lorsque nous écoutions le jeune Heidegger parler de *Destruktion*. « Déconstruction » veut, me semble-t-il, souligner qu'il ne s'agit pas seulement de détruire, mais aussi de construire quelque chose. Et je crois que cela est vrai, dans l'intention du moins, chez Heidegger même, comme chez tous ceux qui ont été provoqués mais aussi stimulés par sa pensée. C'est aussi la raison pour laquelle il n'y a pas de « heideggeriens ». Heidegger l'a dit lui-même plusieurs fois, et je crois qu'il n'avait pas tort: les travaux de ceux qui imitent Heidegger n'ont pas valeur philosophique. On peut certes développer des perspectives, contraires, opposées, semblables aux directions de la pensée de Heidegger, mais on ne saurait procéder dans la forme d'une imitation; et pas davantage d'une orthodoxie.

J'étais donc prêt, en somme, à m'adapter à Jacques Derrida et à son propre accès à la philosophie. Sans doute ne suis-je pas, comme lui, habité par la conviction qu'il y a rupture totale de la communication entre les hommes aujourd'hui. Peut-être suis-je trop superficiel, ou trop optimiste, mais je suis terriblement préoccupé par la tâche qui consiste à *communiquer* avec les autres – les plus jeunes, d'abord, ceux de mon âge, aussi. Cette fonction de rupture me semble être un des concepts qui fait vraiment la différence avec mon propre accès à la pensée philosophique. Ainsi a-t-on été amené à distinguer une herméneutique de la suspicion. Et il est

vrai que l'herméneutique qui fonde ma réflexion insiste sur la communication et s'intéresse moins aux sous-entendus des mots et du discours.

Ce fut là un premier problème entre nous, problème qu'il vaut certainement la peine de discuter. Le point sur lequel cette divergence se manifeste d'une manière presque polémique, non pas contre nous-mêmes, mais quant à l'interprétation et l'appréciation qu'apporte la pensée de Heidegger, c'est le problème de Nietzsche, au moment où celui-ci joue un rôle déterminant en France, c'est-à-dire après la Seconde Guerre mondiale. Jacques Derrida voit, dans l'interprétation heideggerienne de Nietzsche, une forme de continuation non voulue de la tradition de la métaphysique et même du logocentrisme. Je l'avoue, cette pensée de Jacques Derrida a été, pour moi, une véritable provocation. Car, à mes yeux, c'était là justement que résidait le grand mérite de Heidegger : m'avoir appris que le logocentrisme était en quelque sorte le destin de l'Occident. Qu'il était au fondement de la métaphysique, surtout, naturellement, dans la philosophie aristotélicienne. Que ce logocentrisme avait constitué, pour Heidegger lui-même, la véritable invite à la philosophie.

Heidegger, sans doute, a été un penseur religieux quand il a commencé à développer ses propres concepts et à comprendre quelque chose qui n'est pas compréhensible avec la conceptualité, la métaphysique grecque et médiévale, et même moderne. C'est alors qu'il a risqué cette métaphysique de la finitude ou du *Sein*, qui est un verbe, une expression temporelle, et point du tout quelque chose qu'on pourrait articuler comme

*das Sein, le Sein* : cela ne fait pas vraiment sens. Et je crois que, sur ce point, Jacques Derrida n'est pas très éloigné dans sa façon d'approcher Heidegger. Mais peut-être que je sous-estime les différences qui se trouvent dans notre commun point de départ, à savoir Nietzsche.

Il faut avouer que je n'ai, moi, jamais eu de contact immédiat avec Nietzsche dans ma jeunesse, et Heidegger lui-même est venu à Nietzsche plus tard, vers 1930 seulement. Bien sûr, Nietzsche avait pour nous tous une présence, et lorsque Heidegger cite la *Deuxième Considération intempestive* dans *Sein und Zeit*, c'était là un point commun entre nous. Par contre, la question de l'éternel retour, de la volonté de puissance, le parti pris d'une sorte d'incompréhensible dans les expériences audacieuses des écrits de Nietzsche, tout cela n'avait pas d'existence avant cette seconde étape dans le développement de la pensée de Heidegger. Un des points de débat sera donc aussi, sans doute, cela que nous avons essayé de discuter il y a quelques années à Paris et qui concerne les différents accès à Heidegger à travers son interprétation de Nietzsche.

Mais ce soir nous sommes ici non seulement pour nous confronter sur les phases et les tendances à la pulsion de mort qu'a connues un grand penseur comme Heidegger, mais nous voulons également prendre en compte ce mystère, ce problème qui nous inquiète depuis fort longtemps, et pas seulement depuis qu'un livre de second ordre – celui de Farias – est paru : l'engagement de Heidegger dans le mouvement national-socialiste. Cette inquiétude, nous l'avons eue dès l'instant où nous avons vécu avec lui, où nous avons

été ses étudiants. J'étais, à Marburg, jeune collègue de Heidegger lorsqu'il commença, à Freiburg, à s'engager dans le mouvement nazi. Il est vrai, cela a été, pour beaucoup d'entre nous, une surprise. Il faut l'avouer. Peut-être dira-t-on : vous avez été aveugles ! Les jeunes gens sont en quelque sorte aveugles lorsqu'un maître d'une grande vigueur et d'une grande force les guide ; alors ils ne retiennent que ce qui correspond à leurs propres intérêts et à leurs propres questions. Il est vrai, nous avons été surpris.

Mais cette surprise, je crois qu'elle doit permettre aujourd'hui de nous porter plus loin ; j'entends, plus loin que le seul détail de cette participation de Heidegger au mouvement nazi, que ce soit dans son année de rectorat, plus tard, ou même bien avant. Elle doit permettre de poser le problème crucial, absolument inévitable, qui est, à travers Heidegger, le problème du nazisme allemand. La question exige, évidemment, des compétences que je suis loin de posséder, et que les historiens eux-mêmes n'ont pas. Mais il est clair qu'on ne peut dissocier la philosophie heideggerienne du fait de l'extermination qui a eu lieu dans l'histoire de notre siècle. Certes, le nazisme n'est pas une spécialité allemande ; il y a eu le fascisme ; il y a eu, aussi, l'image changeante et toujours plus amère du développement de la révolution russe. Tel est le fond sur lequel, je crois, il faut essayer de comprendre aussi la tentation offerte par les circonstances dans ces années-là ; et bien sûr, non moins, les différences de réponse que nous avons choisies, les uns et les autres.

C'est tout un contexte qui *est en jeu* lorsque nous discutons aujourd'hui des rapports entre la pensée

philosophique de Heidegger et sa portée politique – contexte qui a commencé à nous orienter en Allemagne, après la Première Guerre. Il s’agit d’une époque (elle remonte avant la Première Guerre mondiale) qui fut celle du libéralisme, de la culture bourgeoise ébranlée et commençant à osciller, celle où les jeunes poètes d’Allemagne et les artistes commençaient déjà à évoquer les terribles visions de destruction de notre culture ; cette époque, on le sait, notre littérature la reflète parfaitement. Par ailleurs, nous voyons bien, aussi, comment le déclin du progrès évident et indiscuté qui a accompagné mon éducation, est allé de pair avec la formation de nos problèmes, y compris en philosophie. La critique de l’idéalisme transcendantal, du néokantisme qui a dominé pendant ma jeunesse, la critique de la part des penseurs juifs, des penseurs catholiques pendant et immédiatement après la Première Guerre, tel est, en un sens, le fond sur lequel le jeune Heidegger fait son entrée et par lequel il est déterminé.

Eh bien, sans doute y a-t-il deux problèmes qui sont demeurés, ma vie durant, une inquiétude pour moi. Le premier a trait à la responsabilité assumée par un homme aussi excellent et aussi paradigmatique que l’était le penseur Heidegger en 1933 ; responsabilité, notamment, vis-à-vis du grand nombre de ses jeunes collègues et de ses étudiants qui l’ont suivi dans sa décision. Mais aussi, en même temps que cette responsabilité, il y a l’autre fait, contradictoire et troublant : à savoir que le *même* penseur, au *même* moment – à l’époque où il soutenait, certes non pas toutes les choses, non pas l’antisémitisme, non pas le racisme, non pas le biologisme du nazisme,

mais tout de même quelques décisions fondamentales – ce penseur-là écrivait des textes que nous, encore aujourd'hui, nous pouvons lire comme une anticipation de la réalité à venir. Je pense en particulier à *Die Zeit des Weltbildes*<sup>1</sup>, à cette description de l'« oubli de l'être » comme il le nommait, à la prédominance de la technique et aux conséquences de la révolution industrielle; bref, à tout ce qui, nous le savons, a commencé voici bien longtemps mais qui n'est devenu évident que depuis peu, et pour la jeunesse à un degré tel que c'est peut-être aujourd'hui, aux yeux du vieillard que je suis, le fait le plus inquiétant qui soit: j'entends, ce pessimisme de la jeunesse quant à l'avenir possible de l'humanité.

Telle est, à mon sens, la grande ambiguïté dans le cas Heidegger. Il en est une autre, et c'est, évidemment, l'ambiguïté de son silence. Heidegger n'a jamais parlé de son erreur. Certes, il a dit, une fois, « la plus grande erreur de ma vie » en parlant de son engagement dans le parti nazi. Mais cela est superficiel en regard des affinités sérieuses qui existent entre la position philosophique de Heidegger et certaines tendances de ce mouvement. C'est cette question-là qui a toujours préoccupé les amis juifs que j'ai retrouvés en Amérique durant mes voyages. Tous disent: l'erreur de Heidegger, sa participation au mouvement, ce sont là choses pardonnables. Mais pourquoi n'a-t-il jamais évoqué cela? Pourquoi n'a-t-il jamais accepté d'en parler?

---

1. Martin Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes » (1938), trad. W. Brokmeier, « L'époque des "conceptions minuscules du monde" », dans Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part (Holzwege)*, 1949), Gallimard, 1962, rééd. 1986, coll. « Tel », p. 99-146.

J'ai tenté, dans l'article publié par *Le Nouvel Observateur*<sup>1</sup> – le texte, il faut le dire, en a été très mutilé ; mais que voulez-vous, un écrivain allemand dans un débat parisien, cela demeure un peu dans les marges, et c'est absolument normal, je ne m'en plains pas –, j'ai donc tenté dans cet article d'expliquer pourquoi Heidegger n'a reconnu aucune responsabilité. J'ai dit : c'est parce que Heidegger a pensé que cela n'était plus sa révolution ; c'était devenu une révolution décadente dont il ne se sentait pas responsable. Voilà qui change un peu, me semble-t-il, la chanson que nous avons l'habitude d'entendre.

Le récent livre de Victor Farias, s'il a produit certaines absurdités, a tout de même touché juste sur un point : je veux parler de la date du 30 juin 1934, celle de la Nuit des longs couteaux. C'est là que ma différence avec Heidegger, je crois, s'est révélée fondamentale. Pour tous deux, ce fut une date aux conséquences fatales, mais nous n'entendions pas la fatalité de la même façon. Pour Heidegger, c'était la fin de la révolution telle qu'il l'entendait : c'est-à-dire une révolution spirituelle et philosophique qui aurait dû entraîner un renouvellement de l'humanité dans toute l'Europe. Alors que, pour moi, cette stabilisation de la révolution nazie par le support de l'armée était irrévocablement la certitude qu'il ne serait jamais possible de se libérer de ce régime sans une catastrophe. Telle a été, à mes yeux, la perspective. Et il est clair pour moi que ce n'est qu'hypocrisie de demander : pourquoi

---

1. Hans-Georg Gadamer, « Comme Platon à Syracuse », *op. cit.*

ne vous êtes-vous pas rebellés contre cela? On ne fait pas de prédications contre les armes!

Vous le voyez, tels sont les problèmes – et c’est là-dessus que je m’arrêterai – engendrés par l’impact, la décision et les faits politiques qui ont accompagné notre réception de la pensée radicale de Heidegger. Tels sont les chemins divers par lesquels nous avons tenté, chacun, de développer nos propres conclusions. Dans cet article, mutilé, j’ai également tenté d’esquisser comment moi-même j’en ai tiré certaines conséquences. Cette tentative paraîtra sans doute, aux yeux de mon collègue Derrida, relever d’un optimisme trop naïf: car je pense que la communication peut toujours avoir lieu, et qu’il n’y a pas du tout chez moi cette insistance sur la *rupture* qui a formé le destin de la culture humaine d’aujourd’hui. Je ne sous-estime pas cette différence entre nous et j’espère apprendre beaucoup ce soir quant aux possibilités de mise en relation de deux perspectives qui toutes deux, me semble-t-il, sont d’un homme sincère et d’un homme décidé.

*Reiner Wiehl* – Merci, monsieur Gadamer. Je suppose que nos collègues français se sentent assez provoqués par ce tour d’horizon et qu’ils ont envie de répondre. Je leur laisse sans délai la parole.

*Jacques Derrida* – Je suis très heureux – et je vous dirai tout à l’heure pourquoi, aussi, j’ai peur. Je suis très impressionné, très intimidé par ce qui s’annonce ici. J’essaierai de l’expliquer dans un instant. Je voudrais d’abord remercier Mireille Calle-Gruber et tous ceux

qui ont organisé cette rencontre, le professeur Wiehl, et le professeur Gadamer pour les mots très généreux qu'il vient d'avoir.

Je vais revenir sur ce que vous avez dit tout à l'heure de la langue, parce que, naturellement, notre reconnaissance, je pense, à Philippe Lacoue-Labarthe et à moi-même, ainsi qu'à tous ceux pour qui le français est la langue maternelle, notre reconnaissance est tout à fait singulière, et je désire y insister un instant. Il y a quelque ironie, en effet, quand on pense par exemple à ce que Heidegger dans un entretien du *Spiegel* a dit de la possibilité ou non de penser dans une langue latine, à nous retrouver ce soir pour parler de lui; et j'imagine son spectre, ou quelque chose de son spectre, prédisant que ce soir *ça ne pensera pas!* Et c'est bien ce qui peut arriver.

Pourquoi est-ce que j'ai peur? D'abord, parce que le contrat qui fut le nôtre dans la préparation, ou plutôt l'impréparation de cette séance, c'était l'improvisation: nous improvisons, et nous allons continuer à improviser. Pourquoi improviser dans ce cas? Alors que tout, au contraire, la gravité des choses, la complexité des problèmes, des textes, des situations politiques et historiques, des pièges qui nous guettent à chaque instant, tout cela, justement, nous pousserait à peser nos mots, à ne rien laisser au hasard, à ne jamais improviser. Et je dois dire que personnellement, chaque fois que j'ai essayé de parler de ces questions – récemment encore –, j'ai évité autant que j'ai pu l'improvisation. Non pas pour me défendre ou me protéger simplement, mais parce que les conséquences de chaque phrase sont si graves que cela mérite d'être, précisément, soustrait à l'improvisation.

Pourtant, j'ai, comme tous ici, non seulement donné mon accord mais demandé que la rencontre soit improvisée. Pourquoi ? On va beaucoup parler, ce soir, de responsabilité, je pense. Le professeur Gadamer en a déjà abondamment traité ; et une question préalable, philosophique justement, sera de savoir en quels termes la responsabilité sera définie. Quelle catégorie de responsabilité devra nous guider, non seulement dans la définition mais dans la prise des responsabilités. Pourquoi, devant ces responsabilités à prendre, accepter d'improviser ? Parce que je crois que devant ce qui vient de se passer en Allemagne et en France – et je me réfère ici à une séquence de quelques mois, depuis la publication d'un certain nombre de textes, celui de Farias, de Lacoue-Labarthe et d'autres –, les réactions ont pris, entre autres formes, celle-ci : beaucoup de ceux qui n'étaient pas philosophes professionnels, ni experts de Heidegger, si l'on peut dire, et qui découvraient tout d'un coup, avec le livre de Farias notamment, des choses qu'ils ne soupçonnaient pas ou qu'ils ne faisaient que soupçonner, ont accusé ceux qui s'intéressaient à Heidegger, ou bien de ne pas s'être informés de l'engagement nazi de Heidegger, ou bien, étant informés, de ne pas avoir étalé sur la place publique, de ne pas avoir transformé en problème commun ce qu'ils savaient en tant que philosophes professionnels.

Et je crois que l'importance du livre de Farias tient peut-être à cela. Nous sommes ici quelques-uns à avoir, chacun à sa manière, formulé des réserves très motivées, je pense, sur bien des aspects du travail de Farias.

Je n'y reviens pas. Il n'est pas là, et il faudrait, pour rouvrir ce problème, regarder de très près un certain nombre de textes – ce que nous ne pouvons pas faire dans les conditions où nous nous trouvons ce soir. Je voudrais souligner, plutôt, l'importance de ce livre; et me demander en quoi elle a pu consister.

Ce livre, à travers un certain nombre de documents, plus ou moins bien traités mais rassemblés dans une sorte de montage, de synopsis, qui n'avaient pas, sous cette forme, encore été mis sous les yeux d'un public de philosophes non professionnels, a provoqué naturellement l'émotion que vous savez et a obligé – et je considère que cette provocation n'est pas seulement négative: elle l'a été par certains aspects, mais pas seulement –, a contraint les philosophes professionnels à s'expliquer de façon plus urgente, plus immédiate, dans des lieux où habituellement ils évitaient de se rendre, de parler, d'improviser. Et je considère que cette urgence, quelque risque qu'elle fasse courir et qu'elle ait fait courir à la complexité des choses, à la dimension de certains problèmes, cette urgence n'est pas simplement négative. Je crois qu'improviser risque de nous interdire (et c'est pourquoi j'ai peur), à nous philosophes enseignants que nous sommes, à cause du format de cette séance, de l'auditoire dans sa qualité et dans sa quantité, un certain raffinement, un certain rythme dans la discussion à laquelle nous sommes habitués – bref, un certain style de discussion qui est le nôtre. J'ai peur que se reproduisent, à cause des lumières, des micros, de l'audience, de votre attente, certains effets que j'évoquais à l'instant.

Et pourtant, je crois qu'il fallait prendre ce risque, si redoutable qu'il soit, parce que parfois, les philosophes professeurs, lorsqu'ils sont obligés, devant un micro, sans notes, de faire des phrases qu'ils replieraient cent fois s'ils avaient à les écrire et à les publier, *se désarment*, en quelque sorte, et disent des choses. Et peut-être faut-il, maintenant, d'une certaine manière, se désarmer. Nous avons, les uns et les autres, écrit des textes sur ces questions-là : nous n'allons pas les « raconter » ce soir. Ces textes sont naturellement mieux armés que nos discours – du moins c'est mon cas. Toutefois, je crois que dans le risque pris d'une parole désarmée, il y a quelque chose d'une responsabilité.

Je ne voudrais pas garder la parole trop longtemps, il faut qu'elle circule, c'est le rôle du débat. Avant d'aller plus loin, cependant, de poser quelques questions et de risquer quelques hypothèses, je voudrais adresser une demande qui est, au fond, celle que, implicitement, j'ai toujours adressée en France à ceux qui parlaient de ces problèmes graves, ou nous demandaient d'en parler. Je suppose donc qu'ici personne n'est favorable, d'une manière ou d'une autre, ou ne veut être favorable, à ce que nous appelons tout le temps très vite le nazisme, le totalitarisme, le fascisme ; et que nous pouvons établir comme protocole d'une discussion que personne n'est, en conscience, suspect de vouloir défendre ces thèses ici. Que personne, non plus, ne prétend absoudre, disculper, innocenter Heidegger de toute espèce de faute de ce côté-là. Cela étant admis – c'est en tout cas mon hypothèse –, est-ce qu'il n'est pas possible, dès lors, de veiller sur les discussions qui se développent à ce sujet (pas

seulement ce soir mais depuis longtemps et de façon un peu plus intense depuis quelques mois), sur les discours et les improvisations, pour que n'y apparaissent pas, ni ne s'y reproduisent, des gestes, des agressions, des implications, des éléments de scénographie qui rappellent *cela même* contre quoi nous sommes alliés?

Or malheureusement, ce qui m'a terrifié dans les quelques mois qui viennent de s'écouler, c'est que trop souvent, la manière dont on a posé les problèmes, jugé les gens – je parle des vivants, pas de Heidegger; je parle de ceux qui lisent, prennent position, essaient de comprendre –, mis en scène les choses avec des types de simplification, d'amalgame, d'analogismes, m'a souvent rappelé le pire: ce à quoi, précisément, ils prétendaient s'opposer. Je soutiens que, dans un champ de problèmes aussi graves, tout geste qui procède par amalgame, totalisation précipitée, court-circuit d'argumentation, simplification d'énoncés, etc., est un geste politiquement très grave et qui rappelle, selon des formules de dénégation qui mériteraient le détour de l'analyse, cela même contre quoi nous sommes censés œuvrer. Je pourrais donner beaucoup d'exemples; je n'en donnerai que deux. Puisque le professeur Gadamer parlait tout à l'heure de logocentrisme, je prendrai un exemple dans la presse allemande, un dans la presse française – c'est là, n'est-ce pas que les choses se sont passées ces derniers mois. Ainsi j'ai lu, dans un article de M. van Rossum<sup>1</sup>, que les heideggeriens français, *tous*, la pensée française en quelque sorte, rassemblée en bloc comme un tout

---

1. Article de Walter van Rossum, «Wie braun war Heidegger?», *Die Zeit*, 6 novembre 1987.

(il y avait quelques noms mêlés dans un chapeau), était, dans la mesure où elle ne s'intéressait qu'à Heidegger, totalitaire. Voilà un geste totalitaire pour dénoncer le totalitarisme. Ensuite, M. van Rossum écrivait : le mot « logocentrisme » n'a pas été inventé en France mais vient de Ludwig Klages<sup>1</sup>, et cela signifiait, pour le journaliste, contamination avec le pire. Exactement comme si on disait : attention, le mot « concept » se trouve chez Hegel. Personnellement, je ne savais pas que « logocentrisme » venait de Klages, mais cela ne m'aurait pas gêné. Car chacun sait bien que, en philosophie, un mot n'est pas grand-chose tant qu'on n'a pas constitué son fonctionnement comme concept dans un discours. Voilà un exemple de bonne conscience antinazie : je ne soupçonne pas les choix politiques de l'auteur, mais son geste professionnel est, à mes yeux, politiquement grave.

De même, en France, à plusieurs reprises, on m'a accusé, alors que récemment encore je consacre un petit livre au nazisme de Heidegger et à ce qui peut permettre, me semble-t-il, de commencer à interpréter un certain rapport entre la pensée de Heidegger et le nazisme, on me reproche de ne pas dénoncer le nazisme de Heidegger ! Alors que je ne parle que de cela. Comme me disait Philippe Lacoue-Labarthe : qu'est-ce qu'ils veulent ? Que tu mettes sur une bande de ton livre : « Le fascisme ne passera pas » ? Alors ce que je souhaite, non seulement pour ce soir, mais avant, et après, c'est que tout le monde soit vigilant à cet égard. Que dans la discussion, dans la définition des responsabilités,

---

1. Ludwig Klages (1872-1956), psychologue et philosophe, oppose la vie à l'esprit, défend une tendance à un mysticisme germanique.

les formes de procès et d'accusation ne reproduisent pas cela même dont il est question – et qui, comme nous savons, ne se résume pas en une époque de l'histoire de l'Allemagne, dans la vie d'un parti, dans un régime, mais s'infiltré, s'insinue, et peut encore dans l'avenir s'insinuer, partout. Puisque ce sont des questions d'avenir que nous avons à poser ce soir. La responsabilité politique commence là – mais ne s'arrête pas là.

