

Peter Trawny

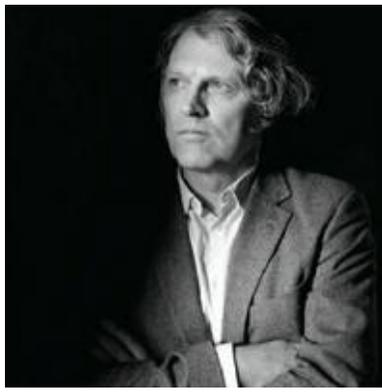
Ceux qui marchent  
contre le vent

**LA  
LIBERTÉ  
D'ERRER,**

**avec  
Heidegger**

indi  
gène





Né en 1964, Peter Trawny est professeur de philosophie à l'université Bergische et directeur de l'institut Martin Heidegger de Wuppertal. Responsable de l'édition des « Cahiers noirs », le journal de pensée de Heidegger dont les deux premiers volumes sont parus en mars 2014 en Allemagne, il est l'auteur de plusieurs ouvrages non traduits en français sur Hannah Arendt, Socrate, Ernst Jünger... ainsi que de *Heidegger et l'antisémitisme*. Sur les « Cahiers noirs » (septembre 2014, éditions du Seuil).

Penser, ce n'est pas s'immuniser contre les risques. C'est une « mise à découvert », « une relation périlleuse d'approche de la vérité comme événement de vie », un va-et-vient entre « ouverture » et « retrait », entre pics, jaillissements et gouffres, fourvoiements, catastrophes - dans le cas de Heidegger, l'antisémitisme. Bref, une « errance », une chorégraphie entre des lieux extrêmes, une dramaturgie. On comprendra comment ce texte d'une liberté « abyssale », qui renvoie à leur médiocrité nos faux philosophes devenus des « machines à calculer au plus juste le bien-être de l'humanité », prend place chez Indigène. « L'histoire de l'être est histoire de l'errance. Elle donne asile au monstre comme au monstrueux. Elle en fait partie », écrit l'auteur. On comprendra, oui, qu'après Stéphane Hessel, Federico Garcia Lorca, Ken Loach... nous accueillions ce « dangereux » philosophe qu'est Peter Trawny.

Sylvie Crossman

Ce texte a été traduit de l'allemand par Nicolas Weill.

Écrit à la demande d'Indigène éditions, *La Liberté d'errer, avec Heidegger* paraît simultanément en France et à Berlin chez l'éditeur Matthes & Seitz.

Peter Trawny

# La liberté d'errer, avec Heidegger

Traduit de l'allemand par Nicolas Weill



« Monstrueux est beaucoup. Pourtant rien de plus monstrueux que l'être humain. »

Friedrich Hölderlin, traduction du premier stasimon chanté par le chœur des Anciens de Thèbes  
dans *Antigone* de Sophocle (trad. D. Huillet)

« L'estre même est "tragique". »

Martin Heidegger, *Überlegungen XI*

« Dans ce poème j'ai tenté d'acheminer à la parole la monstruosité des gazages. »

Paul Celan, Propos sur *Fugue de mort*

## « FUGUE D'ERRANCE »

Le sens que revêt la publication des *Réflexions (Überlegungen)* – les « Cahiers noirs », comme Heidegger les a lui-même intitulés, reste à déterminer. Pourtant, plus clairement que tout ce qui a déjà été publié de lui, ceux-ci révèlent d'ores et déjà à quel point s'applique à Heidegger ce qu'en 1961 lui-même a dit de Nietzsche, à savoir que « le nom du penseur intitule ici la cause de sa pensée » : « La cause, le cas litigieux, est en soi-même ex-plication – *Aus-einander-setzung*<sup>1</sup>. » Heidegger : le nom illustre l'affaire d'un penseur que l'on avait toujours tenu pour dérangeant mais qui, avec la publication de ces « Cahiers noirs », devient un litige incontournable ; litige que doit affronter quiconque souhaite rencontrer sa pensée.

Heidegger n'a ni philosophie ni doctrine susceptible de faire école, au sens académique de l'expression. Lui-même a dit un jour : « Je n'ai pas de label pour ma philosophie parce que je n'en ai pas en propre<sup>2</sup> [...]. » L'hypothèse d'une philosophie heideggérienne suppose une entité globale, un objet qui puisse se matérialiser en livre ou en édition intégrale. Pourtant, la devise de cette édition intégrale : « Frayages, non ouvrages<sup>3</sup> », cheminement et non œuvres, nous met sur la piste. Les quêtes écrites du penseur ne sont jamais closes. Même les parties qui ressemblent le plus à des blocs, à commencer par son *Être et temps*, restent dans l'inachèvement.

Cela se retrouve dans sa biographie. Heidegger a trente-huit ans lors de la parution d'*Être et temps*. L'âge de Nietzsche lorsqu'il travaillait à la première partie de son *Zarathoustra*. À trente-huit ans, Schelling avait quant à lui déjà dépassé le temps des publications. L'idée que la philosophie de Heidegger ait consisté en « frayages, non ouvrages » n'a rien d'une affectation ; c'est une lecture conforme de son parcours. Grâce à Heidegger, on apprend que la philosophie consiste à philosopher, qu'elle est faite de questions plutôt que de réponses.

Les voies suivies par la pensée de Heidegger sont obscures. Ernst Jünger, qui ne s'intéressait pas particulièrement à la philosophie, a dit un jour que « la patrie de Heidegger » était la « forêt » : « Là il est chez lui – dans l'infrayé et sur les chemins qui ne mènent nulle part<sup>4</sup>. » Les voies de la pensée seraient donc incertaines, dérégées voire menaçantes. En expliquant, dans *De l'essence de la vérité* – véritable tournant philosophique du début des années 1930 –, dans quelle mesure l'« errance » est partie intégrante de l'événement de la vérité, Heidegger caractérise au plus près sa propre pensée.

Être « chez soi » dans l'« infrayé ». Jünger a, sans doute délibérément, composé un contrepoint réunissant des mélodies incompatibles. Heidegger, dans sa pensée, a-t-il voulu se faire hôte de l'inhospitalier ? Si tel est le cas, cela pourrait-il expliquer que, quasi inéluctablement, cette pensée s'engage non seulement sur des « chemins qui ne mènent nulle part », mais carrément se dévoie ? Ne s'est-elle pas en effet aventurée dans

des domaines où la pensée n'avait guère de place ? Dans des lieux où Heidegger osait, à sa manière, un dire qui n'aurait pas dû être dit ? Y a-t-il une limite à ce qui est à dire, à ce que l'on *peut* dire ?

La limite que la publication des *Réflexions* remet en question n'est pas celle de l'indicible. Cette frontière, Heidegger la connaissait. Il l'a pensée en des termes uniques en leur genre au XX<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas d'elle dont il s'agit ici. La question porte plutôt sur la ligne de « partage » entre le bien et le mal, la distinction entre le bien et le mal dans le champ d'une « décision<sup>5</sup> ». La pensée peut-elle vraiment l'ignorer ? La neutralité à son égard est-elle une option ? Peut-on admettre que le mal soit une composante de l'être ? Nietzsche ne fut-il pas – et n'est-il pas toujours – le maître de ceux qui fraient ces voies ? Nietzsche ne serait-il pas finalement le véritable maître de Heidegger ?

En mettant l'accent sur l'opposition entre le « chez soi » et l'infrayé dans la pensée de Heidegger, il se pourrait bien que Jünger ait visé juste. Telle est en effet la catastrophe que le penseur a perçue dans la modernité en tant que telle. Et lui qui a tant célébré le « chez soi », fût-ce dans un sens redoutablement provincial, n'était-il pas bien placé pour ressentir l'aliénation propre au XX<sup>e</sup> siècle ? Cette explication dialectique semble s'imposer d'elle-même. Entre-temps, nous avons éprouvé à quel point tout est plus complexe. Nous n'avons pas seulement vu que – et comment – « la planète » se mettait « en flammes » et comment « l'essence de l'homme » était « disjointe<sup>6</sup> ». Nous observons aussi comment la pensée se déjante dans cet ébranlement tout en s'y soumettant.