J'ai dit, pour commencer, que nous pourrions peut-être nous demander ce que peut signifier la rencontre de ce soir. Je ne sais pas ce qu'il en sortira, j'ai dit que j'avais peur et peut-être que nous en attendons tous un peu trop. Mais en tout cas, elle est déjà très symbolique, avant même que de commencer. Qu'en Allemagne, à Heidelberg, à votre invitation, en votre présence, avec des Français, la question de la pensée politique de Heidegger soit posée, cela est déjà hautement symbolique. De quoi? Pourquoi se fait-il, par exemple, que la phase spectaculaire, intense de ce débat qui dure depuis 1933 et qui a connu différentes périodes, comment se fait-il que la phase la plus publique, la plus médiatique, se soit produite en France? Car si nous sommes là, ce soir, entre Français et Allemands, je pense que c'est aussi à cause de cela.

L'analyse risque d'être toujours insuffisante pour un phénomène aussi riche; et s'il n'y avait qu'un fil à tirer pour comprendre ce qui s'est passé en France au cours de ces derniers mois, eh bien, cela ne se serait pas passé ainsi. Si le phénomène a été aussi irrésistible, c'est parce qu'il était *surdéterminé*: une seule cause ne saurait en expliquer l'intensité. Certes, je ne peux

guère faire l'analyse d'une telle surdétermination : je vais seulement tirer quelques fils, en sachant bien qu'ils sont insuffisants. Je remarque d'abord que, très souvent, vu d'Allemagne – pour ce que j'ai lu de la presse allemande –, ce débat restait très français..., ce qui n'était pas toujours flatteur. À savoir : les Français prenaient conscience très tard de quelque chose que nous, ici, nous savions depuis longtemps ; qu'ils auraient su s'ils n'avaient pas été aussi heideggeriens – si le heideggerianisme n'avait pas eu la prospérité qu'il a eue en France depuis la guerre et qu'il n'a pas eue en Allemagne.

Je ne dis pas que cela soit faux, je dis que c'est très simplifié et très réducteur. D'abord, il n'y a pas un heideggerianisme français, pas plus qu'il n'y a un héritage de Heidegger en France. J'insiste pour détotaliser la chose ; je crois qu'il faut insister sur les différences et les ruptures qui ont marqué l'héritage de Heidegger. Puisque le professeur Gadamer a bien voulu nous livrer quelques souvenirs à ce sujet, permettez-moi de le faire aussi, brièvement. Souvent, on considère, en Allemagne et en France, que tout l'héritage de Heidegger a été capté par Beaufret et les amis de Beaufret. Ce n'est pas vrai. En ce qui me concerne – et je parle de quelqu'un qui était étudiant après la guerre, de 1948 à 1951 –, j'ignorais tout de Beaufret et me suis intéressé à Heidegger à partir de Sartre et de Merleau-Ponty. Puis ayant commencé à lire Husserl et Heidegger directement, j'ai essayé de m'affranchir d'une lecture de Heidegger et de Husserl par Sartre et Merleau-Ponty – et toujours sans Beaufret. D'autre part, quoi qu'on puisse dire, et je ne serai certes pas le dernier à le faire,

du fait de certains effets négatifs de la captation d'héritage par Beaufret (et les choses, comme vous savez, prennent maintenant une tournure assez douloureuse), je ne voudrais pas non plus que l'on méconnaisse – et je me sens d'autant plus libre de le dire que personnellement j'ai toujours été, pour des raisons qui ne sont pas seulement politiques, très critique à l'égard de la lecture de Heidegger par Beaufret –, je ne voudrais pas qu'on méconnaisse qu'il a, au moins, prêté à *la lettre* de Heidegger une attention qui ne passait pas seulement par une réappropriation rapide, dans le style de Sartre ou de Merleau-Ponty. Il a invité les gens à une espèce de philologie fidèle qui, même si on n'était pas d'accord, n'était pas entièrement négative.

Ensuite, au cours des vingt, vingt-cinq dernières années, se sont développées des lectures de Heidegger, chez Lacoue-Labarthe, chez Jean-Luc Nancy, j'en ai tenté moi-même, qui n'étaient plus ni sartriennes ni merleau-pontiennes, ni beaufretiennes, et qui, sur la chose politique, avec des mots divers et des détours – mais qui ne laissaient aucun doute –, se sont inquiétées très tôt, sans s'arrêter à des documents externes dont nous disposions déjà depuis 1960-1962, et ont essayé de comprendre le texte de Heidegger lui-même ; comment ce texte si difficile pouvait s'articuler avec ce que nous connaissions des engagements politiques de son auteur. Ce n'est pas facile. Ce n'est pas fait. Nous avons fait des progrès, mais il reste un travail énorme.

Souvent, quand je vois en France tant de personnes, tout à coup, s'intéresser au nazisme de Heidegger, pousser de grands cris, accuser les philosophes de ne

leur avoir rien dit, et se mettre à condamner non seulement Heidegger mais les vivants, j'ai envie de leur poser une question très simple : d'accord, parlons, avez-vous lu *Sein und Zeit*?... pour ne prendre que cet exemple. Ceux qui, parmi nous, ont commencé à lire ce livre, à s'expliquer avec ce texte, de façon questionnante et non orthodoxe, savent bien qu'il attend encore, entre autres, d'être lu; qu'il y a encore, dans le texte de Heidegger, des ressources immenses. Par conséquent, on est en droit de demander à ceux qui veulent conclure très rapidement entre le texte philosophique et un comportement politique, qu'ils commencent au moins à essayer de lire. Et je dis cela en prenant le risque d'avoir l'air de défendre Heidegger contre des accusations ou des condamnations : vous savez que ce n'est pas dans cette intention que je le fais.

Si cette affaire-là a explosé en France, à l'occasion du livre de Farias, puis a été relayée par un certain nombre d'autres choses, c'est parce que, à travers les trois veines, les trois fils que je viens de tirer, les questions de Heidegger, en effet, étaient présentes dans le champ philosophique français; et qu'elles y provoquaient des tensions, des guerres virtuelles telles qu'à la première occasion certains ont cherché à exploiter ce que la « photo » de Farias pouvait leur donner d'immédiatement utilisable contre tel ou tel Français. C'est loin d'être une explication totale : c'est un élément d'explication.

Un autre élément d'explication nous ramènerait, je crois – et il me semble qu'il faut ce soir y insister, au risque de négliger d'autres points –, à la situation politique française et européenne. Au moment où le

destin de l'Europe, comme on dit, s'engage dans une certaine voie, où un certain discours politique domine le discours politique européen, en France, en Allemagne et dans bien d'autres démocraties occidentales, on voit face à face, d'une part des résurgences d'idéologies et de comportements qui ne sont pas sans rapport avec ce qu'on identifie très vite comme nazisme, fascisme, totalitarisme; d'autre part un discours social-démocrate dont les valeurs de référence sont celles des droits de l'homme, de la démocratie, de la liberté du sujet. Mais c'est là un discours qui prend conscience qu'il reste philosophiquement très fragile, que sa force de consensus dans les discours politiques officiels, ou ailleurs, repose sur des axiomes philosophiques traditionnels dont certains paraissent problématiques, et en tout cas incapables de résister à ce à quoi on les oppose. D'où une certaine inquiétude, une certaine peur pour le coup, du côté de la tradition de ce discours – peur devant sa propre fragilité, et devant un potentiel de questionnement qui se trouve plus fort chez Heidegger que chez beaucoup d'autres, bien sûr, et aussi, en tout cas, chez ceux que la pensée de Heidegger intéresse. Quelque réserve, quelque critique différente qu'ils aient à son égard, il y a des gens qui s'intéressent à ce potentiel de questions heideggerien, et du coup, les formes de ces questions deviennent très menaçantes. D'autant plus que, très souvent – je pense que c'est le cas de ceux qui sont ici ce soir, en particulier des Français – il n'est pas très facile de les accuser, ces gens-là, d'être, ne serait-ce qu'un peu, de droite. Alors, qu'est-ce qui se passe? D'où la nervosité, la peur, et la compulsion à accuser

très vite, à juger, à simplifier : c'est cette compulsion qui me paraît extrêmement grave dans son symptôme.

Je ne peux pas m'engager, ce soir (peut-être le ferons-nous à l'occasion de questions, si ce débat se poursuit), dans le contenu de ces rapports compliqués à Heidegger qu'entretiennent certains Français – dont ceux qui sont ici ce soir. Ils ne sont en tout cas ni ceux de Sartre ou de Merleau-Ponty, ni ceux de Beaufret. Mais je voudrais dire, maintenant, un mot de l'Allemagne parce que je trouve, là aussi, que les accusations que j'ai entendu lancer contre la manière dont un certain héritage de Heidegger a été assuré en France, ou dont on se serait laissé aveugler, longtemps, sur les engagements nazis de Heidegger, je trouve ces accusations très injustes. Et je pourrais montrer en quoi elles sont injustes. Je me suis demandé pourquoi ces accusations étaient, elles aussi, tellement compulsives, tellement précipitées et globalisantes ; pourquoi l'analogisme et l'amalgame étaient si souvent pratiqués en Allemagne à ce sujet. Mes hypothèses sont nombreuses ; elles sont au moins deux.

L'une est que pour des raisons historiques notoires, le rapport à Heidegger est devenu si insupportable que, à part quelques exceptions naturellement, on a peu lu Heidegger en Allemagne depuis la guerre. Par conséquent, on s'est privé de ce que certains, en France, pour des raisons elles aussi historiques, avaient la liberté de lire, ayant moins de mauvaise conscience à s'approcher de Heidegger. On s'est privé d'une certaine lecture de Heidegger. Je ne veux pas, à mon tour, simplifier injustement : je sais que Heidegger a été lu par certains, bien lu, et l'est encore. Néanmoins, à l'échelle macroscopique

où je dois me tenir maintenant, il faut bien dire que la lecture de Heidegger en Allemagne a été plutôt réprimée depuis la guerre. Cela, c'est une première hypothèse.

Ensuite, cette répression devait produire, sous la forme de la projection-expulsion, un désir d'accuser, de l'autre côté de la frontière, ceux qui eux se frottaient à Heidegger. Et ce sont les symptômes que j'évoquais tout à l'heure.

Alors je crois que ce dont une rencontre comme celle de ce soir est symbolique, quels que soient ses résultats, ou la déception qui doit s'ensuivre, c'est la possibilité, aujourd'hui, grâce à ces provocations, de lever les inhibitions de part et d'autre, et non seulement de lire Heidegger avec la vigilance politique qui s'impose, mais de le *lire*. Je crois que ceux qui, en France, très vite, dès la première semaine qui a suivi la parution du livre de Farias, ont dit : Heidegger c'est fini, il ne faut plus le lire – ils auraient presque dit : Brûlons-le ! –, ceux-là ont fait la preuve, non seulement de leur irresponsabilité politique, terrifiante, (avec la bonne conscience, naturellement, d'un antinazisme à toute épreuve), mais aussi de leur inexpérience sociologique. Car il est évident que Heidegger va devenir de plus en plus intéressant : à nous de faire qu'en lisant aussi rigoureusement que possible, et de façon aussi responsable que possible, le texte de Heidegger, *tout* le texte – le *Discours du rectorat*, les discours politiques, mais aussi tous les autres textes –, nous ne renoncions pas à la responsabilité politique qui doit être la nôtre ; et que nous définissions une responsabilité politique qui tienne compte des questions de Heidegger.

J'ai, quant à moi, mais j'ai dit que je ne voulais pas « raconter » des textes, été intéressé par ce qui, chez Heidegger, d'une part permettait de questionner les catégories traditionnelles de la responsabilité, du sujet par exemple, du droit, et qui se laissait néanmoins, à un certain point, limiter par ce questionnement – et même, peut-être, par la forme de la question.

Je crois que, sans vouloir prendre de grands mots ou céder au langage de la convention diplomatique pour dire que « le destin de l'Europe est en jeu », c'est la question de l'Europe qui nous réunit ici. Et je crois que cette responsabilité à l'égard de l'Europe appelle une redéfinition de la responsabilité : non pas une évasion mais une redéfinition. Car à mon avis, le discours qui domine les institutions européennes n'est plus capable de *porter*, et ceux qui le tiennent le savent obscurément. Vous savez que l'une des violences auxquelles les gens qui posent ce genre de questions sont exposés – et cela nous arrive, c'est arrivé à Lacoue-Labarthe, cela m'arrive –, c'est que lorsqu'on dit que l'éthique, que la manière dont nous définissons l'éthique aujourd'hui tremble sur son manque de fondement, ou bien lorsque nous disons que nous ne savons plus très bien ce que veut dire être responsable, la violence à laquelle nous sommes exposés est : donc, vous tenez un discours immoral, un discours irresponsable !

Je tiens, au contraire, que par exemple la déconstruction aujourd'hui qu'évoquait le professeur Gadamer, même lorsqu'elle met en question cette axiomatique de la subjectivité ou de la responsabilité, ou quand elle met en question certains axiomes du discours heideggerien,

n'est bien sûr pas une abdication de la responsabilité ; c'est, à mes yeux en tout cas, la responsabilité la plus difficile que je puisse prendre. Et me fier à des catégories traditionnelles de la responsabilité me paraîtrait, aujourd'hui, justement, irresponsable.

Je crois donc que, quelque trouble vertigineux que puisse produire en nous l'absence d'assurance au sujet de ces nouvelles responsabilités, cela ne doit pas pour autant nous pousser à nous réfugier, à nous précipiter, vers les vieux discours. À cet égard, nous savons bien que ces vieux discours ne sont pas exempts de complicités, avec le nazisme par exemple – je pourrais dire le totalitarisme, le fascisme, le stalinisme, choses qu'il ne faut pas non plus confondre entre elles, mais que pour un moment, néanmoins, nous confondrons. Les complicités entre un discours, disons, humaniste démocratique qui n'a pas réélaboré de façon critique ses propres catégories, et ce à quoi il s'oppose, ces complicités, n'est-ce pas, sont toujours possibles ; et notre vigilance est là et doit être là. Mais j'ai déjà parlé trop longtemps : je m'arrête.

*Reiner Wiehl* – Merci beaucoup, monsieur Derrida. Vous pouvez considérer combien votre point de vue est important pour nous, et pas seulement sur la publication de Victor Farias – il est bien évident que, pour vous, il ne s'agit pas de juger de la qualité d'un livre mais d'y trouver une provocation pour penser la responsabilité. Car pour nous, Allemands, cette question de la responsabilité est aussi cruciale. En outre, je trouve particulièrement intéressant cet élargissement que vous opérez de la discussion très spécifique que vous aviez

eue, autrefois, avec le professeur Gadamer, sur la question du logocentrisme. Mais avant de revenir sur ces points, je laisse la parole à M. Lacoue-Labarthe.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Bien que je sois le quatrième, je voudrais répéter les paroles, qui ne sont pas simplement protocolaires, de remerciement et de reconnaissance que je peux avoir, et que je me sens devoir, à vous tout d'abord, et à Mireille Calle-Gruber que je voudrais profondément remercier d'avoir été à l'initiative de cette rencontre. D'autre part, je voudrais indiquer, d'un mot, très brièvement, que, pour moi en tout cas, non seulement j'ai peur, comme dit Jacques Derrida, mais ma présence ici, sur ce sujet, est quelque chose qui m'impressionne beaucoup. Non pas à cause du lieu, mais parce que pour quelqu'un de ma génération (je suis né en 1940), venir m'exprimer, ici, dans ma langue, devant un public allemand, sur ce sujet du drame, et même de la catastrophe qu'a connue l'Allemagne dans les années où je commençais à vivre, c'est impressionnant. Enfin, troisième précaution préliminaire, je vais tout de même essayer d'être bref, sinon je crains qu'il ne puisse pas y avoir de débat proprement dit. Et évidemment, étant donné notre position, à Jacques Derrida et à moi, je vais moi aussi repartir de la scène française. J'ai dit que je suis de la génération de 1940. Je n'ai donc pas tout à fait, pour cette simple raison, la même perception de la scène et de ses enjeux que Derrida. Je ne l'ai pas, essentiellement, sur deux points. Le premier, c'est que cette question, la question du nazisme, du fascisme, des totalitarismes si l'on veut, est, pour ainsi dire, une

question de famille. Je veux dire par là que je me sens impliqué, concerné par cela. Je prends « famille » au sens large – bien sûr. Parce qu'il y a eu Vichy en France, parce que, comme à tous les Français de ma génération (j'avais 5, 6, 7 ans), on a commencé à m'apprendre l'épopée, presque, de la Résistance, en faisant silence sur ce qui s'était passé pendant les quatre ou cinq années avant 1945 ; j'ai découvert peu à peu, tout simplement, que la France avait été impliquée, bien au-delà même de ce que je pouvais penser, dans cette affaire. Et en particulier, impliquée dans l'antisémitisme ; et sinon directement dans le massacre ou l'extermination, en tout cas dans la déportation, si j'ose dire dans la livraison des Juifs à l'Allemagne.

C'est encore une affaire de famille parce que, dans le discours, le langage, les propos qui ont baigné mon enfance et mon adolescence, au lycée et autour de moi, j'ai entendu passer une quantité innombrable de syntagmes antisémites prononcés par des camarades, des adultes, qui n'étaient pas particulièrement d'extrême droite, mais pour qui ce langage était quasiment naturel. Et depuis longtemps, c'est-à-dire depuis que je suis entré dans ce métier de philosophe, il me semble que c'est une question à laquelle je devais m'attaquer, et qu'il y avait là quelque chose de plus que grave, à mes yeux. Et que, d'une certaine manière, je devais régler un certain rapport non pas avec mon entourage, mais avec ce que, en tant que Français, j'aurais donc été depuis ma naissance, dans ma possibilité.

Qu'est-ce que j'aurais été, si j'avais eu 20 ans en 1935 ou en 1940 ? Qu'est-ce que j'aurais pensé ? Qu'est-ce que

j'aurais fait? De quel côté je me serais rangé? Selon les incidences de ma formation, de ma famille (cette fois-ci au sens restreint)? Bref selon cette multiple « causalité », si vous voulez, mais qui reste tout de même une causalité dans la trajectoire ou dans la direction d'une existence. Je crois que, quand on touche à ces problèmes-là, c'est une question qu'on ne devrait jamais oublier de se poser. Qu'est-ce que j'aurais fait, étant entendu que, *après*, j'ai progressivement découvert tout cela?

La deuxième raison qui fait que, sans doute, je ne perçois pas tout à fait de la même façon la scène française, ni dans les mêmes termes – encore que je sois absolument d'accord avec ce qu'a exposé Jacques Derrida et en particulier quant à la lecture heideggerienne (en l'occurrence, nous sommes exposés quasiment aux mêmes critiques) –, c'est que la génération de 1940, en philosophie, cela signifie quelque chose en France. Il y a une génération de la guerre qui, au fond, a accédé au métier philosophique après la génération de 1930 et qui a été en grande partie formée par cette génération précédente. J'étais, par exemple, l'élève de Gérard Granel, et c'est au moment où je faisais mes études que j'ai lu les premiers textes de Jacques Derrida. C'est une des raisons pour lesquelles – question d'âge ou de manque de précocité, comme vous voudrez – je n'ai pas participé à l'élaboration de ce que deux journalistes français appellent la « pensée 68 ». Et la perception que j'ai de l'affaire Farias aujourd'hui, c'est qu'il ne s'agit pas du tout d'une opération concertée, non; c'est plutôt que Farias a été perçu avec une sorte de soulagement. Non seulement comme l'occasion

inespérée de pouvoir enfin respirer en se débarrassant de Heidegger, de son insurmontable difficulté, de la radicalité de ses questions, etc., mais que Farias a été encore l'occasion de sanctionner le verdict pour le moins négatif qui avait été porté contre la pensée dite 68. Autrement dit : puisque cette « pensée 68 » était prétendument tout entière dominée par Heidegger, sinon totalement inféodée à Heidegger, alors n'est-ce pas, puisqu'on avait un Heidegger nazi (d'un bout à l'autre, de 14 à 80 ans), on pouvait se débarrasser de, ou plus exactement sanctionner l'attaque en règle menée contre la « pensée 68 ». Et l'enjeu est là – pour moi en tout cas. Je vois se dessiner sur le fond d'une simplification extrême des problèmes, sur le fond d'une réelle animosité aussi, et d'une espèce de retour, je dirais même de régression philosophique, je vois se dessiner une attaque, que Farias va autoriser, va cautionner – du moins ses prétendues conclusions. Cette attaque vise tout simplement à restaurer un certain nombre de choses.

Il ne faut pas oublier que parmi ceux qui tentent de construire, fragilement (je partage, là encore, l'avis de Derrida), une espèce de philosophie libérale, sociale-démocrate si l'on veut, fondée sur ce que l'un des deux journalistes que j'évoquais tout à l'heure appelle un « humanisme juridique », il ne faut pas oublier que parmi ceux qui se livrent à cette opération cautionnée par ce que les médias ont nommé la « nouvelle philosophie » – et c'est Christian Jambet qui a préfacé le livre de Farias en France –, il y a un bon nombre d'anciens staliniens ou ultra-staliniens qui ont soutenu en leur temps, et à peu près à l'époque où nous étions étudiants

ensemble, tout un tas de mouvements politiques dont je voyais pour ma part, dès avant 68, et encore plus après, toute l'inanité. Ce sont à peu près les mêmes qui se sont retrouvés à construire, à tenter de construire cet « humanisme juridique » ; et ce sont les mêmes qui, pour construire cet humanisme-là, sont en train de s'autoriser de la dénonciation de Farias afin d'attaquer ce que la pensée française a tout de même produit de plus fort et de plus puissant depuis la guerre, c'est-à-dire cette prétendue « pensée 68 ». Il y a là une scène indéniablement politique. Et je crois qu'il ne faut pas passer cela sous silence.

J'ajouterai encore, sur ce point, que c'est la raison pour laquelle je ne crois pas du tout, malgré les effets médiatiques énormes et très intenses de cette affaire, je ne crois pas que le débat soit, comme l'a indiqué Baudrillard il y a quelque temps dans un journal français, de l'ordre du simulacre. Je ne crois pas du tout qu'il soit trop tard pour poser ces questions ou pour comprendre de quoi il retourne. Je ne crois pas du tout que c'est dans l'immédiat qu'on aurait trouvé le seul langage adéquat et permettant d'en traiter. Il me semble, au contraire, que c'est peut-être aujourd'hui seulement que nous sommes capables de commencer à tenter l'analyse du nazisme, des fascismes ; parce que c'est en effet la première fois que, d'une part nous sommes au fond débarrassés de l'hypothèque... communiste, mettons (je parle de la situation française), ou para-communiste, c'est-à-dire marxiste – la manière dont quelquefois, en France, on se « débarrasse » d'une idéologie n'est pas quelque chose que j'approuve ; c'est

parfois assez étrange –, et d'autre part parce que nous sommes peut-être à même d'entamer l'analyse du nazisme précisément pour avoir lu Heidegger. Je sais que cela peut sonner aux oreilles comme un pur paradoxe, mais, quant à moi du moins, c'est la lecture de Heidegger qui, je crois, à condition de la mener d'une certaine manière évidemment, peut donner accès à une certaine réalité du nazisme. Accès que l'accusation politique et morale univoque – je la partage d'ailleurs ; mais en fait, quand on essaie de faire du travail philosophique on ne peut tout de même pas se contenter de cela – masquait jusqu'alors. J'ajouterai même : que l'accusation strictement politique (et la manière dont le signifiant fasciste a fonctionné pour les gens de ma génération en est le symptôme), l'accusation politique du nazisme comme l'incarnation *du* mal politique interdisait, simplement.