Cela traverse « *die Irrnissfuge der Lichtung*<sup>7</sup> » (« fugue d'errance de l'éclaircie »). « Fugue d'errance », une expression bien sentie, une trouvaille de Heidegger, sans nulle allusion inter-textuelle<sup>8</sup>. « Errance », le lieu, ou mieux : l'absence de lieu propre à l'errance, un paysage privé de sites, une a-topographie qui se présente comme « fugue »... La « fugue », c'est pour Heidegger ce qui joint, qui rend possible une structure. Ainsi a-t-il un jour parlé d'« éclaircie soumise à l'errance » (*Irrnisgefükten Lichtung*<sup>9</sup>). « Éclaircie » est le terme qui chez lui désigne par excellence la vérité, l'événement de la vérité – car la vérité advient, se produit. Or cela signifie que l'« éclaircie » ou pour le dire avec moins d'élégance : l'événement de vérité, se dégage bien à partir d'une « fugue » d'« errance » – une dérive de la pensée dans ce paysage sans lieu. Comment est-ce possible ?

Le génitif dans la formule « Fugue errante de l'éclaircie » – cela nous le savons par Heidegger lui-même – marque deux directions. Non que l'« errance » engendre à elle seule l'« éclaircie ». En effet, quelle éclaircie pourrait-elle naître de l'« errance » ? Bien plutôt l'errance découle-t-elle de l'« éclaircie », de même qu'elle la compose. L'« éclaircie » est le seul lieu où quelque chose comme le non-lieu devient intelligible ou bien – et ce disant, je touche à Heidegger de près – où s'éclairent l'absence, la perte, le sens du lieu, en sorte qu'on en vienne à penser la coappartenance de l'« errance » et de l'« éclaircie ».

Je n'aurais pas écrit le présent essai, *La Liberté d'errer, avec Heidegger*, si je n'avais pas pensé que cette « fugue d'errance » – cette liberté d'errer – cristallisait le litige qui a Heidegger pour nom ; le litige qui a partie liée avec le nom de Heidegger et dont l'élucidation doit se faire *au nom* de Heidegger. Car si l'« errance » doit composer l'« éclaircie » parce que l'« éclaircie » suppose l'« errance », alors celle de Heidegger, ses dérives représentent-elles aussi un moment de la philosophie.

La démarche exige de l'attention autant que du jugement. En effet, dès lors qu'un philosophe se met à mêler à la non-vérité son apparent contraire, donc à tenter de faire passer l'une dans l'autre, on n'est pas loin du sophiste. Heidegger pourrait-il avoir été le sophiste de la modernité ? Qui irait contester que derrière la publication des « Cahiers noirs » une telle question ne se profile pas à l'horizon ? Dans ces Cahiers, il donne libre cours à sa colère. Le penseur s'y montre en jeteur de foudre, projetant ses flammes sur tout ce qui est vulnérable au pur éclat du discours philosophique. Quiconque, pour Heidegger, cède à une autre exigence que celle de la pensée ou de la poésie est un réprouvé. Ce faisant, la rhétorique fait parfois des pirouettes. Mais nulle sophistique. Le problème doit être cherché ailleurs.

La pensée (et la poésie), tel est le seul et unique élément capable de pourvoir le monde et l'histoire en significations. Là où il revient exclusivement à la pensée de poser « la question du sens de l'être<sup>10</sup> », celle-ci peut tisser la trame d'un récit poétique entrelaçant les significations du monde et de l'histoire comme la forme la plus pure du « *Dasein*<sup>11</sup> », en prenant pour modèle la tragédie antique. Ni la politique, ni la science, ni la religion et, en définitive, ni l'art non plus ne sont capables d'exiger de ce grand Récit des significations clés – parce qu'ils sont également dans l'incapacité de le déployer. La pensée quitte la philosophie et se met – sans pour autant devenir poésie – à parler le langage de la poésie dramatique.

Ce qui ressort d'une telle dramaturgie est une topographie dans laquelle le vrai et le non-vrai constituent tous deux le possible, le réel et le nécessaire. Mais c'est encore trop peu dire : « La vérité est, en son essence, non-vérité<sup>12</sup> ». Le trait d'union entre non et vérité sépare ce qui marque justement l'événement de la vérité dans sa totalité. Là où une chose se montre comme vraie, se retire « quelque chose » qui – tout en n'étant pas connu dans sa signification – fait errer la pensée.

Ainsi la relation topologique entre « errance » et « éclaircie » renvoie-t-elle à ce que Heidegger désigne à de très nombreuses reprises comme le non-retrait. Non-retrait (*Unverborgenheit*) l'« être à découvert » est plus ou moins la traduction littérale du mot grec *alèthéia*. Heidegger a privilégié les plus anciennes occurrences discursives sur la vérité (chez Héraclite, Parménide, Pindare). D'elles découlent, selon lui, tous les développements ultérieurs (à commencer par Platon). Le retour aux Grecs comme voie royale vers la vérité constitue un moment du grand Récit de la tragédie que Heidegger a cherché à reporter sur le monde et son histoire.

---

1. Martin Heidegger, *Nietzsche I*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la philosophie », 1971, p. 9.

2. Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung Anaximander und Parmenides, Gesamte Ausgabe* (désormais : GA) 35, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2012, p. 83.

3. Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, Friedrich-Wilhelm von Hermann, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1978.

4. Ernst Jünger, *Federbälle*, partie I et II, Stuttgart, Klett Verlag, 1980, p. 13.

5. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Klostermann Verlag, 2013, p. 904.

6. Martin Heidegger, *Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik Heraklits Lehre von Logos*, GA 55, Manfred S. Frings (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1994, p. 123.

7. Martin Heidegger, *Gedachtes*, GA 81, *op. cit.*, p. 316.

8. Heidegger connaissait-il *Fugue de mort* de Paul Celan, paru en 1952 ? Le contact avait déjà été établi entre les deux hommes, mais il n'existe aucun témoignage à ma connaissance attestant d'une quelconque connaissance de ce poème par Heidegger. Pourtant – si l'on se place du point de vue de Heidegger –, la « fugue d'errance » est la *Fugue de mort*. J'ajoute que, pour moi, la poésie de Celan constitue, en ce qui concerne la Shoah, une exigence incontournable.

9. Martin Heidegger, *Gedachtes*, GA 81, *op. cit.*, p. 316.

10. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », p. 21.

11. « La fonction narrative perd ses foncteurs, le grand héros, les grands périple et le grand but », Jean-François Lyotard, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », p. 7-8. À la différence de Lyotard, nous estimons légitime de considérer comme non problématique le non-sens de la fonction narrative.

12. Martin Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », *Les Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962, p. 59-60.

# 1. Errer grandement

« À qui pense grandement, il faut errer grandement<sup>1</sup> », lit-on dans un recueil d'aphorismes de Heidegger intitulé *L'Expérience de la pensée*. Nul doute qu'il s'agisse là de cette expérience qu'incarne encore et toujours sa philosophie. Il y a peu de pensées qui, au XX<sup>e</sup> siècle, ont poussé le questionnement à ce degré d'intensité, y compris le questionnement sur elles-mêmes ; de pensées qui se sont – eh oui ! – élevées à un niveau tel d'autocritique. La question, la pensée est une expérience. Il ne s'agit pas là des résultats de l'expérience mais de l'événement, du surgissement de la pensée elle-même. Penser, c'est vivre.

Heidegger aurait volontiers objecté : non, penser ce n'est pas vivre ; penser est une manière d'être. Soit. Pourtant, cette coïncidence il l'a vécue de manière existentielle ; il a toujours accordé au penser une priorité absolue. C'était pour lui l'expérience par excellence – la vie advenait toujours dans la pensée. Il n'y a pas d'autres moyens de comprendre pourquoi cet homme a laissé, quatre décennies après sa mort, des écrits dont les potentialités n'ont pas encore révélé tout leur secret ; des écrits dont les vérités et les erreurs sont bien plus profondément actuelles que les textes des philosophes les plus contemporains.

On a pourtant souvent tourné cet aphorisme en dérision<sup>2</sup>. Heidegger aurait-il entendu par là que son attitude face au national-socialisme résultait de la grandeur de sa pensée ? Le texte même de l'aphorisme ne fait pas référence à l'engagement nazi de Heidegger. On peut supposer qu'il va beaucoup plus loin. N'ose-t-on pas tout, en pensée ? L'errance ne commence-t-elle pas avec l'audace ? Mais l'indice de la grandeur de la pensée demeure aussi difficile à établir que celui de l'erreur. Qu'entend-on ici suggérer ?

Dans les *Réflexions XIV*, un « Cahier noir » du début des années 1940, Heidegger se montre ambigu dans la définition qu'il propose de la grandeur. Celle-ci serait « la fondation d'un commencement », ou bien, parce qu'elle aurait « aussi son non-être », « la dureté extrême du périmé<sup>3</sup> ». Chaque essence traîne son non-être. L'essence de la grandeur tient à ce qu'une césure décisive, un commencement survient dans l'histoire. Comme si cette césure historique devait rencontrer sa négation, Heidegger perçoit cette même grandeur dans l'inaccessibilité du commencement, dans le stable ébranlement d'une fin.

Toutefois, on ne trouve pas chez Heidegger que cette seule définition. Dans la pratique, nous observons comment celui-ci, tout au long de ses « Cahiers noirs », s'efforce de définir la grandeur comme une qualité ou une catégorie historique. Il écrit ailleurs : « Grand est ce que la liberté peut pour se fonder et ce à quoi elle force, la libération en vue de la liberté comme épreuve et rétention de la nécessité<sup>4</sup>. » Il est significatif que ce ne soit pas la liberté en tant que telle qui soit qualifiée de grande mais la « libération en vue de la liberté », autrement dit « la fondation d'un commencement », un début de liberté. Il y a liberté si, et seulement si, advient un commencement.

La grandeur de la pensée : en aucun cas cette expression n'a besoin d'être exclusivement rapportée à la manière de philosopher propre à Heidegger. Étant donné son ambivalence sémantique, la grandeur peut être ici le lot d'une pensée commençante aussi bien que finissante. Au sens du philosophe, la pensée

d'Héraclite serait « grande » en tant qu'elle inaugure l'histoire de l'être, tout comme celle de Nietzsche le serait, parce qu'elle se situait à la fin de celle de la métaphysique.

Mais loin d'être cantonnée aux philosophes et à leur pensée, la grandeur peut aussi résider dans l'événement inaugural lui-même. Car il est possible à la pensée de distinguer le commencement, si elle est interpellée et suscitée par ce commencement lui-même. C'est là le fait d'une expérience au sens large. La « libération en vue de la liberté » n'a rien d'une idée. Pas plus que Heidegger n'est un idéaliste. Tout cela éclairera cependant la façon propre à la pensée heideggerienne d'imputer la grandeur en fonction de ses positions.

De même qu'il y a une grandeur de la pensée, de même y a-t-il une grandeur dans l'errance. Oui, insiste Heidegger, le philosophe qui pense grand doit nécessairement s'égarer de même. Certes, c'est là une injonction inacceptable. Même si nous accordons qu'il y a de la grandeur à penser, on ne saurait en conclure que nécessairement l'erreur a aussi de la grandeur. Kant, qui atteste une grandeur dans la pensée, se serait-il aussi grandement égaré ? Peut-on de la sorte qualifier la *Critique de la raison pure* de grande erreur – précisément parce qu'elle représente une grande philosophie ? Kant dérive-t-il ? Peut-être.

Plus on s'attarde en tout cas sur cet aphorisme, plus notre malaise s'accroît. Quel est au fond le critère permettant de reconnaître qu'une philosophie en vue dit ce qu'il faut, qu'elle rencontre la vérité dans son essence ? Le seul critère qui vaille est-il son succès ? Encore faudrait-il savoir ce que signifie avoir du succès en philosophie. Existe-t-il un critère irréfutable d'évaluation en la matière ? Où se trouve-t-il ? Peut-il par définition être découvert ailleurs que dans la philosophie du moment elle-même ? Y a-t-il un lieu ou un événement de vérité extra-philosophique ? Ne nous retrouvons-nous pas face à une vérité qui ne peut recourir à aucune pensée ? Ainsi seulement les philosophies peuvent être vraies et se fourvoyer.

## **2. L'antisémitisme historial. Qui est l'antisémite ?**

Quand ont paru, en mars 2014, les *Réflexions II-XV*, nous avons dû prendre acte que le philosophe, loin d'avoir limité l'expression de son aversion à l'égard des juifs à la sphère privée, n'avait pas hésité à la resituer dans un contexte philosophique. Parler comme il le fait d'une « juiverie internationale » « par excellence sans attache » qui aurait assumé comme « “tâche” dans l'histoire du monde, le déracinement de tout étant hors de l'être<sup>5</sup> » ne saurait être compris autrement que comme de l'antisémitisme.

Les réactions ne se sont pas fait attendre. L'émoi a atteint des dimensions incroyables. Là où on pensait que la pensée de Heidegger ne jouait presque plus aucun rôle (peut-être du fait de sa présence insignifiante dans l'espace universitaire de la philosophie en Allemagne), ce fut l'opinion publique ou plutôt ses porte-parole, désormais sur tous les continents, qui ont pris position pour prononcer contre le philosophe une condamnation d'ensemble. Ce ne sont pas seulement des expressions comme « juiverie internationale », mais l'ensemble du contenu et du ton des *Réflexions* qui ne paraissent prouver rien d'autre que la faillite définitive de cette philosophie<sup>6</sup>.

Bon nombre de lecteurs et d'exégètes ont été prompts à manifester leur vive préoccupation. Le pire était à craindre, surtout à Paris. Quelle institution serait encore disposée à enseigner et/ou à travailler une philosophie potentiellement antisémite ? Le concept d'« antisémitisme historial<sup>7</sup> » s'est mis à tourner en boucle, exerçant – totalement à tort – une influence catastrophique sur la réception de la pensée heideggérienne par l'opinion publique, comme si nous ne connaissions pas la perméabilité de tout concept inexact à toutes sortes de falsifications, comme si nous ne savions pas que la versatilité est une loi de l'opinion publique et comme si nous ne savions pas qu'aucune littérature secondaire ne pourra jamais acquérir la puissance d'une philosophie...

La condamnation de Heidegger l'a emporté sur l'apologétique. Comme de bien entendu, la réprobation n'avait été précédée d'aucune lecture attentive des textes ! Il est vrai qu'il semble hautement improbable de pouvoir replacer des expressions telles que « juiverie internationale » dans un contexte autre que celui de l'antisémitisme. Leur caractère antisémite me paraît impossible à réfuter<sup>8</sup>. Il est bien moins dommageable d'en convenir que d'ergoter pour éluder cette conclusion inéluctable. Pour autant, les conséquences à en tirer et dans quelle mesure on doit, ou non, rejeter cette pensée dans son ensemble, constituent le véritable enjeu de ce débat.

La question est certes ressassée : l'engagement de Heidegger dans le nazisme ne suffisait-il pas pour conclure à l'obsolescence de sa philosophie ? Par sa formulation même, la question comporte une rupture du questionnement. On veut en finir une fois pour toutes avec Heidegger, avec cette pensée qui ne connaît pas de conclusion. Le problème est que la philosophie ne se laisse pas achever. Et si la philosophie, fût-ce par ses erreurs, son errance et sa divagation mêmes, ne cessait pas pour autant d'être de la philosophie ? Et s'il nous fallait penser la philosophie jusque dans ses vaticinations mêmes ? *Et si nous philosophions aussi dans le fourvoisement ?* Ne serait-il pas alors légitime de nous interroger sur le danger, bien réel, que l'antisémitisme recèle pour la pensée ?