Dès lors que l'on se méfie de l'emploi du mot « fasciste », dès lors qu'il y a eu une mise en cause du totalitarisme dit de gauche, dès lors, peut-être, est-il possible de commencer un véritable travail. Et c'est la raison pour laquelle – c'est un des griefs que j'ai contre le livre de Farias – la simplification qui consiste à présenter Heidegger entièrement nazi me paraît navrante dans cette histoire : parce que peut-être va-t-il falloir, pendant un certain temps encore, se battre à partir de cette présentation, pour essayer de faire comprendre que, dans Heidegger, il y a un des secrets du nazisme jusqu'à resté inaperçu.

*(Après une pause, la séance reprend.)*

*Reiner Wiehl* – La discussion est quelque peu difficile à démarrer après les grands exposés de nos invités. Il est peut-être utile de rappeler que tous les philosophes ici présents – Lacoue-Labarthe préfère « penseurs » à « philosophes » –, disons donc tous les penseurs ici présents se sont inspirés de Heidegger dans leurs travaux, mais cela de façon très différente. Il me semble que le moment est venu de mettre l'accent sur ces différences. À partir du tour d'horizon qui vient de nous être offert, je proposerai, si vous permettez, de souligner une première question que l'on pourrait commencer à discuter : celle du logocentrisme. Car dans la conception de Derrida, la critique de la philosophie européenne et la philosophie de Heidegger procèdent sous cet angle. Derrida propose la thèse selon laquelle toute la philosophie européenne se trouve, d'une certaine manière, corrompue par le logocentrisme. Le professeur Gadamer, dans son exposé, a mis en doute cette hypothèse, non seulement en ce qui concerne Heidegger, mais aussi toute la tradition philosophique européenne. Ce soir, j'ai l'impression que l'usage que fait M. Derrida du mot « logocentrisme » est beaucoup plus large que lors de la discussion qui eut lieu à Paris. À cette époque-là, le logocentrisme était lié très étroitement au phonocentrisme ; alors qu'aujourd'hui vous l'utilisez dans le sens d'un « avoir raison » catégorique, d'une simplification terrible.

*Jacques Derrida* – Le problème pratique qui se pose à nous est le suivant : il ne faut pas, pour que le débat ait lieu, que nous gardions la parole trop longtemps ; mais sur ces problèmes difficiles, on ne saurait guère

s'expliquer un peu sérieusement sans parler longtemps. Alors... je vais essayer de faire les deux à la fois!

Je poserai quelques préliminaires avant de parler de logocentrisme, car vous avez dit qu'en France beaucoup de penseurs, de philosophes, sinon tous, s'étaient inspirés de Heidegger. Cela, je crois, n'est pas faux mais mérite quelque complément. Je crois qu'en France, à l'exception peut-être de Beaufret et de certains de ses élèves, tous ceux qui ont été « inspirés », comme vous l'avez dit, par Heidegger, et pas inspirés au sens seulement d'être à l'école de Heidegger, mais qui se sont intéressés à lui – car il n'y a pas eu de heideggeriens en France, et pas seulement parce que, Philippe Lacoue-Labarthe le rappelait, ça n'avait pas de sens d'être heideggerien –, tous ceux, donc, qui ont été marqués par la lecture de Heidegger ont eu un rapport polémique avec lui, au sens le plus noble de ce terme : c'était une *Auseinandersetzung* [une « explication »] pour tous. Et de manière très différente chaque fois.

Il y a une chose qui m'a frappé : je pense à quelqu'un comme Foucault par exemple (ou Deleuze) qui, contrairement à ceux, dont je suis, qui ont *déclaré* leur intérêt pour Heidegger, et ont écrit sur lui, n'a pratiquement jamais cité ou nommé Heidegger, et qui déclarait, quelque temps avant sa mort, que la lecture de Heidegger avait été décisive. Qu'est-ce que cela veut dire? Pendant vingt-cinq ans de production, de publication, de travail, avoir un tel rapport *non déclaré* à Heidegger – rapport lisible, n'est-ce pas, pour ceux qui lisaient et Foucault et Heidegger. Comment expliquer que le livre que Deleuze vient de consacrer à Foucault

se termine par des déclarations du type : une explication est nécessaire entre Foucault et Heidegger, c'est là que les choses se passent, etc., etc., alors que Deleuze n'a jamais nommé Heidegger (à part une ou deux fois dans un livre sur Nietzsche). Il y a donc eu là un rapport très puissant, quoique dénié, à Heidegger.

Pour d'autres, comme Levinas, le rapport à Heidegger est évident, déclaré, polémique aussi, très profond. Pour Blanchot, pour Jean-Luc Nancy, pour Lacoue-Labarthe, c'est évident. En ce qui me concerne, et puisque vous m'avez demandé d'en dire un mot, j'ai toujours été... très choqué (puisque'on parle, ce soir, sur ce mode-là, faisons-le), très choqué de certains commentaires, de certaines « lectures » (ne polémiquons pas trop) qui me présentaient comme heideggerien – à la différence du style, disait-on – alors que j'ai tout à fait conscience, et je ne dis pas cela parce qu'aujourd'hui il y a eu Farias et quelques autres, j'ai tout à fait conscience, depuis le début de ma lecture et de mes références à Heidegger, d'avoir été dans une « explication » avec lui qui n'a jamais été qu'*inquiète*. Je pourrais en donner bien des exemples, à commencer par ce petit livre *De l'esprit*<sup>1</sup>. Depuis toujours, et de plus en plus, j'ai été à la fois convaincu de la force et de la nécessité des questions heideggeriennes, cependant que m'apparaissait, je n'ose pas dire leur insuffisance, mais quelque chose qui, en elles, appelait – et je crois que c'est être fidèle à Heidegger que de le dire – non seulement un progrès dans le questionnement, mais un autre type de questionnement, éventuellement un

---

1. Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, coll. « La philosophie en effet », 1987.

contre-questionnement, et éventuellement... des questions au sujet de la question, c'est-à-dire au sujet des privilèges que la question a gardés chez Heidegger jusque dans ses derniers textes ; des textes, notamment, comme ceux d'*Unterwegs zur Sprache*<sup>1</sup> où la pensée était définie comme « questionnante<sup>2</sup> ». On pourra y revenir. Mais j'ai justement essayé de marquer en quoi, dans ce texte, le trajet de Heidegger depuis le privilège inquestionné accordé à la question jusqu'à un infléchissement dans un autre texte d'*Unterwegs zur Sprache*, pouvait avoir, à un certain moment, un rapport avec les choses politiques dont nous parlons ici<sup>3</sup>.

Par conséquent, j'ai eu le sentiment, et je crois que c'est vrai pour tous les Français que l'on a qualifiés rapidement de heideggeriens, d'avoir eu ce rapport polémique à Heidegger. Et de manière beaucoup plus libre qu'on a pu l'avoir en Allemagne, du fait des raisons politiques que je disais tout à l'heure. Moi, je ne me suis jamais senti, pour des raisons biographiques qu'il me serait facile d'expliquer – mais dont vous voudrez bien me dispenser ce soir –, suspect de sympathie pour quelque chose de droite, de nazi, etc. Donc, très librement, on lit Heidegger : on n'a pas honte de le lire.

---

1. Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit.

2. Voir, par exemple, Martin Heidegger, « D'un entretien de la parole. Entre un Japonais et un qui questionne » (*ein Fragender*), dans Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole* (1959), trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, 1976, rééd. 1981, coll. « Tel », p. 85-140.

3. Derrida songe probablement à « *Das Wesen der Sprache* » (1957), traduit par « Le déploiement de la parole », dans Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 141-202, où Heidegger conclut que « le mot se brise » (*das Zerbrechen des Wortes*) pour conduire sur la « voie du penser » (*Weg des Denkens*).

Logocentrisme. Je vais faire deux distinctions (on est obligé d'opérer massivement dans une telle situation). Je distinguerai, d'abord, le logocentrisme du phonocentrisme. Le phonocentrisme, ce n'est pas une philosophie, c'est une situation structurelle qui pousse l'humanité, et pas seulement l'humanité européenne, à certaines conditions, dans certaines phases de son évolution, à privilégier la voix. Cela n'est pas seulement gréco-européen. Il y a du phonocentrisme partout. Ce n'est pas un mal. Je ne parlerais donc pas de corruption : j'ai toujours été plutôt méfiant à l'égard de ceux qui parlent de corruption – dans tous les domaines. Le phonocentrisme est donc une structure irréductible dans l'économie de la culture humaine... Bon, il faudrait aussitôt corriger tous ces mots, car ce n'est pas là, seulement, « humain » : c'est *Dasein* ; et pas seulement *Dasein*, mais peut-être autre chose encore... Disons : une structure irréductible. Le logocentrisme n'est pas universel comme l'est le phonocentrisme. Le logocentrisme, c'est, en effet, une chose gréco-européenne, qu'on ne peut pas non plus globaliser, totaliser. Je ne crois pas qu'on puisse parler *du* logocentrisme, de *la* métaphysique logocentrique, même s'il a pu m'arriver, ici ou là, de céder à des formulations imprudentes. Mais il y a une structure logocentrique qui revient à privilégier le logos. Cela veut dire aussi beaucoup de choses... Lorsque j'ai utilisé ce terme, dont je ne savais pas que M. Ludwig Klages s'était servi, je le faisais dans une situation française très particulière, au moment où l'hégémonie du structuralisme linguistique battait son plein, où tout était langage, où tout devait

se comprendre à partir des structures linguistiques, et où, d'autre part, chez Heidegger aussi, il y avait un certain logocentrisme.

Cependant, mes lectures de Heidegger à cet égard ont toujours été très compliquées : je crois qu'il y a eu du logocentrisme chez Heidegger, mais il y a eu aussi autre chose, beaucoup plus complexe. Le logos et le phonocentrisme représentent chez Heidegger quelque chose qui *est à l'œuvre*, même si ça ne se réduit pas à quelque chose qui est globalisable. Il y a un privilège de la présence (je dis cela de façon très massive). Et dès le début, de ce point de vue-là, je crois que les questions que j'ai adressées à Heidegger étaient aussi des questions politiques, n'est-ce pas. Cela, je crois, se marquait assez clairement même si ce n'était pas dans le code où cela se fait aujourd'hui. J'entends bien, néanmoins, que le questionnement de ce phonocentrisme et de ce logocentrisme, dans toutes les portées où il était susceptible de s'orienter, ne pouvait pas se passer non plus de certaines ressources heideggeriennes. La stratégie difficile était donc, justement, de recourir à certains gestes heideggeriens jusqu'à un certain point, pour éventuellement, sinon s'en arranger, du moins les plier, les retourner sur eux-mêmes et analyser ce que pouvaient être, dans le texte heideggerien, certaines limites.

Je ne voudrais pas garder la parole trop longtemps, mais... je profite de ce que je l'ai pour dire autre chose, en réponse à, ou en écho, ou en prolongement de ce que Philippe Lacoue-Labarthe disait tout à l'heure. Je vais dire là, au fond, une chose très grave, et que je n'ai jamais dite – puisque je me donne pour règle de ne jamais

raconter les textes publiés. Quelle est donc cette chose sur laquelle tout le monde est d'accord ? Car la plupart d'entre nous, je pense, sommes d'accord sur le fait que, même si on pouvait comprendre, expliquer, excuser l'engagement de 1933 et quelques conséquences qui entraînaient, de manière compliquée et équivoque, les années suivantes, ce qui est *impardonnable* (le mot est de Lacoue-Labarthe), ce qui est « une blessure pour la pensée », dit Blanchot, c'est le silence d'après la guerre, sur Auschwitz, etc. Alors, selon le protocole de tout à l'heure, je partage, j'ai le sentiment de cette blessure, je peux penser comme Lacoue-Labarthe, Blanchot et quelques autres à ce sujet. Mais je me demande ce qui se serait passé si Heidegger avait dit quelque chose – et ce qu'il aurait pu dire.

Ce que je dis là est très risqué, et je le risque comme une hypothèse, en vous demandant de m'accompagner dans ce risque. Supposez que Heidegger ait dit, non seulement : « J'ai fait une grosse *Dummheit*, une bêtise, en 1933 », mais : « Auschwitz, c'est l'horreur absolue » (ce que c'est, n'est-ce pas ?), « c'est la chose que nous devons condamner, que je condamne radicalement... ». Bon. Ce sont là phrases que nous faisons tous. À ce moment-là, que se serait-il passé ? Il aurait probablement été absous, plus facilement absous. On aurait fermé le dossier des rapports entre la pensée de Heidegger et l'événement nommé nazisme, les événements surdéterminés nommés nazisme ; avec une phrase en direction d'un consensus facile, Heidegger aurait *fermé* les choses. Et nous ne serions pas aujourd'hui en train de nous demander – comme nous *devons* le faire –

ce que l'expérience de pensée de Heidegger pouvait avoir d'affinités, de synchronie, de communauté de racines avec cette chose encore impensée qu'est pour nous le nazisme. Je crois que s'il s'était laissé aller à une phrase, disons, de réaction morale immédiate, ou de déclaration d'horreur, ou de non-pardon – une déclaration qui ne fût pas elle-même un travail de pensée à la mesure de tout ce qu'il avait déjà pensé –, eh bien, peut-être que nous nous sentirions plus facilement dispensés de faire le travail que nous avons à faire aujourd'hui : parce que *nous* avons à faire ce travail. C'est l'héritage. Et je considère que le silence terrifiant, peut-être impardonnable de Heidegger, l'absence de phrases de celles que nous voulons entendre, de celles que nous sommes capables de prononcer au sujet du nazisme, ou de son rapport au nazisme, cette absence-là nous laisse un héritage, nous laisse l'*injonction* de penser ce qu'il n'a pas pensé. Je crois en effet – cela a été dit par Lacoue-Labarthe en particulier – que Heidegger *n'a pas pensé* quelque chose du nazisme. Du moins n'a-t-il pas fait semblant, comme il aurait été facile de faire, d'avoir compris ce qui s'était passé et de le condamner. Je crois que, peut-être, Heidegger s'est dit : je ne pourrai prononcer de condamnation contre le nazisme que si je peux la prononcer dans un langage non seulement qui soit à la mesure de ce que j'ai déjà dit, mais aussi à la mesure de ce qui s'est passé là. Et cela, il n'en a pas été capable. Et ce silence est peut-être une manière honnête de reconnaître qu'il n'en était pas capable. C'est une hypothèse très risquée : j'ai dit que je l'improvisais ce soir.

Sans ce silence, sans ce silence *terrible*, nous ne ressentirions pas l'injonction faite à notre responsabilité devant la nécessité de lire Heidegger comme il ne s'est pas lu lui-même – du moins ne l'a-t-il pas prétendu. Ou peut-être a-t-il prétendu, et c'est là je suppose qu'il s'est ainsi conforté dans son silence, qu'il avait déjà dit, à sa manière, sans céder à des phrases faciles, ce qui, dans le nazisme, devait se corrompre – pour reprendre, M. Wiehl, votre terme. Que quiconque voulait trouver dans ses textes de quoi condamner non pas la vérité interne de ce grand mouvement, mais sa dégradation ou sa perte, eh bien il pouvait l'y trouver. Et qu'il n'avait pas à en dire plus. Qu'il ne *pouvait* en dire plus. Il n'a pas pu en dire plus. Alors c'est à nous, si nous pouvons faire plus que de dire : oui, Auschwitz, c'est l'horreur absolue, une des horreurs absolues de l'histoire humaine ; si nous pouvons faire plus, c'est à nous de le faire. Et je crois que cette injonction, elle est inscrite dans ce qu'il y a de plus terrifiant mais peut-être aussi de plus précieux comme chance dans l'héritage de Heidegger. Je crois, et là je rejoins Lacoue-Labarthe, que la lecture de Heidegger peut nous aider, pas à elle toute seule, n'est-ce pas, et pas une lecture simplement orthodoxe et philologique, mais une certaine lecture active de Heidegger peut nous aider à nous approcher de la façon de penser ce que nous condamnons.

*Reiner Wiehl* – Monsieur Lacoue-Labarthe, je vais vous demander de prendre la parole puisque vous avez beaucoup travaillé sur cet impensé de Heidegger.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je veux bien essayer car... j'ai la même difficulté que Jacques Derrida : c'est difficile à dire en deux mots.

Tout à l'heure, effectivement, j'ai avancé que le secret du nazisme, d'une certaine façon, était dans Heidegger – phrase évidemment hâtive et beaucoup trop simple. Mais on peut essayer, un instant, de suivre ce fil. Je souscris à ce que vient de dire Jacques Derrida : il y a quelque chose que Heidegger n'a pas prétendu penser. Encore que sur un point je ferais une remarque : Heidegger, à l'occasion, pouvait être capable de phrases simplement morales, tout compte fait d'une grande simplicité ; Heidegger a prononcé ces phrases. Mais je suis bien d'accord que s'il avait dit : « Auschwitz, c'est l'horreur absolue », au fond, il aurait été à peu de frais absous.

Toutefois, il a quand même multiplié certaines déclarations, après la guerre, où il ne déplorait que le seul sort des prisonniers allemands à l'Est – et il le faisait avec une grande simplicité d'ailleurs, en disant : souvenons-nous. Souvenons-nous parce que le souvenir, *Andenken*, c'est la pensée, *Denken*. Il y a donc, quand même, si j'ose dire, une différence de traitement qui, moi, continue et continuera à me choquer. Cela dit, en ce qui concerne l'affaire de la pensée, comme il aurait dit, je suis persuadé en effet que Heidegger a légué un texte où, si l'on sait le lire, et le lire peut-être *contre* la propre lecture que lui-même en aurait donnée, il y a en tout cas des éléments qui portent à chercher une interprétation du nazisme.

Je m'explique en deux mots. Je crois tout d'abord que, contrairement à ce que dit Farias, il y a plus qu'une

rupture – c'est un mouvement beaucoup plus complexe qu'une rupture –, il y a un mouvement très profond et presque dévastateur qui affecte la pensée de Heidegger dans les années 1935-1940, peut-être au-delà. On n'a pas tous les textes, on n'a pas tous les cours, tout l'enseignement dont Heidegger a indiqué à une ou deux reprises que ça n'était pas sans rapport avec ce qu'il appelait lui-même la *Kehre* [« tournant »]; et dans ce mouvement qui affecte la pensée de Heidegger, on peut reconnaître avec une certaine évidence un effet de son aventure politique. Et même si on peut multiplier les anecdotes pour montrer qu'il était en relation avec la hiérarchie du régime, ou les autorités universitaires inscrites au parti, c'est bien entendu le mouvement de sa pensée qui doit nous requérir.

Ce mouvement l'a contraint, d'une certaine façon, comme chacun le sait, à ouvrir des problématiques qui n'étaient pas les siennes jusqu'alors. Par exemple, la question de la *Dichtung*, de la lecture de Hölderlin; par exemple, la lecture à la fois critique et déconstructrice de Nietzsche; par exemple, la problématique de la liberté avec la lecture du *Traité* de Schelling; et là, dans ces textes, à l'intérieur de ces textes, je crois qu'il a engagé un immense débat avec le nazisme. Non pas le nazisme dans sa réalité strictement politique – certes, il y a des phrases de Heidegger contre untel ou untel, contre l'utilisation idéologisante de Nietzsche, dont Nietzsche serait en partie responsable, et cela est très net et lisible à la surface du texte –, mais un immense débat sur ce qu'est le national-socialisme, mettons dans l'histoire de l'Occident; sur l'aboutissement

qu'il est, d'une certaine façon, de cette histoire et sur son essence secrète. C'est pour cela que j'ai parlé de secret : il me semble, et moi non plus je ne veux pas raconter ce qu'il y a dans mon livre (je trouve cela inutile et infaisable), il me semble que c'est lorsqu'il pointe la question de l'art, et lorsqu'il met en cause l'esthétique – et vous savez qu'il appelle « esthétique » la philosophie de l'art depuis Platon et Aristote, même s'il sait pertinemment que c'est une discipline de naissance tardive –, lorsqu'il entreprend de déconstruire l'esthétique occidentale, il me semble que c'est, pour une part, là (je ne dis pas que ce soit le seul lieu où le secret pour Heidegger est recelé, caché) que se situe le débat avec le national-socialisme. Parce que c'est là, bien entendu, qu'il y a la question si complexe pour lui-même de l'essence de la *techné* ; parce que c'est là qu'il se débat lui-même, entre, au fond, une version jüngerienne, à l'époque, de la technique sous la *Gestalt* du travailleur, et une autre interprétation que, je crois, il entrevoit, et que peut-être il commencera à atteindre beaucoup plus tard, dans les années 1950, justement quand il sera capable de *délimiter* la position de Jünger ; parce que c'est là aussi qu'il se bat avec ce qu'on pourrait appeler, trop rapidement (et je vous prie de m'en excuser), son nietzschéisme à lui, sa façon d'être et surtout d'avoir été, dans le tout début des années 1930, d'une certaine manière, nietzschéen. (Bien sûr, cela, il faudrait du temps pour le montrer). Et parce que c'est là, aussi, que s'engage, mais également à propos de la liberté, son débat avec l'idéalisme dit allemand, c'est-à-dire avec l'idéalisme spéculatif.

Du moment où l'engagement de Heidegger (pour le décrire de façon grossière) procédait de cette idée que l'Allemagne, à cause de l'idéalisme spéculatif, ou à cause de la philosophie entre Leibniz et Nietzsche, détenait tout l'héritage intellectuel, ou même spirituel, de l'Occident – et à partir du moment où ça a été fait par Heidegger comme par tous les grands Allemands de la tradition, tous sans exception (je n'excepte pas Marx), constatation a été faite que l'Allemagne n'avait pas d'existence historique réelle –, alors je crois qu'on peut comprendre le geste de Heidegger en faveur du national-socialisme. J'imagine sa croyance très profonde à la possibilité d'une révolution national-socialiste radicale. C'est un geste qui s'explique par l'espoir de voir l'Allemagne, en se révélant capable d'accomplir son destin philosophique, devenir comme la dernière figure de l'Occident, et par là même acquérir enfin quelque chose comme son identité; ou regagner enfin, si je pense à cette terminologie, quelque chose comme son être propre.

Si c'est cela que Heidegger a pensé en 1933 – et je suis persuadé, pour ma part, que c'est cela qu'il pensait –, alors voilà qui jette un tout autre jour non pas sur ce qu'était le nazisme dans sa réalité (encore que je n'aime pas trop cette opposition), mais en tout cas sur ce qu'il pouvait représenter à l'égard de la pensée, et enfin, sur ce qu'il pouvait être d'une certaine façon potentielle-ment. Dans sa possibilité. Si Heidegger a mis en avant, dans son *Discours du rectorat*, le motif de la *Führung*, qu'il faudrait un temps infini pour analyser dans toute sa complexité, c'est au moins pour cette raison qu'il estimait qu'une certaine direction – qu'il appelait

à l'époque « spirituelle » – du mouvement pouvait peut-être permettre au dit mouvement d'accéder à la vérité que lui, Heidegger, entrevoyait.

Par conséquent, si c'est à cette profondeur que Heidegger a à la fois essayé de penser et d'une certaine manière fait l'expérience du national-socialisme, alors je suis persuadé qu'une lecture de Heidegger – dont je m'empresse de dire que je l'ai à peine esquissée sur ce point – est peut-être l'un des chemins, aurait-il dit, qui nous donnera accès à cette chose, que je crois être profondément toujours impensée, qu'est le national-socialisme.

*Reiner Wiehl* – Je vous remercie. Pour notre discussion, je trouve essentiel que vous ayez souligné qu'il ne s'agissait pas seulement d'une « bêtise » de Heidegger entre 1933 et 1934, mais qu'il y a des raisons plus profondes, que vous avez trouvées dans une tradition, dans un certain esthétisme, dans une lecture nietzschéenne. Et d'autre part, je veux souligner le problème que M. Derrida nous a exposé précédemment, selon quoi il existe certaines relations entre le logocentrisme de Heidegger et quelque chose qu'il n'a pas pensé et qui fonde peut-être son engagement national-socialiste.

*Hans-Georg Gadamer* – Nous sommes tous très fatigués, je crois, et pour moi il reste toujours très difficile d'être sûr que j'ai bien compris.

Le point est double de mon intervention : d'une part, le logocentrisme. C'est un point sur lequel je voudrais dire la convergence, l'affinité entre vos propres idées

et celles que moi et d'autres avons développées dans la même perspective. Mais d'autre part, le problème de la politique, je le vois moi aussi comme le problème réel où se trouvent les raisons pour lesquelles Heidegger a renoncé à cette solution assez simple qui consistait à dire : « Ah, cela a été une honte. » Je suis impressionné par votre hypothèse (j'espère avoir bien compris), selon quoi cela aurait été trop facile. Et en tout cas, il est vrai, l'héritage que nous apporte son silence me paraît plus fertile qu'une réponse qu'il aurait donnée, avec bonne conscience peut-être, mais aussi en installant la disproportion entre la gravité de l'événement et la solution de telle réponse.

À mes propres yeux, Heidegger, je crois, a été un véritable visionnaire : à l'égard de l'avenir où s'inscrivent tant de problèmes, quant au dernier homme, à l'égard de Nietzsche, de l'oubli de l'être ; et votre critique, cher collègue Lacoue-Labarthe, concernant le texte où Heidegger parle de la fabrication industrielle de la mort, est dans la ligne de cette vision. Cette perspective l'a tellement préoccupé que même cette honte extrême pour notre nation qu'est l'extermination des Juifs, même cela lui a paru quelque chose de minime comparé à l'avenir qui nous attend.

Par ailleurs, lorsque j'ai lu « Ousia et grammè », le premier grand essai, presque un livre, reproduit dans *Marges*<sup>1</sup>, j'ai vu immédiatement cette affinité avec la souffrance de Heidegger : il n'y a pas de langage pour dire le problème de l'être, lequel, mentionné avec

---

1. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1972.

l'article, est déjà une falsification. Comment approcher cela? Comment penser avec cette vision? En cela, je crois que votre description de la trace de la trace est assez voisine de toutes les choses que Heidegger avait à l'esprit lorsqu'il parlait de cette carence du langage.

Quant à moi... je vous prie de m'excuser, chacun a son propre point de vue, et le mien ici s'inscrit contre Heidegger. Je dis : certes, Heidegger a essayé de parvenir à une fragmentation de la conceptualisation métaphysique au moyen de cette force qu'il a exercée contre les mots – *Was heisst Denken?* –, cela afin de parvenir à quelque chose qui commande de penser. Et vous procédez, vous, pareillement. Je vois bien qu'il y a aussi, sur ce point, quelque problème du côté de Paul Celan; mais je suis, tout de même, l'allié de Celan en ce cas, car chez lui la fragmentation se trouve réinsérée dans le poème, dans le chant. Quant à moi, donc, quant à ma propre et plus modeste prétention, je dirais... que c'est dans la *conversation* que je cherche.

*Jacques Derrida* – Je sens qu'il faut que j'enchaîne sur « conversation »... Lors de notre rencontre de Paris, il y a quelques années, c'était déjà la question. Et la conversation continue, comme vous voyez...

*Hans-Georg Gadamer* – Ah! Chacun pense une chose, a dit Heidegger...

*Jacques Derrida* – Je n'ai rien contre la conversation. Je crois qu'elle suppose cette interruption dont vous parliez tout à l'heure. Et déjà, la dernière fois, à Paris,

la question était de savoir comment penser l'interruption, sans laquelle il n'y a pas de rapport à l'autre...

*Hans-Georg Gadamer* – Certainement.

*Jacques Derrida* –... et donc pas de conversation. Et cette rupture – j'enchaîne sur ce que vous disiez, n'est-ce pas, j'enchaîne toujours...

*Hans-Georg Gadamer* – Mais oui.

*Jacques Derrida* –... je suis dans la conversation – il y a plusieurs manières de penser la rupture dans le rapport à l'autre ; rupture qui est la condition du rapport à l'autre, sa structure même. Et je me rappelle que la question de la psychanalyse avait surgi à ce moment-là, entre nous. Il s'agissait de savoir si une herméneutique comme la vôtre (je résume grossièrement) allait pouvoir intégrer la psychanalyse...

*Hans-Georg Gadamer* – Mais certainement.

*Jacques Derrida* –... ou si ce que la psychanalyse introduisait de rupture, ou d'interruption, n'est-ce pas...

*Hans-Georg Gadamer* – Mais toujours à l'intérieur de l'échange, naturellement.

*Jacques Derrida* –... ne devrait pas obliger toute l'herméneutique, ou toute la pensée de l'interprétation, à se

restructurer entièrement. Et là, je reviens à notre sujet : Heidegger. Car ce que j'ai essayé de faire avec Heidegger, peut-être depuis longtemps, mais de manière plus explicite ces derniers temps (par exemple dans ce petit livre *De l'esprit*), c'est de lire Heidegger non seulement au-delà ou indépendamment de son propre vouloir-dire, mais même au-delà de ce qu'une certaine psychanalyse, avec son appareil conceptuel et son axiomatique, pouvait nous donner comme instrument : le refoulement, la dénégation, le déplacement, etc. Par exemple, suivons comme fil conducteur le motif de l'évitement chez Heidegger : que veut dire « éviter », pour lui ? Il l'a dit au début : il faut éviter, *vermeiden*, le mot « esprit » ; et ensuite il ne l'a pas évité. En me demandant donc ce que signifie « éviter » dans ce cas-là, j'ai pensé qu'il ne fallait ni se fier à un concept courant de l'évitement ni davantage à un concept psychanalytique de l'évitement, de la dénégation, parce que ce concept psychanalytique était, à mon avis, trop faible, ou incapable de supporter le questionnement heideggerien lui-même.

Il fallait donc penser quelque chose de l'évitement, de la dénégation en particulier dans le rapport à la politique, qui ne fût pour l'instant compréhensible, catégorisable, avec rien de ce qui est disponible dans le champ actuel de notre interprétation. C'est cela qui m'intéressait : comment penser l'évitement chez Heidegger, en particulier dans la politique.

Quand par exemple Heidegger nous dit, non seulement au sujet du mot « esprit », dont il écrit dans *Sein und Zeit* qu'il doit être évité, puis qu'il réintroduit avec des guillemets, dans *Sein und Zeit* déjà, puis qu'il

réintroduit sans guillemets plus tard, quand il nous dit, en 1951, en répondant à des étudiants de Zürich je crois : « Si je devais écrire une théologie » – et je sais, Professeur Gadamer, que vous vous êtes intéressé à la dimension religieuse de la pensée de Heidegger –, « Si je devais écrire une théologie, ce dont je rêve parfois, le mot “être” n’y apparaîtrait jamais », qu’est-ce que cela signifie ? Qu’est-ce que cela signifie que quelqu’un ose énoncer cela, en 1951, après un immense trajet marqué par un questionnement inlassable de l’être ? Cela, il ne l’a pas écrit ; il l’a dit et Beda Allemann l’a transcrit. Mais il se trouve que le mot « être » lui-même, à un moment donné, dans *Zur Seinsfrage*, il a commencé à l’écrire sous rature, *kreuzweise Durchstreichung*, se méfiant, justement, d’une représentation objectivante de l’être, et en précisant que cette *Durchstreichung* en forme de croix n’avait rien de négatif<sup>1</sup>. Qu’il fallait la penser dans son rapport au *Geviert* [« Quadriparti »] d’une part, et à partir de ce lieu qui est au centre de la croix et du *Geviert*, d’autre part<sup>2</sup>. Ce n’est donc pas un signe négatif.

Cela veut dire qu’il a depuis toujours pensé – puisque, ce geste de rature, il dit alors qu’il aurait toujours dû l’opérer – qu’il fallait éviter le mot « être », éviter de l’écrire de cette manière. Il a donc, en quelque sorte,

---

1. « *Zur Seinsfrage* » (1955), écrit initialement pour un recueil en hommage à Ernst Jünger, et intitulé « Über die Linie » (« Sur la ligne » ou « Traversant la ligne »), traduction de Gérard Granel, « Contribution à la question de l’être », in Heidegger, *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 195- 252 (voir p. 231-239, en particulier, en ce qui concerne la mise sous rature de l’Être).

2. Concernant le « Quadriparti » (*Geviert*), voir notamment Heidegger, « Bâtir habiter penser » (1951), trad. A. Préau, dans *Essais et conférences* (1954), Gallimard, 1958, pour le rapport entre les Quatre : « Terre et Ciel, Les Divins et les Mortels » (*Erde und Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen*).

fait depuis toujours ce qu'il a dit qu'il aurait dû faire s'il écrivait une théologie... Mais ces modes d'évitement ou de dénégation, on ne peut pas les appréhender, les dominer, avec les concepts courants de l'évitement, parce que ces concepts courants, qu'ils soient ceux du langage de la vie quotidienne ou ceux de la conceptualité psychanalytique, n'ont pas encore été mis à l'épreuve du questionnement de Heidegger sur l'histoire de l'ontologie, sur la négation... Il faut donc, déjà, pour déchiffrer la dénégation heideggerienne, l'évitement heideggerien, forger des concepts... disons, des modes de lecture de ce qui s'écrit chez Heidegger – pas seulement de ce qu'il dit mais de sa manière d'écrire. Modes de lecture qui sont inédits et qu'en tout cas Heidegger lui-même n'a pas produits, ou n'a pas pu produire.

C'est cela qui, personnellement, m'intéresse et dont je ne sais pas si ça peut relever d'une herméneutique; si le concept d'interprétation ou d'herméneutique est le concept pertinent pour désigner ce type d'opération-là.

*Hans-Georg Gadamer* – Laissez l'herméneutique. Je crois que nous sommes dans le commencement d'une conversation, et je vous en remercie beaucoup. Cela commence maintenant.

*Jacques Derrida* – Ça commence.

*Hans-Georg Gadamer* – Mais qu'est-ce qui commence? La reconstruction d'un texte, de fragments, comme la psychanalyse, et comme nous devons faire si nous voulons survivre.

*Jacques Derrida* – Oui... je ne dirais pas nécessairement la psychanalyse. Mais si ce que vous appelez conversation doit continuer – ce que je souhaite, le plus longtemps possible –, il faut, pour que cette conversation soit vraiment ouverte dans le rapport à l'autre et dans ce qu'il suppose d'interruption, d'altérité, n'est-ce pas...

*Hans-Georg Gadamer* – J'acquiesce totalement.

*Jacques Derrida* –... il faut prendre en charge ce qui, de l'avenir, reste encore indécidé.

*Hans-Georg Gadamer* – J'en suis d'accord.

*Jacques Derrida* – C'est pourquoi, pour moi, la conversation, s'il y en a – je ne sais pas si je me servais de ce mot pour dire cela, mais prenons ce mot qui est le vôtre –, suppose ce risque-là, le plus grand risque, d'une certaine manière.

*Reiner Wiehl* – Il demeure plus de questions qu'il n'y a de réponses apportées, mais cela est normal... selon l'herméneutique. Peut-être pourrait-on, si vous n'êtes pas trop fatigués, ouvrir la discussion vers le public? Pour les personnes qui désirent intervenir en allemand, une traduction sera faite.

*(En aparté, Hilde Domin pose une question, en allemand, que Gadamer reprend<sup>1</sup>.)*

1. Hilde Domin (1909-2006), écrivain et poète juive allemande, exilée en Italie puis en République dominicaine jusqu'à son retour en Allemagne

*Hans-Georg Gadamer* – Je vais d’abord essayer de répéter ce que j’ai compris de la question de Mme Hilde Domin : j’aurais dit, selon elle, que Heidegger se serait scandalisé au sujet de Röhm parce qu’il aurait vu combien ses attentes quant à un renouvellement spirituel de l’Europe étaient désormais erronées. Alors pourquoi donc, dit-elle, ne s’est-il pas trouvé scandalisé, dans les proportions qui convenaient, au sujet de cette chose infiniment plus terrible et pour nous infiniment plus honteuse qu’est l’extermination dans les camps de la mort ? Ma réponse est : il fut tellement scandalisé par cette chose-là qu’il ne put même pas ouvrir la bouche. (*Se tournant vers Philippe Lacoue-Labarthe* :) C’est pourquoi cela n’apparaît que dans le contexte que vous avez mis en lumière de façon critique...

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je crains de n’avoir pas bien compris.

*Hans-Georg Gadamer* – Alors, reprenons à partir de votre lecture du texte de Heidegger concernant la « fabrication industrielle » de la mort. Cela a été, n’est-ce pas, l’unique mention de cette horreur ?

*Philippe Lacoue-Labarthe* – À ma connaissance, oui.

*Hans-Georg Gadamer* – Vous avez raison. Et à présent, cela demande à être interprété. Je crois, pour ma part, que Heidegger était tellement obsédé par cette vision,

---

(Heidelberg) en 1954. À reçu de nombreux prix littéraires : Rilke Preis (1976), Nelly Sachs Preis (1983), Hölderlin Preis (1992).

par l'étendue de ce fourvoisement de l'humanité, par l'oubli de l'être, il était tellement plein de cette vision qu'il n'a pas ouvert la bouche sur cette chose – laquelle, naturellement, au plan moral et politique, nous laisse pantelants et sans voix. Par là, je continue un peu dans le sens de ce que suggérait Derrida, je vais dans cette direction en répondant ainsi quant à l'interprétation de cette mention.

*Reiner Wiehl* – Il reste toujours quelque chose de très insatisfaisant dans cette interprétation.

*Hans-Georg Gadamer* – Sans doute. Mais c'est justement le point sur lequel insiste Derrida : c'est fructueux parce que cela reste insatisfaisant et devient une injonction de penser.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je vois bien dans quel sens va votre interprétation, mais je maintiens que, pour moi, cette phrase reste choquante lorsque, d'autre part, on n'a pas fait mention d'Auschwitz. Et comme c'est à ma connaissance la seule allusion que l'œuvre contient, je trouve choquant – encore que je comprenne parfaitement ce qu'il voulait dire – de mettre sur le même plan l'extermination, l'agriculture motorisée, les blocus et les bombes à hydrogène. Si vous voulez, ce n'est pas une question d'interprétation de la phrase, parce qu'au fond, du point de vue, du moins, de la lecture de Heidegger qui est la mienne, cette phrase est effectivement juste et je crois que, comme vous le dites, elle renvoie à une sorte d'immense détresse – la sienne –, détresse, douleur que, par

exemple, les fragments extraits des *Beiträge* publiés sous le titre « Dépassement de la métaphysique<sup>1</sup> » expriment à plusieurs reprises, qui est telle qu'on ne la ressent même plus... Donc, je suis bien d'accord avec vous. Mais cet étalement de quatre phénomènes, comme s'il n'y avait, implicitement, aucune hiérarchie dans ces phénomènes, c'est cela qui me paraît choquant. Cela qui, d'une part, me pose une question, et d'autre part – c'est le mot que j'emploie – me paraît scandaleux. On ne peut pas dire, sans le donner à penser, que la fabrication industrielle des cadavres est la même chose que l'agriculture motorisée.

*Prof. Hübschmann* – Vous avez parlé de l'engagement de 1933. Mais il nous faut une explication à cette force séductrice qu'a pu avoir le nazisme pour Heidegger. Vous avez parlé de logocentrisme : moi, je parlerais de magie des mots chez Heidegger, et je voudrais lire quelques paroles qu'il adressa à ses étudiants à Freiburg, le 3 novembre 1933 :

*Que chaque jour et chaque heure s'affermisse votre volonté de loyauté et de fidélité. Que sans cesse grandisse en vous le courage du sacrifice pour le salut de l'essence et pour l'accroissement de la force la plus intime de notre peuple dans son État.*

*Que les règles de votre être ne soient ni des principes doctrinaux ni des « idées ».*

---

1. Voir Martin Heidegger, « Dépassement de la Métaphysique », in *Essais et conférences*, *op.cit.*, p. 80-115. Ce texte intitulé « Überwindung der Metaphysik » a été élaboré entre 1936 et 1946. Il recoupe partiellement les *Beiträge* que cite Lacoue-Labarthe (*Heidegger, Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis]*, 1936-1938], *Gesamtausgabe GA* 65, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1989).

*Le Führer, lui-même et lui seul, est la réalité allemande présente et future, et sa loi. Apprenez à savoir toujours plus profondément : désormais toute chose exige une décision et tout acte une responsabilité.*

*Heil Hitler!*

*Martin Heidegger, recteur<sup>1</sup>.*

Vous avez aussi parlé d'enthousiasme, d'espoir vis-à-vis de l'Allemagne. Mais la question que je me pose, c'est justement de savoir d'où vient cet enthousiasme de Heidegger pour l'auteur Hitler? Car enfin, ce dernier avait écrit *Mein Kampf*, qui est un manuel du terrorisme et du mensonge! Et il ne faut pas oublier que l'ouvrage fut publié à cent mille exemplaires. Ne l'avait-il pas lu? Je me demande ce qui s'est passé là et quelles sont les causes du comportement de Heidegger. Est-ce un idéalisme à tout prix? Même au prix de la vérité? La peur du communisme? Peut-être nos amis français peuvent-ils nous donner là-dessus quelque réponse? Car c'est une réponse très importante aussi pour le présent.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je voudrais juste apporter une précision qui n'est pas une non-réponse. Ce texte que vous avez lu fait partie de l'ensemble de textes que Heidegger a explicitement reniés en 1966, dans son entretien du *Spiegel*. C'est juste une précision parce qu'il n'y a pas tellement de gestes de cet ordre chez Heidegger pour qu'on ne doive pas le souligner. Sur

---

1. « Appel aux étudiants de Freiburg à l'occasion du plébiscite organisé pour le 12 novembre 1933 », in *Schmeberger*, n° 114 (traduit par Nicole Parfait, in *Le Débat*, n° 48, janvier-février 1988).

ces textes-là, il a exprimé un regret. Le seul texte dont il ait maintenu la responsabilité, c'est le *Discours du rectorat*. C'est tout.

*Micha Brumlik*<sup>1</sup> – Il ne me semble pas tout à fait admissible d'hypostasier encore le silence de Martin Heidegger sur les camps d'extermination comme un « plus », en quelque sorte, de sa philosophie. Non pas, certes, parce que ce n'est pas une figure de pensée particulièrement subtile que d'extrapoler un élément positif de quelque chose qui n'a peut-être pas même eu lieu, mais plutôt parce que, en fait et tout simplement, cela ne concorde pas avec les documents portés au jour.

Voici quelques années, des lettres de Herbert Marcuse<sup>2</sup> à Martin Heidegger, écrites vers la fin des années 1940, furent publiées, dont il ressort que Heidegger, à une question de Marcuse concernant sa position vis-à-vis d'Auschwitz et des camps d'extermination, a répondu en mentionnant le bombardement de Dresde. Dans le domaine politique, on dirait qu'il s'agit là d'un pur règlement de comptes, sans grand intérêt. Il y a là, toutefois, un implicite philosophique d'importance ; et cet implicite est le suivant : ces assassinats industriels, ici par les avions, là-bas dans les chambres

---

1. Micha Brumlik (1947), philosophe, à l'époque, était professeur de didactique à l'université Goethe de Francfort-sur-le-Main. Il a été, de 2000 à 2005, directeur du Fritz Bauer Institut pour les études et la documentation de l'Holocauste.

2. Lettres de Herbert Marcuse à Martin Heidegger du 28 août 1947 et du 13 mai 1948 dans lesquelles Marcuse fait allusion à la lettre de Heidegger en date du 20 janvier 1948. Republiées par *PflasterStrand* le 23 janvier 1988.

à gaz, reflètent, d'une certaine façon, le destin de l'être, le *Gestell* [« arraisonnement »] qui par la mort prend tout pouvoir sur les hommes.

C'est là que se situe le problème que je pose : est-il vraiment raisonnable de « dé-moraliser » – au sens strictement philosophique de « ôter du champ de la morale » – des événements aussi effroyables, c'est-à-dire d'en éliminer le concept de responsabilité ?

Cela me conduit à poser une question à M. Derrida. Vous avez conclu votre première intervention en disant que, vu l'actuelle situation du monde, il vous semblait tout à fait irresponsable de défendre, aujourd'hui encore, un concept classique de responsabilité individuelle. Je voudrais seulement vous demander d'explicitier à quel concept, à quel raisonnable concept de responsabilité nous devrions alors penser aujourd'hui, si ce n'est pas celui de culpabilité et de volonté d'action propre à chaque individu, à condition bien sûr que ce soit dans la solidarité et la réciprocité entre tous ?

*Jacques Derrida* – Si je pouvais définir ce concept de responsabilité en une phrase, je veux dire, celui auquel je pense et celui qui finalement me guide, et dans mon travail et dans mes questions et dans mon discours, si je le pouvais, je l'aurais fait.

Je crois que la question de la réponse, de ce que veut dire répondre, répondre à l'autre, répondre de soi, répondre *de* en général, est une des questions les plus énigmatiques qui soient. Je pourrais faire un tas de phrases faciles, codées – j'ai un entraînement professionnel suffisant pour tenir un long discours sur la responsabilité,

en termes kantien, par exemple –, mais je crois que ces discours-là sont insuffisants pour ce dont nous parlons ici. Je ne crois pas qu'il s'agisse de remplacer un concept par un autre. De dire la responsabilité en termes d'impératif catégorique, bonne volonté, sujet kantien, ça ne suffit pas, donc on le remplace par autre chose. Non, ce n'est pas comme cela que ça se passe.

La définition de la responsabilité n'est pas un acte théorique : la responsabilité, ça ne se définit pas théoriquement, ça se *prend*, lentement, longuement, indéfiniment, incessamment – je veux dire constamment. Et que je n'aie pas de réponse à vous faire sous la forme d'une phrase ou d'un concept philosophique à ce sujet, non seulement ne signifie pas que je sois pour l'abdication de la responsabilité, ou que je préfère l'irresponsabilité, comme certains pourraient se hâter de m'en accuser, mais au contraire que je crois que la plus aiguë – je ne dirais pas la plus haute : c'est justement un mot dont je me méfie, chez Heidegger en particulier –, la plus exigeante des responsabilités implique que nous continuions à faire ce travail, par exemple à interroger l'histoire de la responsabilité, l'histoire non seulement des concepts spéculatifs mais de la culture de la responsabilité.

Lorsque nous débattons ici sur Heidegger, c'est une des formes de la responsabilisation. Je crois que la manière dont chacun se comporte dans ce débat à l'égard du nazisme, à l'égard de la mémoire d'Auschwitz, dans la lecture des textes, dans la manière de conduire, de s'engager dans une conversation, et ce qu'on appelle la déconstruction par exemple, tout cela, c'est un

exercice de responsabilité. Et ce n'est pas parce que la déconstruction déconstruit un concept reçu de responsabilité qu'elle est irresponsable. Au contraire : je crois que c'est un exercice de la responsabilité que de rester vigilant devant les concepts hérités de la responsabilité. Et il est un fait que le concept... disons (je me sers de ce mot rapidement, en globalisant à mon tour, et vous prie de m'en excuser)... le concept métaphysique de la responsabilité, tel qu'il s'est formé à travers l'histoire de la philosophie, notamment dans son moment kantien, tel qu'il s'est inscrit dans les droits de l'homme, dans l'axiomatique démocratique, dans la morale et la politique occidentales, que ces concepts-là, européens, n'ont pas empêché Auschwitz, n'ont pas empêché le nazisme. Et même que, très souvent, le nazisme, le discours nazi, a utilisé l'axiomatique même qu'on lui oppose ; que les pays, les nations, les régimes, les politiques, autour de l'Allemagne, entre les deux guerres, ont laissé faire d'une certaine manière – et je ne parle pas seulement de la lâcheté des gouvernements, des armées, etc. Il y a eu dans les discours, dans les têtes, quelque chose à quoi le concept théorique et la forme d'injonction de cette responsabilité-là n'ont pas suffi.