Naturellement, il faut réaffirmer d'emblée que philosophie et antisémitisme (comme du reste tous les « anti » de nature idéologique) s'excluent mutuellement. Mais qu'arrive-t-il à la philosophie si nous cherchons à la croire a priori immunisée contre l'antisémitisme ; si nous l'amputons de ses dérives ? Le peut-on seulement ? Une ablation préventive – ne serait-ce pas là le pire des fourvoisements ? La bonne tactique pour lutter contre l'antisémitisme est plutôt de chercher le contact avec l'adversaire.

C'est une vieille leçon de la philosophie que nous ne puissions nous défaire d'une pensée ou d'un sentiment qu'en l'affrontant, en passant au travers. Cela vaut aussi pour l'antisémitisme. Partir du principe que ce qui est à penser est d'emblée exclu de la pensée, est ni plus ni moins qu'une absurdité. Si l'on part d'une hypothèse de ce genre, mieux vaut simplement renoncer à penser. La question cependant est autre. L'antisémitisme s'avère résistant. Croire que l'antisémitisme, c'est les autres est un faux-fuyant. Ce que l'antisémite est, c'est « moi ».

### **3. Une « vie philosophique en Allemagne »**

Depuis ses débuts, la philosophie s'est incarnée à travers la figure des philosophes. La philosophie, ce fut toujours le philosophe : « J'estime un philosophe dans la mesure où il est en état de donner un exemple<sup>2</sup>. » L'apophtegme de Nietzsche reste valable même si notre moderne « âge de la science » a aussi introduit dans l'arène philosophique l'« homme de la profession », le professionnel wébérien (*Berufsmensch*). Le philosophe n'est pas seulement Socrate mais aussi Wittgenstein ou Heidegger – en dépit de la diversité de modèles qu'incarnent ces trois personnages.

Nietzsche affirme que l'exemplarité du philosophe tient à ce qu'il peut « entraîner des peuples entiers à sa suite ». Ce que prouverait notamment « l'histoire de l'Inde ». Voilà pourquoi il serait important que l'exemple soit « donné par la vie visible et non pas seulement par les livres ». On étudierait de préférence « l'expression du visage, l'attitude, le vêtement, le régime alimentaire, les mœurs » et moins « la parole » et encore moins « l'écriture ». Il faut que le philosophe soit offert aux regards, qu'il quitte son bureau, qu'il vive. Et Nietzsche de conclure sa réflexion, résigné : « Comme nous sommes loin encore en Allemagne de cette courageuse visibilité d'une vie philosophique. »

À en croire le témoignage d'Hannah Arendt, Heidegger a été un grand professeur. Un professeur l'est véritablement quand il montre l'exemple. Bien des traits insolites pour un simple enseignant d'université se sont surajoutés à l'image que Heidegger nous a léguée : le skieur, le cabanon, le recteur arborant l'insigne du parti nazi, l'ésotérisme philosophique, l'amant, l'enseignant, le penseur rigoureux. Tous ces traits composent un personnage de philosophe dont la philosophie s'approprie des domaines présumés hors de sa sphère. De qui, sinon de Heidegger, peut-on mieux affirmer que la philosophie modèle le philosophe ? Il incarne par excellence une « vie philosophique en Allemagne ».

La relation de Heidegger à ce qui est allemand ne suffit pas à définir sa vie philosophique, à faire image. C'est également sa compréhension, sa pensée de l'Allemand : « Seul l'Allemand peut renouveler le surgissement de la poésie et le dire de l'être – lui seul reconquerra l'essence de la *theoria* et finalement édifiera la logique<sup>10</sup>. » Tout porte à croire que le philosophe revendiquait pour ses pairs la domination mondiale au sens politique. Or, l'idée selon laquelle il conviendrait de « réinventer une nouvelle poésie de l'être » s'impose au lecteur. Il est évident, en suivant cette piste, que ce que Heidegger entend par la notion d'Allemand, était tout aussi décalé sous le prétendu « Troisième Reich » qu'aujourd'hui. Qui peut croire que « l'appel d'urgence lancé au poète méta-physique<sup>11</sup> », au « poète de l'autre commencement », à ce « plus allemand des Allemands<sup>12</sup> » pouvait être entendu par quelqu'un d'autre que Heidegger ?

Il a dû souscrire à bien des thèses du *Schopenhauer éducateur* de Nietzsche. Par exemple, quand ce dernier note que « l'unique critique possible d'une philosophie et la seule qui prouve quelque chose, c'est-à-dire celle qui consiste à essayer de vivre selon elle, n'a jamais été enseignée à l'université<sup>13</sup> ». Heidegger aurait été en plein accord sur tout ce qui touche à l'incapacité et la mauvaise volonté inhérente à l'université. Une université que l'esprit de la philosophie n'intéresse nullement. Il n'a certes pas parlé de la vie philosophique elle-même. Mais à sa manière, Heidegger a personnifié la propension de la philosophie à adopter un type particulier de décision qui porte sur le tout. Voilà pourquoi nous devons mettre l'accent, dans cette philosophie-là, sur l'absence d'idées sans résonance avec une vie philosophique.

## 4. Liberté an-archique

Le philosophe, pour Nietzsche, c'est Schopenhauer. Nietzsche l'apprécie et entend l'ériger en modèle. Schopenhauer illustre en effet « l'indépendance à l'égard de l'État et de la société<sup>14</sup> », donc la liberté. Est-ce un hasard si la liberté figure l'archétype de toute vie philosophique ? Non, car la vie philosophique n'est rien d'autre qu'une existence libre, que l'existence de la liberté. Être philosophe signifie être émancipé.

La question de la liberté engage celle de la morale et de l'éthique. La liberté vaut comme condition de possibilité de l'éthique, voire comme l'éthique même. Tout agir est libre dès lors qu'on peut le rapporter à un acteur. Ainsi seulement pouvons-nous être tenus pour responsables, coupables, pardonner ou demander pardon, y compris pour nous rendre derechef coupables. La volonté libre est l'axe autour duquel tout tourne

La nature de l'agir et de l'action est éthique. Mais cette affirmation ne dit pas grand-chose. On peut juger l'action d'un individu en fonction de critères moraux ; ceux-ci sont considérés comme des normes en tant que représentations de la loi morale. Pour identifier leur caractère exemplaire ou pour les rejeter comme non-sens, on peut les entendre tantôt comme émanant de la vie, tantôt comme l'histoire de celle-ci. Dans le premier cas, nous nous référons à notre liberté comme critère de la moralité de l'action ; dans le second, comme à une sorte de marge de manœuvre, d'ouverture dans laquelle on vit et agit de telle ou telle façon.

La différence entre ces deux conceptions est connue : dans le premier cas, nous avons affaire à une définition positive de la liberté, comme liberté pour... (faire le bien et/ou le mal) ; à l'inverse, dans le second cas, nous avons recours à un concept négatif de la liberté en tant que liberté de... (liberté restrictive). Je voudrais introduire ici un autre critère discriminant : le premier genre de liberté est la liberté rapportée à un principe, une *liberté principielle* ; la seconde est la liberté à l'égard de tout principe, c'est la *liberté an-archique*<sup>15</sup>.

La liberté principielle organise notre économie de la faute et du pardon en fonction de normes de conduite. Que dois-je tolérer ? Quelles sont pour moi les limites du tolérable ? Souvent aussi : quand dois-je sévir, quand mérité-je moi-même d'être puni ? Toutes ces questions se rapportent à la loi qui est connue, doit l'être, avant que nous prenions conscience des règles institutionnelles et du droit positif.