Non seulement cela n'a pas suffi à opposer un barrage au nazisme, mais cela a établi un réseau de compllicités de toutes sortes, dans toutes les dimensions, au point que ce qui nous donne à tous une telle mauvaise conscience aujourd'hui, ce qui fait que les gens qui parlent au nom des droits de l'homme sont si nerveux, c'est que ce concept de responsabilité, *il n'est pas suffisant*. Que toutes les catégories qu'il implique, celles de sujet,

d'intention, de bonne volonté, ne sont pas suffisantes. Et si, lorsqu'on parle de psychanalyse, d'inconscient, de psychiatrie, on parle d'un tas de choses pour lesquelles les catégories que nous utilisons sont insuffisantes, et font que le discours juridique qui domine nos sociétés est absolument impuissant pour se mesurer à ce qui se passe dans ces sociétés-là – la criminalité, la pathologie, ce qui se déploie sous la forme militaro-industrielle –, cela veut dire que notre responsabilité est d'interroger ces concepts de responsabilité qui ne suffisent pas.

Je n'ai pas de réponse à vous faire en deux mots, et si j'en avais une nous ne serions pas à travailler, tous, depuis si longtemps, dans la difficulté, les débats et les angoisses que vous savez. Je n'ai pas l'impression d'abdiquer une responsabilité en travaillant aux questions comme je le fais.

*Reiner Wiehl* – Je me permets d'attirer votre attention sur le fait que voilà quatre heures que nous débattons, et qu'une certaine fatigue commence à se faire sentir, ici à la table. C'est pourquoi je voudrais vous demander de poser la dernière question.

*Eberhard Gruber* – J'aimerais bien continuer la discussion, et je ne sais pas si tout le monde est si fatigué car je crois que maintenant cela commence à devenir intéressant. Je voudrais d'abord aller dans le même sens que Micha Brumlik, mais en relisant ce qu'a dit Philippe Lacoue-Labarthe.

Je pense que le silence de Heidegger sur l'extermination, parce qu'il lui manquait les mots, fait supposer

qu'il était contre. Mais on peut lire aussi dans l'autre sens qu'il n'était pas tout à fait contre Auschwitz, *peut-être* (je joue maintenant l'avocat du diable), parce qu'il ne faisait pas de différence entre les victimes : d'une part, les prisonniers allemands, d'autre part les Juifs ; d'une part les soldats, d'autre part les innocents dans les camps d'extermination. Je crois donc que, à partir du moment où Heidegger ne fait pas de distinction entre les victimes, il ne voit pas qu'il ne pense pas ce que Lacoue-Labarthe appelle *l'essence de l'Occident* ; laquelle se fonde sur l'exclusion *de* : des Juifs, d'une autre religion, d'une autre race... Et si l'on refuse que soit possible l'assimilation des victimes allemandes aux victimes juives, on devrait aussi penser que Heidegger a volontairement fait silence sur Auschwitz parce qu'il n'était pas tout à fait contre.

Sur cette idée de l'exclusivité de l'Occident, et des exclusions qu'il provoque, on peut enchaîner, je crois, avec la question du totalitaire. Et ce qu'a dit au début Jacques Derrida était, à mon sens, tout à fait éclairant : le totalitaire, on ne peut pas le critiquer n'importe comment. La critique légitime du totalitaire devrait être elle-même non totalitaire. Et ici se pose, me semble-t-il, la question de la critique. Une critique qui se veut réelle cherche toujours, je dirais, le plus petit dénominateur entre les moyens de la critique et l'objet de la critique ; le plus petit dénominateur parce que, si la critique a une intersection plus grande avec son objet, elle devient affirmative et idéologique ; mais s'il n'y a pas au moins un petit dénominateur en commun, la critique rate son objet et cela devient une querelle d'opinions.

La question est alors : qu'est-il, ce plus petit dénominateur commun ? Mon hypothèse est que c'est un *rapport*. C'est-à-dire que la critique ne peut pas effacer son objet mais peut simplement critiquer les rapports internes de l'objet ; et donc, d'une certaine manière, donner une autre image, une autre composition de l'objet même de la critique. Tout devient donc une question d'ordre, d'*Anordnung*.

Et si on comprend que la relation ne peut être réelle que là où il y a deux *relata* qui diffèrent l'un de l'autre, on peut lire la relation par l'envers, comme une différence. Si on lit la différence comme une différence réelle, on comprend que la différence est là réellement où il y a des supports qui diffèrent l'un *pour* l'autre. C'est pourquoi je crois que le problème de la relation et le problème de la différence sont l'endroit et l'envers de la même question. Et pour revenir au totalitaire, je dirais que pour critiquer le totalitaire il faut penser au niveau relationnel et différentiel, et qu'il faut, d'une certaine manière, regarder comment le différentiel travaille le relationnel, et comment tout ce qui est différentiel se lie.

*Jacques Derrida* – Je crois que je suis d'accord sur ce que vous venez de dire à la fin : penser le différentiel, c'est de cela qu'il s'agit.

*Reiner Wiehl* – Tout cela, je sais bien, est très excitant pour la pensée... mais je dois vraiment, à cause du temps trop largement dépassé (il est plus de minuit) clore cette discussion et remercier les participants de nous avoir offert pour improvisation des réflexions de poids.

HEIDELBERG, LE 6 FÉVRIER 1988

*Le lendemain de la conférence, le 6 février, une rencontre entre les philosophes et une partie du public est organisée au restaurant Sole d'Oro de Heidelberg, en présence de journalistes.*

Rencontre du 6 février 1988

*Question* – Je voudrais revenir sur la notion de responsabilité, mais d'un autre point de vue. Ma question s'adresse à Jacques Derrida et à Philippe Lacoue-Labarthe. Vous avez présenté votre travail philosophique comme étant, pratiquement, une tentative de nouvelle définition – compte tenu de l'épuisement et de l'état dans lequel se trouvent les définitions traditionnelles auxquelles on a eu recours jusqu'ici. Permettez que je vous demande si on ne peut pas aussi poser le problème de *votre* responsabilité, sinon de philosophes du moins d'intellectuels, dans l'effet retard, dans le caractère contraint et forcé (vous l'avez vous-mêmes reconnu) des circonstances à la fois complexes et un peu équivoques : la publication du livre de Farias ? Peut-on vous demander pourquoi, finalement, n'advient qu'au moment où vous êtes, comme vous l'avez dit, « désarmés », votre prise de parole sur des sujets dont vous décrivez à la fois la gravité et le caractère pénible des discussions qu'ils entraînent ? Car vous encourez du même coup l'accusation, fût-elle excessive et caricaturale, de ne parler

que contraints et forcés alors que vous avez pour vous une connaissance ancienne et une aptitude permanente à prendre la parole.

*Jacques Derrida* – Cette question m’est sans doute plus directement adressée, étant donné ce que j’ai dit. Avant d’essayer d’y répondre, une remarque. Puisque vous me posez, n’est-ce pas, la question de la responsabilité, je voudrais rappeler, je l’ai déjà dit, ma gêne devant le format de la discussion de Heidelberg : la séance, les contraintes simplificatrices que cela pouvait produire ; et ma gêne dans mon éthique philosophique à avancer des propositions dont je savais qu’elles étaient nécessairement simplifiantes et qu’elles allaient avoir, à cause de la situation, un écho plus grand que ce que nous tous, ici, publions en pesant nos mots. Alors ma demande, puisque certains de ceux qui sont ici vont publier des phrases, ou se faire l’écho de ce que nous disons, est la suivante : je fais appel à *votre* responsabilité pour respecter non seulement ce que nous disons, mais aussi ce que nous ne disons pas, c’est-à-dire les précautions que nous prenons au sujet de la simplification. Et si l’on doit citer une phrase lancée ici dans ces conditions d’improvisation, je demande qu’on tienne compte aussi du travail à partir duquel, depuis un demi-siècle, un quart de siècle, nous essayons de nous expliquer avec ces responsabilités. Donc, je fais appel, moi aussi, à la responsabilité de ceux qui exercent votre métier – que je respecte, dont je crois que c’est un métier respectable dans sa mission, même s’il n’est pas toujours respecté dans son exercice.

Cela dit, je vais essayer de vous répondre. D'abord, je ne crois pas que ce que nous disons ici, ou depuis quelque temps, à l'égard de Heidegger et du nazisme, nous l'ayons dit contraints et forcés par l'effet Farias. Nous l'avons dit d'une certaine manière, à un certain rythme, sur un certain mode, depuis un certain temps. Ce que l'effet Farias a peut-être précipité, c'est une certaine modalité des énoncés, et en certains lieux. Tout d'un coup, en effet, on a été obligés d'en parler sur un certain mode, dans des lieux où nous n'en parlions pas jusqu'ici. Mais auparavant, ceux qui voulaient savoir comment nous exerçons notre responsabilité – je dis « nous », ici, de façon abusive et simplifiante... mais en tout cas votre question s'adresse surtout aux Français –, je crois que ceux qui voulaient s'intéresser à la question pouvaient, en lisant les textes de Lacoue-Labarthe, en suivant son enseignement, savoir que, depuis vingt ans, il était engagé dans ce travail-là. Et c'est aussi la responsabilité de ceux qui ne lisent pas, n'écourent pas, sélectionnent, filtrent les choses, parlent de tel livre plutôt que de tel autre, c'est leur responsabilité dans ce silence. Silence il n'y avait pas : il y avait *non-perception* d'un certain travail. Cela, on peut le dire de l'exemple de Philippe Lacoue-Labarthe, mais aussi d'autres exemples.

Pourquoi, néanmoins, sachant un certain nombre de choses – depuis Schneeberger<sup>1</sup> en 1962 ; moi je savais depuis 1968 que Heidegger avait eu sa carte du parti nazi ; c'est Beaufret qui me l'avait dit. Ensuite,

---

1. Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, 1962.

il y avait eu l'article de Hugo Ott<sup>1</sup>, etc. –, pourquoi avons-nous travaillé comme nous l'avons fait? Devions-nous faire autre chose que ce que nous avons fait? Peut-être. Je ne veux pas essayer de dire, en ce qui me concerne, que j'ai très bien fait. Je vais essayer d'expliquer pourquoi j'ai cru faire le mieux possible en faisant comme cela. Mais, encore une fois, ce n'est pas une autojustification. J'essaie d'expliquer. Tenant compte de ce que je savais et de ce que je pouvais lire dans les textes de Heidegger, il me paraissait plus important – c'est là une question d'économie de forces, de moyens, de temps –, il me paraissait économiquement plus important, plus urgent, d'essayer de lire les textes de Heidegger comme je peux le faire, d'enseigner Heidegger en cherchant dans son texte de quoi tenter de comprendre le rapport qu'il pouvait y avoir entre les faits de son engagement nazi et son texte. Et je pensais que c'était là ce que je pouvais faire de mieux, et que cela demandait de la patience, beaucoup de patience. Et que ma responsabilité, je l'exerçais mieux en faisant cela que si je me précipitais à isoler ces faits (disant: je sais que Heidegger était au parti nazi; ou bien, j'ai appris dans telle ou telle œuvre cela, voilà l'essentiel au sujet de Heidegger). J'ai exercé cette responsabilité-là étant donné que la scène française était déjà préparée, et mal préparée, à recevoir ces informations. On le sait, on l'a constaté à l'occasion du livre de Farias. Car ce n'est pas la première fois; il y a eu, déjà, les épisodes

---

1. Derrida se réfère probablement à Hugo Ott, « *Wege und Abwege* », in *Neue Zürcher Zeitung*, 27 novembre 1987. L'article a été traduit: « Chemins et fourvoiements », dans *Le Débat*, n° 49, mars-avril 1988, p. 185-189.

Faye<sup>1</sup>, Fédier<sup>2</sup>, etc., où les problèmes ont été mal posés et où il s'agissait là aussi d'escamoter ce que je crois qu'il est responsable de considérer comme le fond des problèmes. Cela revenait, alors, à lancer ces informations dans un terrain déjà codé, déjà prêt à escamoter les problèmes, à fermer les dossiers – comme on a encore essayé de le faire à l'occasion du livre de Farias.

Je ne veux pas faire ici le procès des discours qui ont été tenus à l'occasion de la sortie de ce livre... Heureusement, certaines interventions ont arrêté ce mouvement-là. On a essayé de classer le problème, de dire : on ne va plus lire Heidegger. Je sais que pour moi (peut-être Philippe dira-t-il des choses différentes), il était de ma responsabilité de faire ce travail de lecture de Heidegger et d'articuler ces lectures avec d'autres (je lis Heidegger depuis trente ans, mais je m'intéresse aussi à beaucoup d'autres textes), et qu'il était à mes yeux plus urgent de faire ce travail que de prendre un micro pour annoncer ce que tout le monde pouvait savoir (il suffisait de lire) et pour contribuer à ce que l'on ferme le problème. De ce point de vue-là, j'ai fait ce que j'ai pu : je pourrais, dans le détail, vous donner la monnaie de ce que je suis en train de dire en gros.

Comme je le disais, la définition de cette responsabilité est très difficile pour moi. Je ne peux pas la définir en termes de morale ou de politique au sens courant

---

1. Voir Jean-Pierre Faye, « Martin Heidegger : Discours et proclamations » et « Heidegger et la "Révolution" », in *Médiations*, automne 1961, p. 139-150, et p. 151-159.

2. Voir François Fédier, « Trois attaques contre Heidegger (Guido Schneeberger, Theodor W. Adorno, Paul Hühnerfeld) », in *Critique*, n° 234, novembre 1966, p. 899-901.

de ces termes, parce que ces termes sont encore, pour moi, des noms de problèmes ouverts. Donc, à quelle responsabilité est-ce que j'obéis en faisant le travail que je fais, en général, au sujet de Heidegger : c'est une question ouverte. Je sais que j'obéis à quelque chose. La définition de cette loi, de cette injonction, je ne l'ai pas sous une forme philosophique aujourd'hui. Je sais que le discours de Heidegger à ce sujet ne me satisfait pas. Il m'a aidé, sans doute, à passer d'un concept, disons, de type kantien, intentionnaliste, volontariste de la responsabilité, à un autre type de réponse – pour Heidegger, la réponse qu'il fait du *Ruf* et du *Gesinnen*, du *Schuldigsein* originaire<sup>1</sup>, déplace la question de la responsabilité vers autre chose, vers la question de l'être, et je sais que c'est en passant par là, sans s'y arrêter comme Heidegger l'a fait, qu'il faut redéfinir cette responsabilité.

Je dis ces choses trop vite, beaucoup trop vite naturellement. Je crois que la question est celle de la responsabilité, je crois que le passage par la méditation heideggerienne sur la responsabilité est un passage obligé, c'est un passage dans lequel je n'ai pas cru pouvoir m'arrêter, et donc la question de la responsabilité reste ouverte. Elle est ouverte pour l'avenir, mais c'est l'avenir de quelque chose qui est déjà passé, qui

---

1. Il s'agit de penser la responsabilité comme réponse à un « appel » (*Ruf*), à une « culpabilité » ou à un « endettement » (*Schuldigsein*) originaire et à un « sens perfectif, préalable aux sens et à leur orientation performative » (*Gesinnen*), comme si l'on ne pouvait penser qu'en repensant *Ruf*, *Schuldigsein* et *Gesinnen*. Rappelons que ce dernier terme dérive de *Sinn* (« sens »), de *sinnen* (« méditer, réfléchir ») et du vieux haut-allemand *sinman* (« prendre une direction, tendre à, voyager »), associé au préfixe perfectif « ge- ».

m'a mis en chemin depuis que je suis en chemin. C'est cela qui me fait comprendre. Tout cela n'est pas clair pour moi, mais je n'ai pas du tout le sentiment d'avoir manqué (j'ai sans doute manqué à des responsabilités, je ne suis pas en train de dire que j'ai bien fait), je ne crois pas avoir oublié le sens d'une responsabilité que vous appelleriez éthique ou politique dans ce domaine-là. Même si je suis aussi conscient que toutes sortes de limites m'ont empêché de faire ce que j'aurais voulu faire – aussi loin, aussi vite, aussi fortement, aussi pleinement que j'aurais voulu –, mais là aussi, les insuffisances que je pourrais décrire, à mon sujet, là-dessus, je ne pourrais les décrire qu'en me référant à une règle ou à une loi. Et encore une fois, la conscience que j'ai de ne pas avoir fait assez (que vous partagez sans doute avec moi!), cette conscience-là, je l'ai précisément parce que j'écoute une certaine injonction.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je m'en tiendrai à un type de responsabilité, sans négliger, loin de là, ce que vous appeliez une responsabilité politique : c'est la responsabilité du travail. Pour cette affaire Heidegger, vous dites assez justement que nous voilà obligés de répondre à une certaine pression, et d'y répondre selon des moyens qui ne sont pas les nôtres, par exemple la presse ou la radio, ou le débat devant une assemblée à laquelle nous ne sommes pas habitués, ne serait-ce que par le nombre, tout simplement, et la difficulté qu'il y a à articuler quelque chose devant un tel public. Si nous sommes dans cette situation, c'est parce qu'il y a une certaine urgence. Je ne veux pas faire une relation

autobiographique mais déjà, quand j'étais étudiant, au tout début des années 1960, a éclaté en France une première polémique à ce sujet – c'était la seconde en réalité, mais pour moi c'était la première. C'était donc la publication par Jean-Pierre Faye de la traduction des proclamations de Heidegger publiées par Schneeberger, et les réponses que Fédier avait pu apporter, puis la polémique qui s'était déclenchée essentiellement entre les revues *Médiations* et *Critique*. À cette époque-là, étudiant, il m'a semblé que le problème était mal posé, que, de part et d'autre, le travail de traduction d'un côté et les justifications apportées par Fédier de l'autre évitaient le problème éthique et politique, ou plus qu'éthique et plus que politique qui était au centre de cette polémique.

Depuis ce temps-là, il m'a semblé qu'il était de la responsabilité du travail de prendre en charge cette question qui était extrêmement difficile. J'ai attendu 1978 pour l'aborder de front, et j'ai commencé par le faire dans mon enseignement, observant la plus grande prudence, commençant tout d'abord à lire devant les étudiants les textes proprement politiques de Heidegger, puis des textes postérieurs à sa démission. J'ai essayé d'écrire là-dessus... Ce que dit Jacques est tout à fait justifié : il se trouve que ces textes sont publiés, il se trouve que pour une grande part le colloque de Cerisy que nous avons fait autour du travail de Derrida était consacré à cette question. Personne n'en a jamais parlé. Je ne m'en plains pas, mais c'est comme ça...

*Jacques Derrida* – Il faut s'en plaindre ! Pas pour nous... Mais c'est la question ! Les travaux que nous évoquons maintenant, pourquoi le fil, appelons-le « médiatique » pour faire vite, ne les a-t-il pas retenus ? Ou les a-t-il retenus si peu ? C'est une question. C'est une question que nous posons, non pas à titre personnel mais comme un fil conducteur pour une analyse de la situation française depuis, mettons, vingt ou vingt-cinq ans.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Tout simplement, si vous voulez, j'ai l'impression que cette responsabilité de travail, – je, nous, et pas seulement nous deux, car il y a beaucoup d'autres textes qui ont été écrits à ce sujet – nous l'avons prise. Mais en tant qu'il s'agissait de se donner les moyens, par une lecture que nous espérions sérieuse et approfondie, d'aborder une pareille question. Et de ne pas venir simplement, un jour ou l'autre, avec cette grande nouvelle : Heidegger était fasciste. Ce qui n'a, philosophiquement, qu'un intérêt très limité.

Si quelqu'un comme Heidegger, c'est-à-dire un penseur comme Heidegger, a été compromis, comme on dit, dans cette histoire politique, cela pose une question énorme. Et c'est par rapport à l'énormité de cette question que, je crois, nous avons engagé notre responsabilité philosophique. Avec, chacun, nos moyens. Mais en essayant de ne pas déroger à une sorte de règle de la lecture philosophique et de l'exigence dans la position des questions. Maintenant, bien entendu, à cause de la situation que nous avons essayé de décrire un peu, il se trouve que le débat sur Heidegger sort du cercle

semi-académique dans lequel il était encore dans les années soixante. Le support, ce n'est plus *Critique* ni la défunte revue *Médiations*, mais c'est, aujourd'hui, le support de la grande presse, c'est la télévision. Et nous qui sommes catalogués, de l'extérieur, et très vite, « heideggeriens français », nous nous voyons en effet contraints de répondre ; notre difficulté étant que la réponse qu'on nous presse de donner, nous avons maintenant très peur de devoir la donner beaucoup trop rapidement et en simplifiant beaucoup trop les choses, parce qu'on veut que nous répondions par oui ou par non : vous êtes pour ou vous êtes contre. Et c'est là que se pose le véritable problème éthique, si vous voulez, de la responsabilité.

*Question* – Je voudrais qu'on m'explique pourquoi cette discussion n'a pas eu lieu en allemand. La philosophie de Heidegger a beaucoup à faire avec la langue allemande, et Heidegger lui-même en a souligné l'importance philosophique. Il a même dit que les Allemands étaient un peuple métaphysique. En outre, lorsqu'on veut réfléchir sur les concepts heideggeriens, certains sont intraduisibles, et je pense que Lacoue-Labarthe et Derrida lisent aussi Heidegger en allemand. C'est donc à vous, Professeur Gadamer, qui avez lancé l'invitation, que je voudrais poser cette question : ne serait-il pas plus raisonnable de traiter de cette question de la portée philosophique et politique de la pensée de Heidegger *en allemand* ? Ne s'agit-il pas d'un philosophe allemand, d'un pan de l'histoire allemande, et cette rencontre n'a-t-elle pas lieu dans une ville allemande ?

*Hans-Georg Gadamer* – Cette décision de parler français, elle m'appartient. La raison en est tout simplement la situation actuelle. Quand vous voyez comment, en un clin d'œil, en France, toutes ces choses ont, en quelque sorte, comme explosé d'un coup, il faut donner à nos collègues français qui devraient réfléchir là-dessus les meilleures conditions pour qu'ils puissent maîtriser au maximum l'analyse : et par conséquent pour qu'ils puissent s'exprimer dans leur langue. Nous, nous avons eu cinquante ans pour le faire ; pour réfléchir sur ces choses qui, en France, viennent de surgir si soudainement.

Ma propre vie a été profondément marquée par tout cela. N'oubliez pas, je vous prie, que Guido Schneeberger a déjà fourni, dans les années soixante, tous les documents importants à cet égard ; et il l'a fait avec beaucoup de sérieux. La seule chose qui soit vraiment nouvelle aujourd'hui, c'est l'accès aux archives de Meersburg, qui nous permettent d'avoir un coup d'œil intéressant sur la situation universitaire pendant le national-socialisme. Voilà ce que le livre de Farias nous apprend, puisque nous n'avions pas accès à ces archives. Mais hélas, on voit aussi comment les interprétations de Farias quant à ces documents-là sont malheureuses. Car il ressort surtout de ces archives combien, en dix mois, Heidegger a échoué dans le combat qu'il menait pour avoir une influence sur la politique culturelle du III<sup>e</sup> Reich dans la région de Bade. Cela est évident. Bien sûr, le parti a essayé de récupérer et d'exploiter autant que possible la réputation internationale que Heidegger s'était acquise. C'est pourquoi il a reçu des offres [*Berufungen*] de Berlin

et de Munich – bien que nous sachions aujourd’hui très précisément, et aussi par la publication de Farias, que c’était là l’influence du parti et non pas celle de l’université. Ainsi apprend-on, grâce à ces archives, quelle était l’opposition qui, au sein de l’université, à Freiburg, se formait contre les appels de Berlin et de Munich, opposition qui devait, finalement, aboutir à la démission de Heidegger. Voilà pourquoi Heidegger a refusé Berlin et Munich. Il a décrit cela très solennellement dans *Warum bleiben wir in der Provinz?*<sup>1</sup>. Mais la vraie raison, c’est qu’il avait compris qu’il était indésirable. Et qu’il risquait le même échec qu’à Freiburg de son concept de « révolution culturelle », si on peut dire, de ses idées de révolution culturelle qui ne concordaient pas avec celles qui étaient propres au III<sup>e</sup> Reich.

J’avais encore, bien sûr, une autre raison pour décider de parler français à Heidelberg, et c’était le souci de recréer les mêmes conditions d’accueil pour nos invités français que celles qu’eux-mêmes m’avaient ménagées lors de mon séjour à Paris, voici quelques années. Car il était clair, à cette époque-là, qu’avec notre français rudimentaire nous ne pouvions pas même oser nous exprimer ni nous produire sur la scène... et que nous avons donc parlé en allemand.

Mais bien sûr vous devez également accorder à l’herméneute que je suis qu’il n’est possible d’engager un véritable dialogue que dans une même langue : une langue qui soit commune.

---

1. Martin Heidegger, « Pourquoi restons-nous en province ? », trad. Françoise Dastur et Nicole Parfait, in *Le Magazine littéraire*, n° 235, novembre 1986, p. 24-25.

*Question* – Professeur Gadamer, vous étiez à cette époque-là à l'université de Marburg. Je voudrais savoir comment vous avez vécu cette situation en tant que professeur, et ce que vous en avez pensé à ce moment-là.

*Hans-Georg Gadamer* – J'ai déjà, en partie, effleuré cette question. Et j'ai confié des choses que les gens, aujourd'hui, avec la distance, peuvent penser étranges. Nous avons ressenti une énorme surprise. Nous étions à Marburg, déjà, depuis quelques années. Heidegger avait quitté cette université en 1928. Cinq ans plus tard, il arriva ce que vous savez. Nous n'avons pas compris comment cela pouvait être possible. C'est là, bien sûr, notre point de vue, limité si vous voulez, car nous avons vécu tout cela dans un tout autre climat. Et ce climat dans lequel nous vivions à Marburg était très profondément influencé par l'Église protestante, en particulier par la position de la *bekennende Kirche* [l'« Église confessante »] dans le *Kirchenkampf* [la lutte contre l'Église]. J'étais également très ami avec Bultmann<sup>1</sup>. Bref, ce climat à Marburg a été, d'emblée, extrêmement critique.

En outre, et il faut que je le dise ici de façon très explicite, la faculté de philosophie de Marburg, où

---

1. Rudolf Bultmann, théologien inspiré par la méthode historico-critique de la théologie libérale, est l'auteur de *Glauben und Verstehen*, qui parut en 1933 avec une dédicace à Heidegger (*Foi et compréhension*, Seuil, 1970). La pensée de Bultmann s'efforçait de retrouver le message chrétien originel, dégagé de la dogmatique catholique, et trouvait dans l'analyse existentielle de *Être et Temps* un cadre philosophique lui permettant d'articuler la pensée selon quoi le discours sur Dieu porte sur l'existence humaine (cf. « Quel sens y a-t-il à parler de Dieu ? », 1925, repris in *Foi et compréhension*, t. I, p. 35-47). L'Église confessante s'est opposée au nazisme des « Chrétiens allemands ».

Heidegger avait été en fonction, se trouvait représentée par un certain nombre de professeurs juifs brillants et de renommée, avec lesquels nous étions très liés. Pour moi, toute compromission avec le parti nazi était exclue : cela ne me venait même pas à l'esprit. Car j'avais là, parmi ces professeurs, mes amis : Erich Freund, Erich Auerbach, Jakobson, Paul Jacobsthal qui était archéologue... Paul Friedländer avait été mon professeur en philologie classique<sup>1</sup>. Bref, même sans avoir la moindre motivation politique, il y avait toutes les bonnes raisons, celles de l'amitié, de l'honnêteté et de la fidélité à ses amis, pour prendre totalement ses distances vis-à-vis du parti. On m'a d'ailleurs fait payer cela : j'ai attendu dix ans avant qu'on me donne une chaire de professeur à l'université. Karl Löwith<sup>2</sup> était aussi un de mes jeunes

---

1. Paul Friedländer, spécialiste des études platoniciennes à Marburg, pratiquait une lecture immanente des *Dialogues* de Platon. Auprès de lui, Gadamer, qui suivait son séminaire supérieur, développa l'idée de « l'éthique dialogique » en philosophie. Pour compléter son examen d'État en études classiques, Gadamer suivit également le séminaire d'archéologie de Paul Jakobsthal. Erich Auerbach, professeur de philologie romane à Marburg jusqu'en 1935, fut destitué de ses fonctions par le régime nazi, puis contraint d'émigrer d'abord à Istanbul, puis aux États-Unis, où il fut professeur à Yale jusqu'à sa mort, en 1957. Il est l'auteur de *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, rédigé à Istanbul entre mai 1942 et avril 1945, publié à Berne en 1946 (traduction française de C. Heim, Paris, Gallimard, 1968). Parlant de ses « professeurs amis », Gadamer évoque sans doute le cercle de lecture des *Graeca* de Bultmann qu'il fréquentera quinze ans jusqu'à son départ de Marburg, en 1939, ainsi que le cercle des *Graeca juniorum* créé par Friedländer. Comme le souligne Jean Grondin, biographe de Gadamer, ce n'est pas seulement une formation dans la tradition de l'humanisme qui se transmet ainsi, mais c'est une véritable « forme de vie ». Cf. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, Grasset, 2011, en particulier chapitre VII : « Retour à Marburg : le refuge chez les Grecs (1923-1924) », p. 129-158.

2. Karl Löwith (1897-1973) passa son habilitation avec Heidegger la même année que Gadamer, en 1928. Löwith ayant obtenu une charge

collègues à Marburg. Avec lui aussi, je me souviens très précisément comment tout cela s'est passé (ne croyez pas que je veuille me défendre, ou me vanter : je voudrais seulement répondre clairement) : en 1933, je lui ai proposé qu'on se tutoie. C'était, pensais-je, une manière de lui montrer ma solidarité. Vous voyez, telle était notre situation à Marburg.

Cela a été un terrible choc lorsque Heidegger m'a envoyé le *Discours du rectorat* avec l'inscription « *mit deutschem Gruß*<sup>1</sup> » : je me suis dit qu'il était devenu fou ! Il m'écrivait toujours en terminant par « *mit herzlichem Gruß* »... et soudain : « *mit deutschem Gruß* » !! Ce fut un choc ; et pendant cinq ans j'ai refusé de le revoir. Jusqu'à ce que je sois sûr qu'il s'était libéré de cette sorte d'engagement. Et c'était là, pour nous tous, une attitude normale. À Freiburg, sans doute, cela a dû être quelque peu différent : la personnalité de quelqu'un comme Heidegger et sa force de persuasion devaient compter. Et beaucoup de ses amis de cette époque-là, des personnes honorables par ailleurs, il faut bien le

---

d'enseignement en philosophie sociale à Marburg, Gadamer devint son assistant et n'obtint lui-même une charge de cours qu'en août 1933. À la suite des lois raciales de Nuremberg, Löwith fut contraint à l'émigration en 1935. Il est l'auteur de *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Rédigé en 1940, l'ouvrage fut publié posthument (Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1989).

1. La dédicace : « *mit deutschem Gruß* » (« avec un salut allemand »), était la formule nazie qui se substituait à l'habituelle formulation « avec un cordial salut ». Selon Jean Grondin, Gadamer n'a pas revu Heidegger pendant la période du rectorat, 1933-1934, et jusqu'en 1937 (il a assisté à ses conférences sur « L'origine de l'œuvre d'art », en novembre 1936 à Francfort-sur-le-Main, sans le rencontrer personnellement). Il ne lui rendit visite en Forêt Noire qu'à l'été 1937. Cf. Jean Grondin, *Hans-Georg Gadamer. Une biographie*, op. cit., chap. 9, « 1933 : "s'engager ou se taire" », p. 191-215.

dire, comme Erik Wolf<sup>1</sup>, par exemple, le juriste, ont rallié Heidegger de façon inconditionnelle. C'est étonnant.

*Milan Chlumsky* – Est-ce que le principe qui, en français, a nom « responsabilité » peut être le même que celui qu'on nomme en allemand « *Verantwortung* » ? En allemand, « *Verantwortung* » veut dire qu'il y a d'abord, implicite, une action qui provoque une réaction, et cette réaction est finalement la *Verantwortung* ; c'est-à-dire que de l'extérieur, moi-même, je suis requis pour répondre à des choses auxquelles je ne peux rien.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Nous sommes contraints à la responsabilité, c'est cela que vous voulez dire ?

*Milan Chlumsky* – Non, je veux dire qu'en français et en allemand la responsabilité est forcément une chose différente.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Mais la responsabilité, en français, c'est aussi la réponse.

*Jacques Derrida* – Oui. On répond *de*. Alors, ensuite, on peut se réapproprier l'origine de la réponse, mais la réponse suppose d'abord que le mouvement vient de l'autre, de là-bas. Je suis – de ce point de vue d'un être responsable – un être fini puisqu'en situation de

---

1. Erik Wolf (1902-1977), professeur à l'université de Freiburg-im Breisgau, doyen de la faculté de droit sous le rectorat de Heidegger. Dans la seconde moitié des années 1930, Wolf se rapproche de l'Église confessante (*Bekennende Kirche*), après avoir publié en 1933-1934 des travaux pro-national-socialistes.

répondre à un appel ou à une provocation ou à une situation que l'être n'a pas choisi – qui *le* choisit en quelque sorte, qui vient à lui. La responsabilité, de ce point de vue, est bien toujours seconde, même si la possibilité de cette secondarité suppose, on l'oublie toujours, une liberté. C'est-à-dire le fait que je puisse me faire origine de la réponse à quelque chose dont je ne suis pas l'origine. Mais en français comme en allemand, responsabilité suppose réponse. Alors, à qui répond-on? Qu'est-ce qu'une réponse de ce point de vue-là? Qu'est-ce qu'une réponse qui, en quelque sorte, précède la question?

Nous revenons à la question de la question, dont nous avons déjà abondamment parlé. Il se trouve que Heidegger, pendant très longtemps, a défini la question au-delà de la science, au-delà de la philosophie, comme la dignité même de la pensée, comme la piété, *Frömmigkeit*. Il n'a jamais mis en doute, en quelque sorte, que le questionnement fût la pensée elle-même dans sa plus haute dignité. Ce qui allait de pair malgré tout – bien que tout cela ne fût pas pour lui simplement la métaphysique, la science, la philosophie – avec le motif d'une quête, d'une enquête, d'une recherche des principes, des causes, etc. Et puis, dans ce texte *Unterwegs zur Sprache*, il dit quelque chose comme « quand j'ai dit que le questionnement était la piété... c'était plus compliqué ». Il ne dit pas : j'ai eu tort, je me suis trompé, mais : c'était plus compliqué. D'abord, il explique ce qu'il entendait par *fromm*, et qui ne voulait pas seulement dire la piété au sens religieux, mais la référence aux Grecs, le fait d'être en avant, docile déjà ;

docile, cela signifie qui écoute, qui est obéissant. Donc, pour poser une question il ne faut pas seulement être actif, il ne faut pas seulement avoir l'initiative de l'activité : le questionnement est déjà une écoute – de l'autre. Je n'ai pas l'initiative, même de la question, même dans cette piété de la pensée qu'est la question.

Mais ensuite vient le discours sur la *Zusage*, selon quoi il y a, en fait, *avant* la question si on peut dire – dans un avant logique ou chronologique –, plus originaire que la question, il y a cette *Zusage*, cet acquiescement, cette confiance : ce consentement à la *Sprache*<sup>1</sup> sans lequel il n'y aurait pas même de question. Donc, j'ai dit un certain oui : avant même de questionner. Alors se pose la question de la traduction en français. On peut dire « confiance », « consentement » – non pas « passivité ». Mais pour qu'il y ait questionnement, le plus actif soit-il, il faut non moins qu'il y ait cet accord à *die Sprache* – qu'on ne peut pas traduire non plus, ni par « langue », ni par « parole ». S'il y a *Zusage*, si on se place à ce point de la *Zusage* qui à mon avis modifie, re-forme tout le parcours antérieur de Heidegger – il ne le contredit pas, mais cela oblige à re-former tout ce qu'il a dit sur l'autorité de la question –, alors à ce moment-là on a un autre accès à la responsabilité (je reviens à votre question). Heidegger a tout le temps parlé de responsabilité, de répondre à l'appel de l'être : il n'y aurait pas de responsabilité s'il n'y avait pas, déjà, l'appel de l'être qui n'est pas l'appel de quelqu'un, d'un

---

1. La *Sprache* est « la maison de l'Être » (*das Haus des Seins*) en tant que modalité qui se déploie entre son déroulement « parole » (*Rede*) et sa condition préalable, la *Sage* (« la dite »). Entre elles, il y va d'un « acquiescement » (*Zusage*).

dieu... Je suis, avant même de répondre en termes de conscience morale, je suis comptable, responsable d'un appel qui m'arrive, je ne sais d'où. Ce n'est pas Dieu; ce n'est pas une autre conscience. Je suis imputable. Le *Dasein* est un étant responsable, c'est-à-dire qui doit répondre à un appel qui le constitue déjà. Mais depuis ce moment-là, qui est le moment de *Sein und Zeit* et des années suivantes, sous l'autorité de la question, au moment de la *Zusage*, il y a déjà un déplacement du motif de la responsabilité. Toujours le motif de la responsabilité : je suis responsable avant même de savoir de quoi, devant qui. Et il me reste à savoir à quoi, à qui ira la *Zusage*. C'est là que le risque politique de la *Zusage* est très grave. Car une chose est de dire : dès que je suis dans la *Sprache*, dans le discours, dès que je parle, je dis oui d'une certaine manière (il y a un oui qui est antérieur, Rosenzweig<sup>1</sup> a dit cela, un oui originaire); une chose, donc, est de reconnaître à ce oui une responsabilité absolument originaire, à laquelle je ne peux pas échapper, et une autre, ensuite, de déterminer à quoi et à qui je dis oui lorsque, à ce moment-là, j'accepte d'être responsable de ceci ou de cela, devant telle ou telle instance. C'est là que la chose se détermine politiquement : entre la *Zusage* en général et puis

---

1. Franz Rosenzweig (1886-1929), dans le Premier Livre de *Der Stern der Erlösung* (1921) (*L'Étoile de la Rédemption*), convoque le « Mot-origine » Oui (*Urwort*) comme « la négation du néant » (p. 63) : il « donne à chaque mot dans la proposition son droit à l'existence, il lui propose le siège où il puisse s'asseoir, il "assied". Le premier Oui en Dieu fonde en toute son infinité l'essence divine. Et ce premier Oui est "au commencement" » (p. 51). Cf. *L'Étoile de la Rédemption*, trad. A. Derczanski et J.-L. Schlegel pour l'édition de 1982, revue et annotée par J.-L. Schlegel, avec une préface de Stéphane Mosès, Seuil, 2003.

l'acquiescement à telle instance juridico-politique pour tel ou tel acte... Il y a un pas et ce pas *est* le pas de ce que nous appelons « juridico-politique », qui est à la fois inéluctable et indécidable : parce qu'il faut traverser le moment de l'indécidabilité.

Autrement dit, souvent, dans la situation française que nous évoquions tout à l'heure, et aussi dans d'autres lieux non français, on accuse par exemple ceux qui tiennent un discours déconstructeur, de style français, ceux qui passent par la différence, l'indécidable ; on leur dit : mais c'est une politique de la neutralité, de l'indifférence, de l'indécision... Et je dis *exactement le contraire* : il n'y a pas de responsabilité possible qui ne fasse l'épreuve de cette indécidabilité, et de cette impossibilité. Je crois qu'une action, un discours, un comportement qui ne traverse pas cette épreuve de l'indécidabilité, avec tous les *double binds*, tous les conflits dont on pourrait donner des exemples, est simplement le déroulement tranquille d'un programme – plus ou moins tranquille. Le programme peut être nazi, démocratique, ou ceci ou cela... mais si on ne traverse pas cette terrifiante épreuve de l'indécidabilité, il n'y a pas de responsabilité. C'est dans cette voie que je cherche de quoi et devant quoi je me sentirai responsable.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je voudrais ajouter quelque chose car, à mon avis, ça n'est pas assez dit : c'est tout de même explicitement au nom de cette responsabilité originaire que Heidegger a pris parti, politiquement, historiquement. On peut trouver, et on trouve en général très faibles les déclarations où il s'est

expliqué sur son propre comportement. En plus, on les trouve mensongères. Il n'empêche qu'elles rappellent chaque fois, de manière nette, qu'en 1933 il s'agissait, pour lui, de prendre un risque. Qu'il a été parfaitement conscient du saut qu'il faisait entre, mettons, quelque chose comme l'appel de l'être et le saut qu'il fallait franchir pour s'engager. Et il me semble que ce n'est qu'à partir de là qu'on peut envisager la question de son engagement. Pas autrement.

*Question* – Philippe Lacoue-Labarthe a rappelé qu'il y avait eu un geste de Heidegger, dans l'entretien accordé au *Spiegel*, qui consistait à renier tous les textes politiques de la période de 1933, sauf le *Discours du rectorat*. Je voudrais savoir quelle est la portée de ce geste d'après vous, de ce reniement; et quelle est la différence, à ce moment-là, entre le *Discours du rectorat* et les autres textes?

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Le reniement a cette forme, si je me souviens bien : « aujourd'hui je n'écrirais plus de telles choses ».

*Intervention* – C'est assez faible de toute façon. C'est insuffisant.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Je ne dis pas que c'est suffisant. Mais on n'a pas le droit de passer sous silence cette proposition et de la laisser sans analyse. Farias ne l'évoque jamais. D'autre part, cette proposition négative, pour faible et insuffisante qu'elle soit,

s'accompagne tout de même de la revendication du *Discours*. Donc, cela veut bien dire, malgré tout, clairement, que c'est dans le *Discours du rectorat* que se passe effectivement ce qu'on appelle son engagement, et qu'on trouve les attendus réels de cet engagement. Par conséquent, Heidegger indique qu'il y a aussi une certaine faiblesse à avoir, dans les journaux étudiants, prononcé les autres textes. C'est pourquoi ce reniement est tout de même important : il revient à reconnaître qu'il n'aurait pas dû faire cela.

*Question* – Le *Discours du rectorat* n'est pas un texte nazi. Ce n'est pas du tout national-socialiste. Le concept de race n'existe pas, le mot « juif » n'y est pas, « *Führer* » en parlant de Hitler n'existe pas, Hitler n'est pas mentionné. Il ne parle même pas de la grandeur de la nation allemande, il ne parle même pas de Versailles, d'une revanche à prendre (ce que tout le monde pensait à ce moment-là), même pas d'antimarxisme. Pas un mot. Il s'agit de tout autre chose : d'une réforme de l'université.

M. Gadamer a parlé de la situation particulière qui régnait à Marburg. Pensez-vous, Professeur, qu'il serait possible d'imaginer que Heidegger, s'il était resté à Marburg, ne serait pas devenu nazi à cause du climat protestant ? Est-il vrai qu'à Marburg, qui était protestante, Heidegger faisait le catholique, c'est-à-dire, en philosophie, de la scholastique, alors qu'on n'y étudiait ni Aristote ni saint Thomas. Il a fait cela exprès, n'est-ce pas ? Tandis qu'à Freiburg, il faisait le protestant, ou plutôt l'anticatholique. Et je pense que son engagement

dans le nazisme est pour une grande partie dans son ressentiment anticatholique : parce que Heidegger est, au fond, ce qu'on appellerait un « curé défroqué » !

*Jacques Derrida* – Je crois que l'anticatholicisme de Heidegger, son antichristianisme, est une chose qui m'a toujours paru des plus fausses, des plus dénégatoires.

*Hans-Georg Gadamer* – Je crois qu'il faut nuancer un peu. C'est vrai ce que vous dites sur Freiburg, sur le retour à Freiburg qui a renouvelé, naturellement, sa résistance contre le clergé, contre l'impérialisme de l'Église, contre tout ce système social fondé sur l'Église catholique. Mais la description que vous faites de son activité et de sa propre compréhension de soi-même à Marburg est différente. Là, il était devenu plus ou moins protestant. Il a étudié Luther déjà en 1922. Il a écrit une Introduction à Aristote qui commençait avec Luther. Et tout le développement de Bultmann est déjà influencé par Heidegger.

Votre remarque sur la forme dans laquelle il a essayé de formuler son adhésion à Hitler en évitant les dogmatismes du Parti est tout à fait vraie. Et si vous étudiez cela mot à mot, vous pouvez voir comment il a essayé d'éviter les choses qu'il refusait. Dans la publication de ses Cours, également, on voit comment il a toujours polémique contre le biologisme, le nazisme, l'antisémitisme. Cela est dans ses Cours, même pendant la guerre. Moi, j'étais beaucoup plus libre à Leipzig parce que personne ne s'intéressait à moi, mais Heidegger, naturellement, était extrêmement exposé en tant que

membre du Parti. Certes, la Police secrète assistait aussi à mes cours... mais il en est seulement résulté qu'ils ne comprenaient pas un mot!

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Quand vous dites : le *Discours du rectorat* n'est pas nazi, je ne crois pas qu'on puisse le dire aussi simplement. Il n'obéit pas aux mots d'ordre du nazisme mais il est nazi au sens de la vérité du nazisme selon les termes de Heidegger. Et en particulier – mais il faudrait avoir ici le texte pour le lire très attentivement – sur la question de l'antimarxisme. Il y a tout un développement pour expliquer que les travailleurs, ce n'est pas une classe mais c'est un état (*Stand*). Ce qui est une rectification de la figure du travailleur telle qu'elle apparaît dans le marxisme.

Vous avez dit que le *Discours* n'est pas antisémite : effectivement, il n'y a aucun propos antisémite explicite, comme il n'y en a, à ma connaissance, aucun dans les textes écrits et prononcés par Heidegger. N'empêche qu'il y a un développement sur l'esprit (*Geist*), qui n'est pas la curiosité intellectuelle, qui n'est pas le *Witz*<sup>1</sup>, qui me semble-t-il a des connotations sinon étroitement antisémites du moins anti-intellectuelles très nettes. Il s'y trouve tout de même la phrase : *Blut und Erde*... Heidegger n'a jamais dit *Blut und Boden*<sup>2</sup>, mais il a

---

1. *Witz*, dérivé de *wissen*, « savoir ». L'adjectif *witzig* désigne une tournure de l'esprit, une forme aiguë d'intelligence. D'où, parfois, une connotation anti-intellectuelle.