La liberté an-archique est an-archie, commencement d'une liberté qui n'est rien au-delà d'elle-même, « liberté abyssale<sup>16</sup> », liberté initiale sans pensée préalable. Le commencement est toujours jaillissement, rupture, renouveau. Il ne peut déboucher sur rien d'autre que sur l'ouvert même. Il ne renvoie à aucun principe auquel le *Dasein* ou le « sujet » pourrait s'en tenir. Dans l'ouvert, il n'y a nulle astreinte si ce n'est celles qui vont dans le sens de l'ouverture même. Avec des conséquences sur le penser comme sur l'agir...

## 5. Penser et agir

Parce que l'éthique est une branche de la philosophie, la question ne se pose guère de savoir si celle-ci porte plutôt sur l'agir que sur le penser. En revanche, déterminer si le sens de l'éthique ne s'accomplit pas exclusivement dans l'agir et que donc l'agir ne constitue pas le phénomène éthique par excellence, voilà une question de la plus haute importance. Il faudrait franchir un pas de plus et se demander si justement celui qui a appris par son éducation en quoi consiste une bonne action, n'est pas le seul à pouvoir bien agir.

Kant a dit un jour, non sans ironie tournée sur lui-même, que la « distinction » entre ce qui relèverait ou non de la « pure moralité » « qui doit comme pierre de touche servir à reconnaître l'importance morale de chaque action », ne saurait être « douteuse » que « pour des philosophes ». Dans la « raison commune des hommes », elle est non sans doute par des formules générales et abstraites, mais cependant par l'usage habituel, résolue depuis longtemps comme la distinction entre la droite et la gauche<sup>17</sup> ». Ainsi confronté à l'horreur du crime, l'homme pourrait-il par un mouvement « quasi » naturel, sinon reculer, du moins le reconnaître comme criminel.

Le problème de l'éthique ne réside pas dans notre méconnaissance foncière de la différence entre le bien et le mal. Il s'agit là, selon Kant, d'objets qui outrepassent les limites de la raison. Le problème est plutôt que la différence entre le bien et le mal nous est assurément connue, mais que tout porte à croire que nous n'en soyons pas moins incapables de prévenir le mal. Nous sommes méchants, en dépit du fait que nous le sachions. Même si notre liberté ne nous place pas au-dessus de la Loi morale, ce constat ne suffit pourtant pas à orienter notre action *en conséquence*. En d'autres termes : même si tout est disposé dans le meilleur des ordres possible en pensée, l'action peut quand même mal tourner. Le phénomène éthique par excellence est donc bel et bien celui de l'agir.

Tel n'est pas l'avis de Heidegger. La liberté, l'ouverture an-archiste, est au premier chef liberté de penser. Cela tient à la relation qui s'établit entre la pensée et le langage : Heidegger a parlé, dans un cours magistral de l'époque où la « planète » était « en flammes », de « la coappartenance essentielle de la main et de la parole en tant que trait essentiel de l'homme<sup>18</sup> ». Heidegger peut donc bien affirmer que la « main agit ». Mais qu'il en soit ainsi tient au mot, à notre relation au langage.

La liberté an-archique concerne principalement la pensée. De la pensée jaillit la liberté de l'action. Pour Heidegger, il n'existe aucune loi morale que la raison humaine puisse dégager au-delà du surgissement de la vérité et son expérience de pensée. Conçue comme liberté an-archique, la pensée ne se confond plus avec la philosophie. Pour Heidegger, l'homme qui se dérobe à l'exigence de la pensée se dérobe du même coup à celle de la liberté. Qui se ferme ainsi à l'ouverture, non seulement ne pense rien mais ne peut non plus rien faire. Il se conforme à des succédanés d'action libre, tout aussi subtils que techniquement grossiers. Dans les canons de la vie moderne, il est commode de penser le moins possible. C'est pourtant en pensant que nous faisons l'expérience de la plus grande des libertés.

## 6. La tragédie de l'être

Le caractère exemplaire du philosophe, à en croire l'énumération nietzschéenne (« l'expression du visage, l'attitude, le vêtement, le régime alimentaire, les mœurs »), ne saurait être rendu qu'à travers une mise en récit. Le récit de l'existence philosophique a été forgé par Platon dans l'*Apologie de Socrate*, le *Criton* et le *Phédon* ; Platon raconte comment le philosophe, fût-il exposé au danger et à la mort, reste philosophe, comment ses actes se confondent avec la philosophie elle-même. Le philosophe ne saurait donc se réduire à l'« homme de la profession », à une compétence, car la philosophie n'a rien de professionnel ; elle est vie. Le supplément qu'apporte la vie est la liberté, incompatible avec toute professionnalisation. Ce supplément, nous ne pouvons nous y rapporter et le déployer autrement que par l'intermédiaire d'une narration. Pourquoi ? Parce que l'exemple fourni par Socrate tient à sa liberté et à son existence. Or, seule une relation à l'universel confère de l'exemplarité à un modèle. La factualité individuelle, l'idiomatique, seule une narration peut y prétendre.

Le concept de narration englobe presque tout ce qui ne relève pas du discours argumentatif – ce qui donne au discours narratif une extension extrêmement large. Mythe, poésie, légende (mais aussi contes) entrent dans cette catégorie. Au cœur de la narration, on trouve l'idiomatique, l'individuel. Un récit permet de reconstituer la singularité d'une existence. Il est par contre impossible d'expliquer pourquoi celle-ci prend telle forme plutôt qu'une autre. Heidegger a parlé un jour d'une « Mythologie de l'événement<sup>19</sup> ». Pour autant que l'« histoire de l'être » soit une histoire idiomatique du particulier, elle revêt l'aspect d'une narration.

« *L'estre* même est “tragique<sup>20</sup>” », note Heidegger en 1938. Ainsi donne-t-il de l'« estre même » une définition formelle, poétique. Pourtant, le tragique reste entouré de guillemets. On a là peut-être une indication sur le fait que Heidegger ne tient pas pour acquis la théorie classique de la tragédie telle qu'elle est développée dans la *Poétique* d'Aristote. D'où l'utilité à bien des égards de se référer à ce texte. La tragédie est le genre littéraire de prédilection de la pensée heideggérienne.

Le récit, l'intrigue que constitue toute vie présuppose sa liberté. Il s'agit là d'une condition absolue et jamais relative dès lors qu'il est question de l'existence humaine. Bien sûr, la condition d'esclave aussi peut faire l'objet d'un récit, puisque l'esclave en tant qu'il est un être humain demeure libre. À l'inverse, l'existence animale ne prête le flanc à aucun récit. Nul doute cependant que, sur l'échelle de la « liberté », l'animal l'emporte encore sur la machine pour laquelle la question de la liberté ne se pose même pas. Néanmoins, un animal ne saurait être véritablement libre, ni dans le sens principiel ni dans le sens anarchique. Jamais l'essence d'un animal ne se disjoint.

En revanche, même l'homme de la tragédie est libre, car son action s'inscrit dans l'ouverture. L'action de la tragédie ne propose pas de morale, mais elle offre une éthique – et même « une éthique originale<sup>21</sup> ». Heidegger le réaffirme dans la *Lettre sur l'humanisme*. La signification d'*ethos* serait bien moins lisible dans « les leçons d'Aristote sur “l'éthique” » que dans les « tragédies de Sophocle<sup>22</sup> ». Dans ces dernières, les « mythes » prendraient un aspect « originel » ; il faut aussi – mais pas exclusivement – compter avec le fait que la tragédie ne se contente pas de parler d'éthique. Elle est l'éthique, en parole et en actes.

## 7. Vérité et liberté

Pour Heidegger, la liberté est ce que « laisse-être l'étant<sup>23</sup> » qui va au-delà de l'étant. Agir et penser librement revient à un « s'-adonner » « à l'ouvert et à son ouverture dans laquelle tout étant est et demeure ». L'ouvert serait cependant bien la vérité elle-même, le « non-retrait », l'*alèthéia*. Il n'est pas exagéré d'affirmer que le grand Récit de l'histoire de l'être et, avec lui, celui de la pensée et de la vie de Heidegger, sont contenus dans cette idée.