2. « Sang et Sol » (*Blut und Boden*) est le stéréotype du langage nazi. Heidegger tente, non sans ambiguïté, de l'éviter, notamment dans son *Discours du rectorat* où il évoque des « forces comparables à de la terre et à du sang [*die erd- und bluthaften Kräfte*] ». Voir Martin Heidegger, *L'auto-affirmation*

détourné la formule. C'est un détournement derrière lequel chacun peut lire. Il y a, ainsi, quantité de choses qu'il faudrait vraiment relever, à même le texte. Il y a toute une stratégie de Heidegger par rapport à des syntagmes tout faits du nazisme, il y a tout un travail très fin et toujours très rusé par rapport à des stéréotypes. Mais tout de même, ces stéréotypes sont apparents.

*Jacques Derrida* – C'est pourquoi ce texte du *Discours* est un joyau à étudier pendant des années. Car il y a au moins trois gestes, dans ce texte, d'une complication extraordinaire. D'une part, des concessions à la demande de la situation avec l'hégémonie nazie. Un geste, par ailleurs, pour ajuster ces concessions – sans qu'elles apparaissent comme des concessions – à la stratégie du discours de Heidegger dans sa propre cohérence (*Sein und Zeit* et d'autres textes dans lesquels il avait déjà développé sa propre pensée). Et puis, ensuite, il y a une tradition allemande, très ancienne, très profonde, où tous les thèmes du *Discours du rectorat* sont déjà martelés depuis le début du XIX<sup>e</sup> siècle, par tous les discours de la philosophie sur l'Université. Si bien que là, quelqu'un (j'imagine surtout en France) qui penserait pouvoir déchiffrer comme cela le *Discours du rectorat*, en l'ouvrant, et en dénonçant aussitôt les choses qui sont là, disant qu'il est plat, que c'est un texte de Recteur dans telle situation, ferait une faute pas seulement philologique mais philosophique: il n'y comprendrait rien. Ce texte est illisible à première

---

*de l'université allemande. (Discours du rectorat du 27 mai 1933), édition bilingue, trad. G. Granel, T.E.R., 1982, p. 13.*

lecture, sans une préparation qui passerait par une lecture politique de la situation allemande à ce moment-là – ce qui est déjà très difficile –, une connaissance du texte de Heidegger antérieur, et puis une connaissance sérieuse de... Hegel, Fichte, Schelling, Nietzsche...

*Hans-Georg Gadamer* – Surtout Fichte, oui.

*Question* – L'essentiel a déjà été soulevé. Mais tout de même, dans le contexte, pour tous ceux qui écoutaient Heidegger à ce moment-là, les connotations des mots *Aufbruch, Sturm, Bewegung, Volk...* on ne peut nier que c'était là un discours nazi. Pour ceux qui l'entendirent à l'époque, mais aussi pour ceux qui le lisent encore aujourd'hui et qui connaissent justement un peu l'histoire de tous ces mots, ce texte ne peut être compris que comme un texte nazi. Il y a des nuances, bien sûr. Et le ministre avait bien senti, à l'époque, que c'était un peu une façon d'idéologie nazie détournée, un usage privé de Heidegger. Mais l'effet du *Discours*, pour ceux qui l'entendirent, était absolument clair : il émanait, à ce moment-là, d'un partisan du national-socialisme.

*Jacques Derrida* – Mais ce n'était pas seulement l'effet du *Discours* : c'était le fait du *Discours*, de la situation, etc. C'est pourquoi je pense que c'est un discours à double fond.

*Hans-Georg Gadamer* – Je proposerais de nommer Heidegger, en vérité, un national-bolchevique. Ce n'est pas seulement pour rire. Vous savez que le livre de Farias

a essayé aussi, entre autres, de signaler ce point de vue et a présenté quelques sources sur les relations entre les Comités des Étudiants et le Putsch de Röhm. J'ai déjà souligné cela : Röhm, certainement, n'était pas raciste au sens où Hitler l'entendait. Je suis absolument sûr que si Hitler avait choisi Röhm et non Göring, alors les camps d'extermination n'auraient pas existé.

*Question* – Je m'étonne qu'on ne parle point ici de l'analyse de Sternberger<sup>1</sup>, analyse qu'il fait de la langue de ce discours, de la langue de Heidegger.

*Hans-Georg Gadamer* – Bien sûr, vous avez raison. Je voulais seulement souligner que Heidegger, aux yeux des dogmatiques du Parti, avait été un hérétique. Mais c'est la seule chose que l'on puisse dire.

*Question* – Je voudrais poser une question par rapport à ce temps de l'indécidabilité à franchir. D'abord, nous ne sommes pas les plus nombreux à penser qu'il faut le franchir. Quand on est jeune philosophe, il faut aussi marquer le désarroi dans lequel on se trouve par rapport au nouveau modèle que vous proposez face à ce qu'on pourrait dire, grosso modo, un modèle de type communicationnel. Par rapport à ce temps d'indécidabilité, ma question est la suivante : on sait très bien qu'il faut le franchir, et qu'il faut le faire parce que c'est déjà le

---

1. Dolf Sternberger et al., *Aus dem Wörterbuch des Unmenschen* (« Du dictionnaire de l'inhumain »), inédit en français. Dolf Sternberger (1907-1989), politologue, a fait un doctorat sur *Être et Temps* de Heidegger (1931) avec le théologien Paul Tillich.

premier moment de l'action, donc la première réalité politique. Mais je me demande tout de même comment le franchir en échappant à ce que Lacoue-Labarthe appelle une mimétologie, c'est-à-dire comment franchir ce moment d'indécidabilité sans adhérer *malgré tout* (et je souligne le mot) à une volonté de mythe – ou quelque chose de cet ordre-là? Il me semble qu'une des réponses qu'on pourrait apporter est un travail sur la question de l'identification et que tant qu'on ne redéfinira pas ce que, peut-être, on a toujours entendu et méentendu par identification, on ne saura pas s'en sortir valablement.

*Jacques Derrida* – Ce sont des questions très difficiles, qui demanderaient un autre rythme de méditation. Je ne ferai que dessiner quelques traits, en pointillés. D'abord, je ne pense pas que l'indécidabilité soit un temps, c'est-à-dire qu'il y ait un pas à franchir, qu'il y ait un temps pour l'indécidabilité, puis un temps pour aller au-delà de l'indécidable. Je crois justement que la structure de cette épreuve de l'indécidabilité a, avec le temps, un rapport beaucoup plus énigmatique. Si on pouvait se dire qu'il y a un temps pour l'indécidabilité et un temps pour la décision... ce serait très simple. Bref, la question du temps est posée, je ne peux que la rappeler. Question de temps et de non-temps, de l'instant. Question de l'instant où, avant même d'avoir fait l'épreuve de l'indécidable, on a pris ses responsabilités. Le problème, c'est que la responsabilité, elle est prise – c'est cela qui est indécidable – avant même que ce temps ne soit donné, d'une certaine manière... Là, je ne fais que compliquer la question que vous posiez.

Ensuite, pour la très importante question de la mimétologie et de l'identification, je dirai, d'un mot un peu elliptique, ou un peu aphoristique, qu'il n'y a de responsabilité que si l'identification est rompue, ce qui est impossible. Vous avez prononcé le mot de « modèle » : non, il n'y a pas de modèle. La question, c'est qu'une responsabilité vraiment singulière, qui soit vraiment *ma* responsabilité mais *ma* en un sens qui ne renvoie pas à un ego ni à une possession, ma singulière responsabilité ne peut être une responsabilité singulière que si, naturellement, je romps avec tout modèle et toute identification... Je ne sais pas si cela est possible. En un autre sens, il n'y a pas de responsabilité prenable sans une référence identificatoire. C'est une des apories de la responsabilité. Tout de même, il y a une imitation, il y a une identification qui finit par s'élaborer. Je ne sais pas comment on peut simplement transgresser la loi, s'il faut la transgresser pour ouvrir le champ de la responsabilité. C'est là une question.

*Philippe Lacoue-Labarthe* – Au point où j'en suis, je ne crois pas à la possibilité d'une transgression de la loi de l'imitation ou de la loi de l'identification. Mais il me semble, peut-être, qu'une certaine épreuve de la responsabilité serait dans une interruption, un laisser s'interrompre l'imitation, ou dans l'acceptation d'un certain effondrement, peut-être, de l'identification – ce qui me semble être à la fois très difficile à penser et comme une sorte d'épreuve, elle-même encore plus difficile. Je crois qu'à partir de ce que j'ai essayé de faire pour une des grandes questions que nous avons

devant nous, c'est la possibilité de l'introduction du mythe. Et justement, de plus en plus peut-être, la question du mythe chez Heidegger m'intéresse. Quand je dis mythe, je traduis au sens de *mythos* tout ce qu'il a pu articuler autour de la *Sage*<sup>1</sup>, bien entendu en écartant d'un geste assez sûr *saga*. Mais quand il dit *Sage*, il renvoie tout de même à des propos explicites sur les rapports du mécanisme de l'identité à l'identité nationale. Homère a donné ses dieux aux Grecs et donc les Grecs dépendent d'Homère; les Grecs sont un effet d'Homère. Comme les Allemands auraient pu être un effet de Hölderlin s'ils l'avaient écouté. Alors je crois qu'il y a là une énorme question dans laquelle il faut travailler – on ne peut en décider comme cela – et que l'un des enjeux de la pensée de Heidegger et l'une des questions nouvelles, surtout à cause de ses derniers textes, comme *Unterwegs zur Sprache* par exemple, est celle-ci: est-ce qu'on peut, y a-t-il la possibilité, tout d'abord, de penser le renoncement au mythe? Mais cela n'a rien à voir avec ce que l'on a pu appeler démythologisation. C'est tout à fait autre chose.

*Jacques Derrida* – Je voudrais juste ajouter un point. Il me semble, par exemple, que le travail que fait Lacoue-Labarthe sur la question de l'identification, de la mythologie et de la politique chez Heidegger est

---

1. Par *Sage*, Heidegger désigne ce vers quoi portent poésie et penser (*Dichten und Denken*): vers la « parole pensante » (Heidegger, *Essais et conférences*, [1954], trad. A. Préau, Gallimard, 1976, p. 276). Dans *Sage* se conjuguent trois sens du terme: « fable » ou *Dichtung* (le « Dict »); « faire apparaître, montrer »; l'impératif de *sagen*: « Nomme! » - conjugaison à laquelle correspond et répond la « parole » (*Rede*).

certainement une des voies les plus fécondes pour poser la question du politique chez Heidegger et dans ses textes. En disant cela, je veux souligner qu'il y a là une responsabilité de travail, une volonté de travail, qui est prise. Je précise cela pour corriger un peu ce que j'ai dit auparavant, lorsque j'ai parlé du filtre médiatique qui avait sa responsabilité dans la situation évoquée par la question au début. Ma réponse était insuffisante, pour deux raisons. D'abord, parce qu'elle laissait entendre que c'était la responsabilité de tel ou tel journaliste (je ne dis pas que je n'ai pas à en parler, mais elle n'est elle-même possible que sur le fond d'une structure plus générale de la presse culturelle, intellectuelle dans ses rapports avec l'Université, et qu'il faudrait analyser, dans des séquences courtes et des séquences longues). D'autre part, et c'est là que ma réponse était insuffisante, il faudrait pousser le même travail du côté de l'Université car il y a le même filtre, et quelquefois dans une grande complicité entre la presse et le pouvoir universitaire; le même filtre a été et continue d'être coupable de la même discrimination. Je pourrais donner des tas d'exemples qui montreraient que certains des travaux dont nous parlons en ce moment, non seulement n'ont pas été reconnus, légitimés ou évalués, présentés, ni même résumés dans les différentes presses françaises, mais qu'ils ne l'ont pas été non plus dans l'Université où, pour des raisons souvent analogues, les mêmes effets se sont produits. C'est donc souvent le cas: il y a un certain champ où s'unissent l'hégémonie de l'Université, le pouvoir universitaire, et une hégémonie structurelle du pouvoir intellectuel

qui s'exprime dans la presse. C'est à l'articulation de ces deux domaines qu'une analyse, qui ne serait pas seulement sociologique, devrait s'appliquer. C'est là que les responsabilités de tous sont appelées.

*Jacques Derrida* termine en remerciant :

Nous vous remercions pour l'hospitalité, nous remercions surtout le Professeur Gadamer pour cette hospitalité, qui est avant tout la sienne puisque nous sommes dans sa ville, dans son université... et dans notre langue.

## ANNEXES



## COMME PLATON À SYRACUSE<sup>1</sup>

*Hans-Georg Gadamer*

Le tollé qu'a suscité en France le livre de Victor Farias a de quoi surprendre. Y saurait-on si peu de chose sur le III<sup>e</sup> Reich? Ses adeptes ont sans doute contribué à l'affaire, si, croyant défendre Heidegger, ils ont joué d'un trait le refrain de sa « rupture » d'avec le nazisme au bout d'une année d'expériences décevantes à la tête du rectorat de Freiburg. Dans les pays de langue allemande, presque tout ce que Farias révèle se sait depuis longtemps. Sa frénétique compilation d'archives éclaire plus la vie bureaucratique des années qui ont suivi la prise de pouvoir par Hitler qu'elle ne livre un nouveau point de vue. Ici, personne ne peut se permettre de feindre de découvrir que Heidegger n'a pas quitté le parti nazi (ce que certains se plaisent à présenter comme une nouveauté depuis la sortie du livre de Farias).

Certes en Allemagne aussi les jeunes gens ont du mal à se représenter la réalité de cette époque : le conformisme, les pressions, l'endoctrinement idéologique, les sanctions... « Pourquoi n'avez-vous pas crié ? » demandent-ils à beaucoup. Disons tout d'abord qu'on sous-estime souvent le penchant naturel de l'homme

---

1. *Le Nouvel Observateur*, 22-28 janvier 1988. Traduction de Geneviève Carcopino. Nous rétablissons entre crochets certains passages ayant été écartés de l'article du *Nouvel Observateur* (N.d.É.).

à un conformisme toujours prêt à se laisser leurrer par n'importe quelle supercherie. Le comble de cette supercherie, n'était-ce pas : « Le Führer est-il au courant ? » Au printemps de 1934, les milieux académiques et même mes amis juifs gardaient encore l'espoir que l'antisémitisme, par exemple, n'avait été qu'un argument de lutte électorale – certes terrible – assez grossièrement utilisé par le « Tambour » (surnom de Hitler à l'époque). Quand fut prononcé à Marburg, en mai 1934, le discours de Papen rédigé par Jung, on n'y vit que l'espérance tant attendue, la fin de la révolution et le retour à l'État de droit.

Une autre stratégie consistait à expliquer, par admiration pour le grand penseur, que ses égarements politiques n'avaient rien à voir avec sa philosophie. Qu'on se rassure ! On ne remarquait même pas combien il était offensant pour un penseur de cette envergure d'être si vigoureusement « défendu ». Comment s'imaginait-on concilier cette distinction et les prédictions du même Heidegger, dès les années 1950, sur la révolution industrielle et la technique – si surprenantes aujourd'hui, tant elles étaient prémonitoires ?

Quoi qu'il en soit, méditant depuis cinquante ans sur les raisons qui nous ont consternés jadis, et des années durant détachés de Heidegger, nous ne nous étonnons pas (c'est la moindre des choses) d'entendre qu'en 1933 – déjà bien avant d'ailleurs, et combien de temps après ! – il « croyait » en Hitler.

Heidegger n'était pas un pur et simple opportuniste. Son engagement politique n'avait pas grand-chose à voir, c'est évident, avec la réalité politique. Le rêve

d'une « religion populaire » englobait en fait sa profonde désillusion sur le cours des choses. Mais il le préserva secrètement. C'est ce rêve qu'il crut poursuivre dans les années 1933-1934, persuadé de remplir strictement son contrat philosophique en essayant de révolutionner l'Université. C'est dans ce but qu'il accomplit tout ce qui nous indigna. Il s'agissait pour lui de briser l'influence politique de l'Église et l'inertie du mandarinat académique. Il fit même une place, à côté de ses propres idées, à la vision des « travailleurs » d'Ernst Jünger, pour vaincre à partir de l'Être la tradition de la métaphysique. Par la suite, il s'égara, on le sait, jusqu'au discours radical de la fin de la philosophie. Telle fut sa révolution.

Mais ne se sentait-il pas responsable des terribles conséquences de la prise du pouvoir par Hitler, de la nouvelle barbarie, des lois de Nuremberg, de la terreur, du sang versé – et, pour finir, de la honte indélébile des camps d'extermination? [La réponse est rigoureusement non; car cela, c'était la révolution pervertie et non pas le grand renouvellement surgi de la force spirituelle et morale (*sittlich*) du peuple, dont il avait rêvé et qu'il appelait de ses vœux, en vue de la nouvelle religion de l'humanité.]

On me demande toutefois si, après ces « révélations » (qui pour nous n'en étaient pas), on peut « aujourd'hui encore » se commettre avec la philosophie de cet homme. Aujourd'hui encore? Ceux qui posent cette question ont beaucoup de retard. Ce qui a été considéré dans le monde entier comme une avancée radicale de la pensée, sa réflexion sur les Grecs, Hegel et finalement Nietzsche, tout cela était-il devenu faux tout à coup?

Ou bien en avons-nous fini depuis longtemps avec tout cela? Peut-être nous demande-t-on de renoncer définitivement à penser?

Voyant de loin, avec angoisse, Heidegger se fourvoyer ainsi dans la politique culturelle du Reich, nous pensions parfois à ce qui s'était passé pour Platon à Syracuse. Un de ses amis de Freiburg, le rencontrant dans le tramway après son départ du rectorat, lui demanda: « De retour de Syracuse? »

Malgré un travail de recherche considérable et les informations qu'il apporte, le livre de Farias est très superficiel et dépassé depuis longtemps, ce qui est déplorable. Mais quand il aborde le domaine philosophique, il devient d'une superficialité grotesque et regorge simplement d'ignorance.

Il n'est pas facile de contourner la pensée. Même ceux qui, déconcertés jadis par l'aventure politique de Heidegger, prirent, des années durant, leurs distances vis-à-vis de lui, n'auraient jamais osé nier l'impulsion philosophique que Heidegger n'avait cessé de leur insuffler depuis le début. [De même que Heidegger, dans les années 1920, n'avait pas fait des adeptes aveugles à son égard, de même doit-on chercher d'autant plus à présent ses propres chemins de penser.]

[Celui qui croit qu'il n'est plus nécessaire aujourd'hui de s'occuper de Martin Heidegger n'a point mesuré combien il nous sera toujours difficile de débattre avec lui et de ne pas tomber dans le ridicule en prenant à son égard des airs de supériorité.]

QUELQUES RÉACTIONS  
DE LA PRESSE ALLEMANDE ET FRANÇAISE



DÉPASSEMENT  
Heidegger en français<sup>1</sup>

*Helmut Scheffel*

Lorsque Victor Farias, l'an dernier, déclencha avec son livre accusateur *Heidegger et le nazisme*, une discussion orageuse au cours de laquelle non seulement le philosophe allemand mais aussi quelques-uns de ses disciples et interprètes français furent éclaboussés, on entendit aussitôt en France des voix qui assuraient que la compromission de Heidegger avec le national-socialisme était, en substance, déjà connue de longue date. Certes. Mais par qui? Seulement par un petit cercle de lecteurs de certaines revues. Si, du côté allemand, on s'efforçait pareillement de temporiser, la problématique était sans doute plus connue. Mais seule la discussion concernant le « Discours du rectorat » touchait un large public. La remarque: « déjà connue » que le côté allemand adressait aux Français n'était probablement pas dépourvue d'un sentiment de supériorité teinté d'auto-flagellation.

Étant donné une telle situation, les attentes suscitées par un dialogue germano-français au sujet de Heidegger et de « la portée philosophique et politique de sa pensée » étaient très grandes. D'autant qu'y avaient été conviés Hans-Georg Gadamer, Jacques Derrida, et le philosophe strasbourgeois Philippe Lacoue-Labarthe.

---

1. Article paru dans le *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, le 9 février 1988

Comme le 30 juin 1933, où le discours de Heidegger sur « L'Université dans le nouveau Reich » avait dû être retransmis, l'affluence de même était telle, dans le même amphithéâtre de Heidelberg justement, que de nouveau une retransmission dans une autre salle s'avéra nécessaire. Afflux d'autant plus surprenant que la discussion se déroulait exclusivement en français. Pourquoi avoir fait un choix pareil, alors qu'il était question d'un philosophe allemand particulièrement conscient de sa langue, lequel, de plus, affirmait que les Français parleraient allemand « lorsqu'ils commencent à penser » ; un choix que Gadamer justifia par la politesse due aux hôtes, par le fait que c'est en français qu'ils conduisaient leur lecture critique de Heidegger, ainsi que par le désir de ne pas rompre l'immédiateté du dialogue.

Gadamer lui-même pratiquait le français avec une sérénité souveraine et de l'auto-ironie – ce n'était qu'un français scolaire d'avant la première guerre mondiale. Il esquaissa les courants de pensée à l'époque où *Être et Temps* vit le jour. Et il donna quelques indications quant à la situation politique et culturelle de l'Allemagne des années 1920 afin de rendre compréhensibles les affinités de Heidegger avec le national-socialisme. Que le philosophe prenne la décision de s'engager aurait alors quelque peu surpris. Gadamer, par contre, manifesta son incompréhension face au silence de Heidegger après la guerre. « Il n'a rien renié, il n'a jamais rien dit. Il n'a pas reconnu de responsabilité ».

## Nouvelle responsabilité

La notion de responsabilité fut, pour Jacques Derrida, le point de départ de son « improvisation » car, selon les règles arrêtées pour ce dialogue, il ne s'agissait pas de présenter des textes élaborés. Le livre de Farias avait eu, en France, suite à l'émoi provoqué, l'effet positif de contraindre ceux des philosophes qui connaissaient l'œuvre de Heidegger, de s'exprimer dans les médias. Du fait de la complexité du problème posé par le comportement de Heidegger, et le lien éventuel avec sa philosophie, on risquait forcément des simplifications liées à ses déclarations, lesquelles n'étaient pas sans danger de méprise. Si on voulait évaluer chaque déclaration à ce niveau, il fallait poser au préalable que quiconque entrait en discussion avec Heidegger ne puisse être soupçonné de vouloir défendre le nazisme ou tout autre totalitarisme.

Derrida adressa en outre à tous les médiateurs l'appel pressant de contrôler leur propre discours, et de le tenir à l'écart de toute forme de dénonciation ou d'accusation. Lui-même ne serait pas un défenseur de Heidegger, mais il importait de lire celui-ci, précisément dans la situation de l'Europe d'aujourd'hui, non sans attention et vigilance. Cette situation requérait une nouvelle définition du concept de responsabilité. Au discours politique sur l'Europe, il manquait une justification éthique parce que l'éthique traditionnelle était ébranlée dans ses fondements. Indépendamment des désarrois vertigineux causés par le manque de certitude, l'ancien concept de responsabilité était à déconstruire afin d'en trouver un nouveau, grâce, aussi, à la lecture de Heidegger.

Les précises réflexions de Derrida s'éloignèrent donc fort de la question initiale concernant la responsabilité politique de Heidegger dans le passé. Quant à l'argumentation prudente et retenue de Lacoue-Labarthe, concordant dans l'ensemble avec celle de Derrida, elle dépassa les limites nationales comme si, à l'évidence, il allait de soi de tenir le cas Heidegger pour une affaire de famille franco-allemande. Ce que le penseur justifia par le fait que la France avait, elle aussi, un passé chargé, lequel était en train de remonter lentement dans la conscience générale – et pouvait apparaître à certains comme un nivellement des différences. Pour le philosophe d'aujourd'hui, insista Lacoue-Labarthe avec force, il y allait de la responsabilité d'un travail attentif et scrupuleux sur l'œuvre de Heidegger. Travail qui, bien qu'en cours depuis des dizaines d'années, était loin de toucher à sa fin.

## UNE DISCUSSION FRANCO-ALLEMANDE SUR HEIDEGGER

Le « silence terrifiant » et « l'injonction de penser »<sup>1</sup>

*Michel Kajman*

En juin 1933, le philosophe Martin Heidegger, recteur de l'université de Freiburg depuis peu et membre du Parti national-socialiste, avait déplacé les foules lorsqu'il vint prononcer à l'université de Heidelberg une conférence portant précisément sur la « nouvelle » université allemande, sujet qui lui était alors cher.

Dans la salle même où avaient été regroupés, à l'époque, ses auditeurs en surnombre, les étudiants se pressaient en masse, vendredi 5 février, pour assister à la discussion entre trois philosophes, les Français Jacques Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe et l'Allemand Hans-Georg Gadamer, consacrée à la « portée philosophique et politique » de la pensée du philosophe de Messkirch.

Même si la discussion annoncée n'en fut pas véritablement une, l'événement (organisé par l'Institut français de Heidelberg), à la fois spectaculaire et empreint de sérieux, de gravité et d'une part d'émotion et de malaise, avait de quoi surprendre et retenir l'attention à plus d'un titre.

---

1. Article paru dans le *Le Monde*, le 9 février 1988

Hans-Georg Gadamer, surtout connu pour ses travaux consacrés à l'herméneutique, fut, il l'a rappelé, « un jeune collègue de Heidegger à Marburg », dans les années 1920. Qu'il ait accepté, lui qui est né avec ce siècle, de parler publiquement, face à un auditoire allemand, en français et aux côtés de deux philosophes français beaucoup plus jeunes, du cas Heidegger revêtait, en effet, cinquante-cinq ans après la conférence de Heidelberg, une signification particulière.

Marqué outre-Rhin de façon indélébile par son engagement dans le nazisme, quelle qu'en ait été la portée, Heidegger y a été finalement assez peu étudié et, surtout, rarement pris au sérieux, après guerre. En France, au contraire, affranchies (non sans légèreté quelquefois) de cette hypothèque, diverses expériences philosophiques de lecture ou de glose se sont plus ou moins inspirées de la pensée de Heidegger, ou qui lui était prêtée.

### **Une pénible controverse**

Chacun à sa façon, Jean Beaufret – qui est lui-même au cœur, aujourd'hui, d'une pénible controverse politico-philosophique –, puis certains de ses élèves, Jean-Paul Sartre et Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas et, plus tard, Jacques Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe, ont lu et interprété Heidegger.

Même Michel Foucault, soulignait Jacques Derrida, a reconnu, sur le tard, une dette importante à l'égard d'un penseur auquel il n'avait pratiquement jamais fait référence dans son œuvre. Cette disparité des situations

française et allemande, ainsi que l'agitation provoquée en France par la parution, il y a quelques mois, du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, ont, bien sûr, été au cœur des exposés au cours de la rencontre de Heidelberg.

Mais que faire de ce choc salutaire – tous en sont convenus – même s'il est né d'un livre jugé contestable dans l'exploitation de sa documentation aussi bien que dans sa prétention à une radicalité philosophique anti-heideggérienne? Ou, si l'attitude de Heidegger fut, pour certains de ses contemporains, cette « surprise » si peu divine, que rappela Hans-Georg Gadamer, comment la dépasser, si c'est possible? Elle doit être, pour ce dernier, « un problème beaucoup plus important que le détail de cette participation [au nazisme] de Heidegger dans les premières années de son rectorat ».

Aussi, Gadamer proposa-t-il de saisir cette « première occasion de discuter, non sur Heidegger surtout, mais sur le nazisme allemand ». Ne serait-ce que pour expliquer « la responsabilité d'un homme excellent comme Heidegger » et le paradoxe qui fait, aux yeux de Gadamer, coexister l'engagement pronazi et des textes « qui sont une anticipation de la réalité de cinquante ans plus tard », notamment pour ce qui concerne « la prédominance de la technique ».

### « Grosse bêtise »

Autre question lancinante et qui ne pouvait être évitée : pourquoi Heidegger n'a-t-il rien dit, sinon « des choses superficielles » – c'est Gadamer qui parle de son « erreur »? Certes, on ne peut manquer

d'émettre l'hypothèse triviale que cette « grosse bêtise » (Heidegger *dixit*) ne lui paraissait au fond pas si énorme ni dépourvue de bonnes raisons, dont quelque chose aurait, à ses yeux, subsisté.

Jacques Derrida ne l'entend pas ainsi, philosophe à la recherche d'une nouvelle façon de « questionner la catégorie traditionnelle de la responsabilité ». Il préfère donc se demander : « Que se serait-il passé si Heidegger avait dit quelque chose ? Supposez qu'il ait dit : « Auschwitz, c'est l'horreur absolue [...]. La chose que je condamne radicalement [...]. » Il aurait été plus facilement absous [...]. Avec une phrase en direction d'un consensus facile, il aurait fermé les choses et nous ne serions pas en train de nous demander ce qu'il pouvait avoir de commun avec le nazisme [...]. Je considère que le silence terrifiant, peut-être impardonnable, de Heidegger nous laisse un héritage : l'injonction de penser ce qu'il n'a pas pensé. »

Conviction redoublée par celle de Philippe Lacoue-Labarthe : « Je suis persuadé que Heidegger a légué un texte où, si on sait le lire et peut-être contre la propre lecture que lui-même en aurait donnée, on trouve [...] des éléments qui donnent à chercher une interprétation du nazisme. »

Ainsi, à l'interrogation inquiète de Gadamer sur le désenchantement du futur qui saisit la jeunesse faisait écho l'assurance qu'une pensée explicative du pire reste possible qui éviterait peut-être son retour. L'entreprise peut laisser indifférent ou sceptique. Qu'elle s'autorise du texte ou du silence de Heidegger ajoute un paradoxe à tant d'autres. Du dialogue esquissé à Heidelberg, on

retiendra au moins que la récuser par principe serait, en tout cas, entrouvrir la porte aux vieux démons.

### Explications

Pourquoi la nouvelle « affaire » Heidegger ou plutôt Heidegger-Farias a-t-elle pris à la fin de l'année dernière tant d'ampleur en France ? À Heidelberg, Jacques Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe ont proposé chacun plusieurs éléments d'explication de cette explosion médiatique et de ses causes.

Pour le premier, « les questions de Heidegger étaient très présentes dans le champ philosophique français et elles y provoquaient des tensions, des guerres virtuelles telles qu'à la première occasion certains ont cherché à exploiter ce que la « photographie » de Farias pouvait leur donner d'immédiatement utilisable contre tel ou tel autre Français ».

Élargissant ensuite cet essai d'explication à la scène politique française et européenne, Jacques Derrida fait remarquer : « Au moment où le destin de l'Europe s'engage dans une certaine voie, où un certain discours politique domine [...], on voit naturellement face à face [...] d'une part, les résurgences d'idéologies et de comportements qui ne sont pas sans rapport avec ce qu'on identifie très vite comme nazisme et, d'autre part, un discours démocratique, disons social-démocrate. »

Or ce discours, aux yeux du philosophe français, « prend conscience qu'il est philosophiquement fragile, que sa force de consensus repose sur des axiomes philosophiques traditionnels » – les droits de l'homme,

la liberté du sujet – dont certains « paraissent problématiques et incapables de résister à ce à quoi on les oppose ». De là viendrait une « certaine inquiétude » devant « un potentiel de questionnement qui se trouve chez Heidegger plus fort que chez beaucoup d'autres ».

Pour Philippe Lacoue-Labarthe, le livre de Farias a été perçu « avec une sorte de soulagement non seulement comme une occasion inespérée de pouvoir enfin respirer, de se débarrasser de Heidegger, de ses difficultés, de la radicalité de ses questions », mais aussi de confirmer du même coup « le verdict pour le moins négatif qui avait été porté », en France, auparavant contre ce qui a été appelé « la pensée 68 ». Rien n'était plus facile puisque cette « pensée 68 » avait été « prétendument tout entière dominée par Heidegger ».

SILENCE ET DISSIMULATION  
Une discussion entre Gadamer,  
Derrida et Lacoue-Labarthe<sup>1</sup>

*Eberhard Gruber*

Quatre heures durant, les philosophes Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer et Philippe Lacoue-Labarthe ont conduit un débat public sur la portée philosophique et politique de la pensée de Martin Heidegger. Le débat eut lieu à Heidelberg, en français, dans un « lieu de mémoire », car c'est au même endroit que, le 30 juin 1933, le Recteur de Freiburg de l'époque avait tenu une conférence sur le thème « L'Université dans le nouveau Reich ». « Un programme pour le renouveau national-socialiste de L'Université » : ainsi, on le sait, ce discours fut-il qualifié par Karl Jaspers. Et pourtant, le débat de Heidelberg, dans ses moments culminants, ne porta ni sur des questions de langue ni sur des tours d'écriture : mais sur le fait que Heidegger ne s'est jamais explicitement prononcé sur l'existence des camps dans lesquels l'Allemagne national-socialiste avait condamné Juifs et autres minorités à l'extermination industrielle. Ce silence n'avait, jusqu'à ce jour, jamais fait l'objet d'un jugement unanime. Les positions variaient entre accusation et apologie. Et à Heidelberg de même, le noyau du problème en resta à la controverse, de sorte que c'est sur ce point, à savoir le silence

---

1. *Stuttgarter Zeitung*, 20 février 1988

quant à Auschwitz, qui cristallisa tout le dilemme de Heidegger et la nécessité d'en débattre avec lui.

Le spectacle donné par les médias n'a pas permis de réfléchir suffisamment aux moyens mis en œuvre pour débattre du passé, ou, à l'exemple de Baudrillard, il les a subrepticement neutralisés et amalgamés au profit de l'actualité. *Anything goes*, certes, mais de façon différente, avec des résultats différents. À l'inverse, il importe, à l'enseigne de Kant, de réfléchir aux moyens tels qu'engagés par Derrida. Que soit ainsi prise en compte, dans la recherche de la culpabilité, l'instance qui juge, fait aussi particulièrement sens face au passé. En aucun cas la juridiction ne saurait défendre un intérêt qu'elle incrimine par ailleurs, car la critique qui est elle-même portée par le pouvoir n'est qu'une variante de ce qu'elle critique. C'est pourquoi, renvoyer dos à dos les énumérations des victimes des deux côtés comme le fait, une fois de plus, Ernst Nolte en faveur de Heidegger (dans *Heidegger und die Praktische Philosophie*), est un geste qui constitue un embrouillamini philosophique politiquement douteux, parce qu'il favorise soit une identification apologétique avec le pouvoir de son camp, soit plus généralement la reddition face à ce pouvoir.

### L'inquiétude face à ses propres gestes

Qui a observé comment Derrida et Lacoue-Labarthe dans le débat de Heidelberg surveillaient sans relâche le plus petit pas de la pensée, a pu saisir combien l'effroi face au crime de l'autre est indissociable de l'angoisse quant à ses propres gestes. S'efforcer de faire la lumière sur les moyens mis en jeu dans la recherche de la

culpabilité et de la juridiction, c'est rappeler que porter plainte contre le penseur concerne non moins l'acte de l'accusateur, et qu'il ne s'agit de rien d'autre que de prévenir radicalement, dès le début, toute démarche totalitaire. Prévenir toute réédition du totalitarisme dans notre critique envers une telle démarche. Si les moyens et mesures non-totalitaires n'ont certes pas encore été trouvés, du moins la question de leur nécessité fut-elle reconnue digne d'être pensée.

C'est en raison de cette double perspective, à la fois liée à l'objet et à l'autocritique dans la recherche de la culpabilité, que la délimitation de tous les participants au débat face au régime nazi était une condition nécessaire, certes, mais non-suffisante, pour pouvoir évaluer l'implication de Heidegger dans le nazisme allemand.

Cette délimitation face au régime nazi n'était en somme que le préalable méthodologique à la véritable discussion, laquelle n'alla pas sans dissension aussi bien sur le podium que dans le public.

Gadamer, suivant le cercle herméneutique qui est fondé sur la liaison, interpréta le comportement de Heidegger par sa fidélité à des individus et à des intentions. Ainsi, le penseur aurait-il été solidaire, quoi qu'on en dise, avec ceux qui partagèrent et son erreur et son retrait. Le renouveau qu'il rêvait de voir surgir de la force spirituelle et éthique du peuple, n'eut pas la moindre réalité après le 30 juin 1934. Face à l'horreur d'Auschwitz, il n'aurait finalement pas su trouver de réponse qui vaille, mais il aurait démontré, sans donner toutefois à son désaccord une formulation facile, les tendances de la technique vers une expansion planétaire, expansion

qu'il critiquait, ce qui lui aurait conféré une sérieuse avance sur son temps. Le silence face à Auschwitz n'aurait donc été ici que l'aspect linguistique d'un désarroi envers le désastre que Heidegger voyait arriver comme un destin planétaire. Derrida, pour sa part, opéra un élargissement autocritique dans la recherche de la culpabilité : c'est justement parce que Heidegger s'était tu et qu'il n'avait pas voulu obtenir une rapide absolution moyennant quelque reniement de routine et la désignation d'un coupable, que Auschwitz était, encore et toujours, pour nous, un objet de débat. Le silence de Heidegger, aussi effroyable qu'inexcusable, serait ainsi l'héritage qui nous permettrait de penser ce qui échappa alors au penseur allemand.

Ce qui restait impensé, et pouvait passer pour un silence complice de la part de Heidegger, se révélait cependant dans ce qu'il disait à propos d'un autre fait : comment, si Heidegger s'était montré si scandalisé par l'élimination de la SA le 30 juin 1934 au point de ne plus se considérer depuis lors membre de la « *Bewegung* » (Mouvement national-socialiste), comment, en effet, avait-il pu se taire au sujet des crimes d'Auschwitz qui avaient été perpétrés par cette fraction adverse (les SS) ? Telle fut la question posée par Hilde Domin. Et n'était-il pas philosophiquement indéfendable qu'Heidegger n'ait trouvé pour toute réponse qu'une comparaison de comptable entre le nombre des victimes juives et le nombre des victimes est-allemandes ? C'est ce qu'objecta Micha Brumlik se référant à la fameuse lettre d'Herbert Marcuse du 13 mai 1948 (adressée à Heidegger).

Lacoue-Labarthe esquissa la direction dans laquelle il faudrait chercher une réponse : ce qui, dans ses silences comme dans ses paroles problématiques, restait impensé par Heidegger, se dissimulait dans l'histoire générale de l'occident dont la tendance à éliminer ce qui était considéré comme « juif » s'était dévoilée à Auschwitz comme son essence. Il est vrai que la critique heideggérienne de la technique dénonça comment l'homme devenait pour l'homme, de façon effroyable, la matière première pour une production industrielle de cadavres. Toutefois, ce qui demeurerait impensé, c'était la singularité des victimes. Auschwitz ne répondait nullement à une contrainte politique, économique, sociale ou militaire, bien plutôt s'agissait-il d'une « logique de l'esprit » opérant de façon plus radicale la traditionnelle séparation entre occident et judaïsme, et ce par les moyens techniques du marché ordinaire. Sans fondement, pas plus religieux que sacré. Et avec le seul but de valoriser symboliquement sa propre supériorité. « Le nazisme est un humanisme en tant qu'il repose sur une détermination de l'*humanitas* à ses yeux plus puissante », écrit Lacoue-Labarthe dans son livre encore inédit en Allemagne *La fiction du politique*<sup>1</sup>. Une manière de penser fait sens ici qui va plus loin qu'un simple humanisme, par quoi l'homme, loin d'avoir la propriété de l'*humanitas*, se trouve par elle « débordé » (Jean-Luc Nancy) : la mesure de l'homme ne peut pas être, de façon tautologique, l'humain lui-même.

---

1. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, 1987, p. 138.

Tandis que Gadamer ne déniait pas que l'accusé (Heidegger) puisse partager indirectement, par le deuil du destin planétaire, l'effroi général face à Auschwitz, et que Derrida étendait la recherche de la culpabilité à lui-même (et jusqu'à nous) afin de trouver les moyens de jugement non-totalitaires, Lacoue-Labarthe visa une critique de la discrimination basée sur la hiérarchisation, qu'elle relève de la technique ou de l'esprit. La jonction entre la science comme technique et l'histoire occidentale, coïncidait, d'après lui, avec la pensée dominante du national-socialisme. La hiérarchie s'affirma en tant que faculté de guider (*Führertum*) et de « guider le guide » (« *Führer des Führers* » : Pöggeler<sup>1</sup>). Ce qui reste impensé, c'est précisément ceci : la puissance en tant que hiérarchie. L'exaltation publique de la faculté de guider appartient plus particulièrement à l'époque du discours du Rectorat. Le jeune Habermas, on le sait, s'est fait connaître par sa critique de la phrase heideggérienne sur la « vérité intérieure, et sur la grandeur de ce mouvement »<sup>2</sup>, où une forme sublimée de domination semble s'opposer à « un national-socialisme dépravé »<sup>3</sup>. Ainsi fut-il dit, aujourd'hui encore, par Gadamer, que cela n'était plus, après le 30 juin 1934, la « révolution » de Heidegger, et que la voie de Röhm n'eût pas conduit à Auschwitz. Et même des proches de Heidegger comme Max Müller sont d'avis que Heidegger défendit son « idéologie du Führer » jusqu'à la fin.

---

1. Cf. Otto Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, 1988.

2. Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, 1975.

3. Hans-Georg Gadamer, *Zurück von Syrakus ? Heidegger und Frankreich dans Stuttgarter Zeitung*, 15 février 1988.

Toutefois, cette argumentation risque d'ignorer que la faculté de guider génère de l'impuissance lorsqu'elle est elle-même guidée : si pour Heidegger le monde s'achemine vers une erreur [*Irrnis*] planétaire, et si la culpabilité en est attribuée à notre pensée métaphysique qui oublie l'Être, alors il en résulte que les « *Führer* » qui sont conduits sont moins guidés que fourvoyés. Ce fourvoiement est cependant d'autant plus de notre fait que ce n'est pas l'être qui s'oublie, mais que c'est nous, bien plutôt, qui oublions. Dire, comme le fait Heidegger dans l'entretien du *Spiegel*<sup>1</sup> que seul « un dieu » peut nous sauver, présente, à tort, l'oubli de l'être comme destin fatal. C'est comme s'il s'imaginait quelque chose de supérieur, la pointe élémentaire d'une hiérarchie qu'il faudrait écouter tel un destin : « le Dit de l'Être » (*Die Sage des Seins*).

### Pas de distance vis-à-vis de l'Être

Mais l'Être ne dit rien ni ne dicte rien. Il est plutôt comme un écran qui nous renvoie nos propres projections. Si l'écran reste vide, c'est que nous nous sommes (ensemble avec l'Être) oubliés, et que nous n'avons pas réussi à faire de la distance élaborée à l'égard de l'Être une mesure qui sache orienter. (On peut, avec tout cela, argumenter contre la mythisation généralisée de la réalité par Baudrillard, et en faveur de ce que Lacoue-Labarthe appellerait un mythe fondamental de l'Être). Ainsi est-il possible d'imaginer, à la limite des étants, une altérité

---

1. L'entretien du *Spiegel* avec Martin Heidegger du 23 septembre 1966 fut publié le 31 mars 1976. Voir la traduction en français par J. Launay dans : *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Mercure de France, 1977.

vide, l'Être, altérité qui contredit tout ce qui est rectifié afin de solliciter une pratique proprement individuelle. La poésie (*Dichtung*), s'engagerait alors, aussi, en tant que pratique particulière, au-delà de la hiérarchie même, afin de donner voie à l'Être impuissant et muet. Si, par contre, Heidegger nous arrive avec une idée purifiée du pouvoir synonyme de national-socialisme (*Bewegung*), et qu'il développe, après la déception du Rectorat, la sérénité du serviteur de L'Être, il confirme par deux fois le principe de hiérarchie : par l'action engagée et par l'inaction fatale. Dans les deux cas, il laisse la hiérarchie impensée, et la dérobe à toute critique.

Lorsque Derrida engagea une pensée non-totalitaire, laquelle suspend la volonté de comprendre pour autant que celle-ci est pouvoir herméneutique, et lorsque Lacoue-Labarthe critiqua chez Heidegger aussi bien l'uniforme amalgame des crimes que l'éventuelle hiérarchisation de toutes les fatalités (destruction de l'environnement, camps d'extermination, siège et blocus, bombe hydrogène), le point de vue sembla s'élargir, ouvrant à une autre manière d'appréhender le monde : ouvrant au « rêve d'une chose » (Marx) qui nous arrive toujours en éclairant la vie tout en ayant besoin de notre pratique : celle de la non-hiérarchie de l'impuissance de l'être en faveur de l'étant, et celle du manque infini de monde pour le monde à venir.

Qu'est-ce que Heidegger a tu ? Ce qu'il a lui-même oublié. Il n'a pas mobilisé la pensée au-delà d'un ordre hiérarchique. Lorsque cette forme hiérarchique a dévoilé son essence à Auschwitz (et il en sera toujours ainsi aussi longtemps qu'on la perpétuera), Heidegger

n'est pas parvenu à penser la déclinaison de sa propre idée de *Führung* de façon non-hiérarchisante. Il en est resté aveuglément à ce parti-pris – et on ne saurait le blâmer. Car c'est ce qu'il ne *savait* pas. On ne peut incriminer que quelqu'un qui tait ce qu'il sait ou ce qu'il devrait savoir. Autrement dit, selon sa critique de la métaphysique, Heidegger aurait pu tenir compte de la différence qu'il y a entre ses notions et l'Être point encore réifié par le langage.

### Dieu était-il responsable ?

À partir du moment où Heidegger n'a pas reconnu dans le destin planétaire qu'il prétendait percevoir, son propre raisonnement, et qu'il n'a pas exploré la distance vis-à-vis de l'Être extralinguistique de façon autocritique, à ce moment-là il a fait cohabiter le fourvoisement de sa pensée avec son silence. Cette absence d'autocritique devint son « dieu ». Il ne se considérait pas comme responsable, mais destination, *fatum*, destin n'étaient en réalité rien d'autre que ce qu'il projetait dans le vide de l'être et qu'il laissait ainsi fatalement impensé. Parce qu'il ne critiquait pas la hiérarchie de façon conceptuelle, il attendait « un mot d'en haut », tel un serviteur borné et non pas comme un partenaire de l'Être. Qu'il n'ait pas sollicité la distance entre notions et Être, de façon autocritique et sceptique, pour critiquer sa propre pensée, voilà qui révèle une « accablante suffisance »<sup>1</sup>, et finalement une fierté de philosophe. C'est là qu'il y

---

1. Jean-Luc Nancy, « Réponses au questionnaire de la rédaction » (portant sur Heidegger, le national-socialisme et le livre de Victor Farias), in *Philomène*, n° 2, 1987, p. 41.

va d'un échec dont la responsabilité est individuelle. À Auschwitz meurt aussi quelque chose de la philosophie : une arrogance, le revers de son primat.

Le silence de Heidegger s'est retourné contre lui parce qu'il s'est trouvé réifié en une vision fatale du monde. Si le penseur avait dépassé cette vision, il aurait parlé d'Auschwitz. Et vice versa.