Le non-retrait n'est pas la simple ouverture, ni la pure lumière. Le procédé métaphorique de la lumière que Heidegger fait sien ici et là ne permet pas de saisir le sens du « non-retrait ». Heidegger part du fait que les choses qui se montrent ont besoin d'une « place vacante » pour apparaître. Pourtant, ce lieu ouvert découle d'un retrait qui le précède et lui reste lié. Le non-retrait est un non-*retrait*, un retrait qui se retire en faveur d'une ouverture ; tout comme le « non-retrait » est l'ouverture qui fait retraite devant un retrait qui le précède. Si la métaphore de la lumière implique que celle-ci soit toujours la source de l'ombre, l'ouverture n'est pas simplement la source du retrait. Ouverture et retrait renvoient alternativement l'un à l'autre.

Cette alternance indépassable entre le retrait et l'ouverture définit « la vérité de l'être ». Elle configure l'espace de la liberté humaine. Cela a pour conséquence que l'agir ne se rapporte pas uniquement à la chose telle qu'elle apparaît. Ce rapport ne présente à première vue aucun problème. Ce qui se montre peut être pris en charge et élaboré. Dans le monde de la production, tout se manifeste comme disponible – de même les appareils rendent-ils visible ce qui ne l'est pas instantanément. Tout ce qui se laisse ainsi présentifier est susceptible de devenir un objet ou un élément de la technique et de l'économie, mûr pour se laisser planifier et organiser. La science aussi, puisqu'elle se rapporte nécessairement à des objets, rentre pour Heidegger dans cette catégorie de la planification.

Or, au-delà des phénomènes qui se présentent comme des objets, l'agir renvoie aussi au retrait même. L'homme oublie cette relation, doit l'oublier, car il est toujours absorbé dans le monde des phénomènes. L'oubli du cèlement, voilà ce que Heidegger désigne par « errer<sup>24</sup> ». Le retrait doit nécessairement être oublié. S'agit-il là d'une caractéristique du retrait ? C'est difficile à imaginer. Car l'errance n'est ni une erreur de la pensée ni une erreur de l'agir. Elle est plutôt, pour le philosophe, le « théâtre et le fondement de l'erreur ». Dans ce passage, perce le sens de la langue si typique de Heidegger. L'« erreur » en effet serait « l'empire de cette histoire où s'entremêlent, confondues, toutes les modalités de l'errance ». Ce qui règne dans l'histoire est l'erreur et l'errance. Là commence le grand Récit.

Il y a donc plusieurs manières d'errer, dans lesquelles la pensée et l'action sont imbriquées. Heidegger appelle cela « les méprises, les bévues et les mécomptes les plus ordinaires », « jusqu'aux égarements et aux outrances de nos attitudes et de nos décisions essentielles ». Partout où le penseur et l'acteur s'égarer, c'est qu'ils sont en proie à un oubli du cèlement et du célé. Une relation à ce retrait ne peut cependant s'opérer que dans la pensée. Le retrait se manifeste dans la connaissance. C'est là-dessus que se fonde selon Heidegger le primat éthique de la pensée. Seul celui qui pense, peut véritablement agir.

L'errance, « le théâtre de l'erreur » est « l'anti-essence fondamentale de l'essence originaire de la vérité », du non-retrait, de l'*alèthéia*. L'errance appartient à la pensée. Elle est contre-essence, un contre qui est aussi un tout contre, qui appartient à l'essence elle-même et qui n'est pas la non-essence que Heidegger considère comme « déformation<sup>25</sup> ». La vérité n'advient pas de façon contingente, mais par nécessité, simultanément à l'advenir de l'errance. Tel est précisément ce que Heidegger avait en vue en disant « à qui pense grandement, il faut errer grandement ».

L'événement de la vérité, l'alternance de l'ouverture et du cèlement, voilà en quoi consiste l'errance. Pour autant que cela soit possible, Heidegger lui-même peut encore s'égarer en parlant d'errance : l'idée d'errance conduit par elle-même à la divagation. Décidément, l'exigence de vérité, telle que Heidegger la conçoit, a un caractère bien étrange.

## 8. Qu'est-ce que savoir ?

Cette étrangeté se répercute sur sa conception de la « connaissance ». Les « Cahiers noirs » de 1931 à 1941 documentent, sans l'ombre d'un doute, le rejet par le philosophe du savoir tel que la science le façonne. Mais il va plus loin. Le savoir qui, selon les réquisits des temps modernes, est dominé par la « certitude » (*certitudo* chez Descartes), se veut *mathesis universalis*, connaissance universelle, tout-connaître ; ce savoir-là n'aurait rien à voir avec la pensée philosophique. La tendance à la maîtrise et à l'organisation dont il est traversé manifesterait à quel point sa nature est de part en part technique.

À l'inverse, Heidegger a en vue un « savoir *proprement dit*<sup>26</sup> ». Le savoir serait « celui qui prend en bonne garde la vérité de l'être ». Il ne s'agit pas simplement d'un savoir de... La vérité de l'être n'est en rien un objet. Pour autant, on ne saurait connaître un non-objet. Par le savoir en tant que préservation, il faut par conséquence entendre une sorte de mise en pratique, d'action. Ainsi Heidegger peut-il aussi affirmer que ce savoir « se tient *dans* la vérité<sup>27</sup> ». Le savoir, un moment de l'événement de la vérité... C'est seulement dans le surgissement de la vérité que le savoir est possible.

Celui qui sait n'est donc en aucun cas celui qui a emmagasiné un savoir spécifique. Telle est plutôt la définition du scientifique. Celui qui sait est, pour Heidegger, un *Dasein*, qui se trouve dans une relation d'approche de l'événement-vérité et maintient intacte cette relation. Nous ne possédons pas un savoir, nous sommes savoir. Pour autant que l'errance appartienne à l'événement-de-la-vérité, justement parce qu'il est un se-tenir-dans-la-vérité, il est toujours également un errer<sup>28</sup>.

Cela atteste de la « finitude de la philosophie<sup>29</sup> ». L'appartenance à l'événement de la vérité est inscrite dans le temps et dans l'espace en ce que la pensée ne peut embrasser la totalité des significations. Tout savoir qui prétend à ce genre d'universalité méconnaît son appartenance à l'événement-de-la-vérité. En prétendant connaître la structure des éléments qui le composent, il veut du même coup geler le jaillissement. Il méconnaît l'errance, compagne indispensable de la survenue de la vérité. Pourtant, tout en l'ignorant, il continue à lui appartenir.

Pour un savoir de cette sorte, il n'y a ni institution, ni peut-être aucun lieu. C'est un savoir qui ne peut se déployer que comme une pensée (ou une poésie) de l'être, en vue du déploiement de l'histoire de l'être. Ce qui certes ne conduira jamais à une connaissance claire et distincte, celle-là même qu'exige le scientifique. Pas plus que ce savoir ne rend possible un raisonnement argumentatif ou critique. L'être-dans-la-vérité n'a rien à voir avec l'argumentation ; il est affaire de réflexion et de participation. Pour pouvoir être un discours, le discours contradictoire doit se servir d'attributions objectives. Être dans la vérité signifie renoncer à de telles attributions.

Toutefois, dans la pratique, nulle pensée philosophique ne saurait renoncer au savoir objectif. Philosopher suppose une immense connaissance de la philosophie. Cette connaissance, même si elle est elle-même philosophique (et pas seulement la connaissance de la philosophie), n'est rien de plus (mais rien de moins non plus) que l'hypothèse de se tenir dans la vie philosophique de la vérité-errance – dans son surgissement. Que la philosophie consiste en une position purement historique en relation avec une archive ou que cette archive forme le point de départ d'une pensée aussi bien que d'une vie philosophique, voilà qui fait toute la différence. Cette alternative traverse la crise de la philosophie contemporaine.

## 9. Dire vrai

Les conceptions traditionnelles de la vérité se cristallisent sur l'énoncé, la phrase ou l'acte de langage, dans tous les cas sur une signification portée par un sujet rationnel. L'énoncé est susceptible d'être déclaré vrai ou faux dès lors que peut être établie sa conformité ou sa non-conformité à l'objet. Ou bien l'on présuppose le droit à la contradiction. Ou bien un acte de langage affirme une revendication de validité, justifiée ou non. En logique, toute distribution d'une valeur de vérité a toujours pour cadre le langage ou la parole.

La possibilité de distinguer le vrai du faux est d'ordre rationnel ; elle est le privilège de la raison et du sujet de raison. En ce sens, seul un homme (ou un dieu) est en mesure de distinguer un énoncé vrai d'un faux. L'être vivant doté du logos, c'est-à-dire du langage, est l'être vivant qui connaît la différence entre la vérité et la fausseté. Toutes les expressions de la vérité ainsi comprises renvoient à la définition de l'homme telle qu'on la trouve chez Aristote.

Cela conduit à l'opinion, actuellement dominante, selon laquelle les philosophes seraient tous en lice pour le « meilleur argument<sup>30</sup> ». On préjuge ainsi que tout sujet rationnel serait capable d'évaluer la nature de ce qu'est le « meilleur argument ». Or, la tâche est loin d'être aisée, compte tenu des présupposés qui président aux logiques d'optimisation des significations. Quoi qu'il en soit, l'important demeure que le sujet rationnel constitue l'axe et la pierre angulaire de l'argumentation. Celle-ci s'organise en fonction de la polarité entre le vrai et le faux. L'argument se rapporte à un objet ; il revêt lui-même une signification objective. Il est effectif dans un monde d'objets.

Les théories contemporaines de la vérité (depuis celle de la « vérité-correspondance » jusqu'à la théorie sémantique de la vérité et la théorie de l'argumentation) font partie de la logique. La structure de leurs

opérations est basée sur des hypothèses logiques. Pourtant, parce qu'elles correspondent au sujet rationnel, on pourrait avoir l'impression que la vérité est le moment d'une compétence subjective. De la sorte, la vérité se retrouve ravalée au fait d'avoir le droit et la justice de son côté. Le sujet brigue désormais la légitimité de son privilège au nom de la conformité de ses énoncés. Oui, la satisfaction d'exigences particulières constitue bel et bien la motivation première de la parole. La sophistique et la logique poussent ainsi sur le même terrain.

Avoir raison, fonder la justesse de sa cause sur l'une des diverses revendications en présence, voilà à quoi se réduisent si souvent les discussions philosophiques où le thème discuté finit par se confondre avec les opinions professées par le sujet. Certes, il se peut aussi que le thème discuté tire profit de la dynamique argumentative. Mais la mise en branle de la vanité logique produit un effet si partial, que rien d'autre n'apparaît plus que le sujet, tout le reste demeurant dans l'ombre, dissimulé par l'éclat triomphal de la vérité. Que le sujet ait raison signifie tout simplement qu'il s'est ménagé la place au soleil à laquelle il aspirait.

La conception heideggerienne de la vérité n'a rien à voir avec tout cela. Pour Heidegger, le critère n'en est ni l'agencement logique des énoncés, ni l'acte de langage, ni l'argument, mais la vérité de l'être, l'événement du jeu successif de l'ouvert et du retrait. La vérité advient en dehors de l'énoncé, de l'acte de langage et de l'argument. Le sujet ne peut donc ni l'organiser, ni la maîtriser, ni la réduire au silence. Dépossession du sujet unique en son genre ! Que la pensée de Heidegger se heurte si fréquemment à de brusques rejets a peut-être partie liée avec cette dépossession.

## 10. Mise à découvert

Pas question pour Heidegger de soutenir que la vérité relève en quoi que ce soit d'énoncés, du langage, ni de l'argumentation. La liberté humaine consiste à s'engager dans l'ouvert et dans le retrait qui lui est inhérent. Le sujet le fait par la parole. Néanmoins, tant qu'on se tient à l'énoncé, l'acte de langage et l'argument, la raison subjective se place dans un rapport particulier à la vérité. Il n'en reste pas moins problématique de réduire la vérité en soi à sa disposition logique. La vérité est supérieure au langage ; elle est plus grande que lui.

L'homme, pour Heidegger, n'est pas un sujet qui dispose de sa vérité. Il apprend plutôt que la vérité se produit comme « *mise à découvert*<sup>31</sup> ». S'exposer, cela signifie in-tranquillité, vulnérabilité, besoin de protection. On est exposé au soleil, à la violence. L'exposition du *Dasein* – le *Dasein* comme mise à découvert – représente une expérience de la liberté. L'échec, l'effondrement de l'espérance, sont autant d'épreuves que l'animal ne saurait endurer. Le suicide n'est possible que pour l'homme ; il est un écho de la liberté tout comme la tendance à l'habitude, à la routine.

La mise à découvert est liberté an-archique. C'est l'anarchie même. La routine de l'histoire s'interrompt en même temps qu'elle à intervalles terriblement réguliers. Le drame des bouleversements et des

révolutions, des crimes et des guerres éclate sans signes avant-coureurs. Alors que la vie suit encore son cours inchangé, l'incendie déjà se propage. Cela ne concerne pas seulement le grand Récit de l'histoire, mais inclut les histoires individuelles qu'on peut de moins en moins confondre, en ces temps d'absolue normalisation, avec un quelconque grand Récit.

La mise à découvert brise la logique de la vérité-organisation. L'impuissance de cette dernière éclate au grand jour et ses processus s'assimilent à l'irrationnel. L'ablation de l'irrationnel touche au point faible d'une telle pensée. La mise à découvert est un surplus-de-signification qui doit abolir l'opposition entre rationnel et irrationnel. Il faut en finir avec cet excès. La liberté doit rendre libre. L'habitude fait partie de l'habiter.

On oublie de voir dans la liberté l'un des fondements de nos décisions, l'un des critères de nos actions. On méconnaît la vérité dans tous les énoncés vrais et faux qui contribuent à nous orienter. Oublier ne signifie pourtant pas : « ne pas être là ». Vérité et liberté se produisent, dût-on les oublier. C'est cela l'errance.

## 11. « L'erreur est humaine »

La vérité de l'être se manifeste comme onto-tragédie. Cette caractéristique est présente dès le départ, au commencement de l'histoire de l'être. Elle s'inaugure avec l'événement de l'*alèthéia*, avec l'alternance de l'ouverture et du retrait. Par là un élément narratif s'engouffre dans l'histoire de l'être. Dans sa *Poétique*, Aristote parle du *muthos*. L'action, la fable, serait l'origine et l'âme de la tragédie<sup>32</sup>. Penser et agir constituent deux figures de la liberté an-archique. Au début, tout est ouvert. Or, en même temps, s'ouvre dans l'être une forme d'advenir, une action qui modèle l'ouverture de l'être.

Le mythe, l'action dans la tragédie, tourne autour de la faute, l'échec. Il entend attester la véracité du fameux dicton : « L'erreur est humaine. » Cette maxime remonte à une tradition ancienne. On la voit apparaître aussi bien dans un contexte chrétien que stoïcien. Son terreau privilégié se trouve cependant bien dans la tragédie. Sophocle et Euripide la connaissent ; on la retrouve chez Théognis de Mégare, un poète de la seconde partie du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C. cité par Platon dans *Les Lois*. Chez Sophocle, on la croise dans *Antigone*<sup>33</sup>. Tirésias avertit Créon : « Pense à cela, mon fils. L'erreur est fréquente chez les mortels. » Créon n'en passe pas moins outre.

Selon Heidegger, la forme événementielle de l'être même : le non-retrait, se révèle décisive pour la possibilité de l'errance. Dans une interprétation partielle d'*Antigone*, il explique que « l'homme » serait « disposé pour le lieu de son séjour historique, la *polis* », « parce que lui et lui seulement réagit à l'étant en tant qu'étant dans son non-retrait et son retrait, peut se fournir dans l'être de l'étant et doit même, c'est-à-dire dans les districts les plus extérieurs à ce lieu, s'alimenter à l'être, de façon qu'il » prenne « le non-étant pour l'étant et l'étant pour le non-étant<sup>34</sup> ». L'action de l'être est une chorégraphie de l'errance dictée par le non-retrait. Les cités vacillent avant la chute, tout comme l'État.

Notre penser et notre agir sont vulnérables à la liberté an-archique – l'« errance originaire », particulièrement (mais pas exclusivement) – dans la sphère politique<sup>35</sup>. Ni les prémisses ni les conséquences de nos pensées et de nos actions ne nous sont transparentes. L'ouverture est toujours accompagnée du retrait. Toute impression de sécurité sera donc illusoire. Parce que nous ne maîtrisons pas le surgissement, l'égarement est notre lot ; l'échec est imparable. La tragédie confère à cette liberté an-archique sa forme initiale. Le penseur – en l'occurrence Heidegger – s'expose à sa chorégraphie tragique.

## 12. Approche de la fin I

Jean-Luc Nancy dit de la « finitude » que son « nom » est la plupart du temps « mal compris<sup>36</sup> ». Tout se passerait comme s'il était « compris comme un manque que l'on déplore et dont on espère le comblement ». Le mot devrait être entendu de façon complètement « autre ». Et dans une note de bas de page, il ajoute : « Cette autre compréhension est le seul véritable travail à faire à partir de l'œuvre de Heidegger. » On ne peut que donner raison à Nancy. Comprendre la finitude, telle est bien une des clés pour la pensée de Heidegger.

La portée de la compréhension englobe la finitude du *Dasein* et de l'estre, en d'autres termes, la finitude du « renversement » – de cette révolution – dans l'estre. La finitude du *Dasein* et de l'estre n'a rien d'un manque parce qu'elle caractérise aussi bien l'un que l'autre. Marqué par la mort, le *Dasein* est « Être vers la fin<sup>37</sup> ». Parce que l'histoire fait partie de l'estre, son caractère est « la finitude et le caractère unique<sup>38</sup> ».

Les conséquences en sont incalculables. La première est que Heidegger ne concède aux questions ni aux concepts de la philosophie aucune supra-temporalité – ce qui équivaut à une condamnation du platonisme et de la métaphysique qui, eux, tiennent à l'éternité des idées. Quel défi, rarement pris au sérieux, jeté à la pensée ! Avec la condamnation du platonisme tombe du même coup le présupposé de la philosophie classique qui établit une distinction entre l'universel et le particulier. Tout sera unique, fini, même la vérité. Cela impliquera, dès l'Antiquité, de différencier entre plusieurs types de vérité. Mais le surgissement de la vérité reçoit très tôt une forme logique. À la fin du processus, il n'y a plus que l'exactitude et l'avoir-raison...

Cela conduit derechef la philosophie actuelle à se tordre le cou. Car Kant n'a pu élaborer l'impératif catégorique qu'au moment historique précis où il l'a pensé. Un impératif catégorique chez Héraclite ? Impossible. Cette exigence Heidegger la revendique, se l'applique à lui-même. La question du sens de l'être, la vérité de l'être, ne pouvait être soulevée dans une topographie où la modernité menace carrément d'abolir l'être. La pensée de Heidegger, c'est l'histoire de Heidegger.

La finitude toutefois – soulignons-le – est conçue comme un élément formel du *Dasein* et de l'estre. L'exemple qu'en donne Heidegger, aussi bien dans *Être et temps* que dans *Apports à la philosophie*, est celui de la « maturation<sup>39</sup> ». Venir à maturité, c'est s'accomplir. Le fruit mûr est le fruit accompli. Le *Dasein* individuel comme l'histoire de l'être obéiront à un rythme poétique. Le rythme est commandé par l'accomplissement. Son fruit catastrophique est l'achèvement de la métaphysique sur les champs de bataille

et dans les camps d'extermination de la Seconde Guerre mondiale. En elle, la pensée de Heidegger a presque sombré.

Dès lors que cette pensée s'abandonne à ce rythme poétique, marche à sa suite, elle se charge d'une archéologie tout comme d'une eschatologie. L'histoire et le *Dasein* individuel dans l'histoire obéissent à un cours régulé. Ils ont un début, un milieu et une fin<sup>40</sup>. Le mythe, l'action de la tragédie, exige son tribut. Il fait marcher la pensée et l'action à la cadence du rythme de l'histoire.

Penser et agir évoluent dans une histoire qui, pour Heidegger, ne peut être comprise que sur un mode dramaturgique. Sa philosophie habite dans le récit d'un commencement dont les possibles débouchent sur des fins à chaque fois différentes à raconter. Dans ce récit s'accomplissent la pensée et l'action. Je pense et agis toujours au sein d'un monde, en des lieux, à des moments déterminés, sur une terre.

### 13. Approche de la fin II : le déclin

Le réel est récit. Heidegger ne consulte pas de relevés statistiques sur la différence entre ville et campagne, s'il veut s'informer sur la Russie. Il lit Dostoïevski. Idem pour l'Allemagne. Ce qui est allemand, on le trouve dans la poésie d'Hölderlin. À l'aune de l'histoire de l'être, la philosophie devient, elle aussi, la matière d'une intrigue composant un grand Récit occidental. Ce Récit, la recherche empirique, les sciences humaines et sociales l'ignorent ou le disloquent. Voilà pourquoi Heidegger leur voue tant de mépris. Dans l'histoire de l'être, leur caractère narratif et par conséquent an-historique, est serré au plus juste par le concept de « déclin ».

Heidegger s'était intéressé, dès 1920, au *Déclin de l'Occident* d'Oswald Spengler ; il le lit, certes avec un œil critique, sitôt sa parution (le premier tome est publié en 1918 ; le second dès 1922). Il a suivi avec attention le projet spenglerien. En 1941, il se réfère encore à cet ouvrage dans les *Réflexions XV*. « L'Europe », selon lui, serait la « réalisation du *Déclin de l'Occident* ». Il n'y aurait « pas la moindre raison d'ouvrir un front contre "l'écrivain" Oswald Spengler<sup>41</sup> ».

Néanmoins, le déclin tel que Heidegger le conçoit n'a pas le même sens que chez Spengler. Sa lecture est intégrée au grand Récit d'un estre tragique. Le déclin ne se contente pas de marquer une pure et simple fin, mais une césure liant le terme au commencement. « Le déclin dans le sens unique et noble de l'histoire de l'estre » serait « le re-tour dans le renflouement du non-encore-renfloué ». « Ainsi, [le] déclin » constituerait-il « la défense intangible de la vérité de l'estre ». Autrement dit : dans l'histoire de l'être, le déclin n'est « jamais une fin » mais un « commencement ». Cela certes ne saurait advenir « que là où la survenance, jaillie sur le mode de l'événement » obtiendrait « les faveurs de la vérité de l'estre<sup>42</sup> ».

Le déclin survient donc quand ceux qui « déclinent vraiment » dans « les abîmes » de la « vérité de l'estre », dans le plus profond retrait, font l'expérience de la « survenance inaugurale » comme « le renflouement du non-renfloué ». Mais qui désigne ceux qui « déclinent vraiment » ? Ce sont ceux qui dans

la chorégraphie de l'estre tragique reconnaissent que le déclin doit survenir. Les déclinants se résignent, s'accordent à la rythmique poétique de l'être ; aux yeux du penseur, ils sont mûrs pour le sacrifice...

Le déclin n'a rien d'une idée. Il fait référence à ce qui, dans les événements contemporains de Heidegger, est porteur d'un contenu mortifère. Que cette méditation-là de Heidegger se soit enclenchée dans les dernières années de la Seconde Guerre mondiale n'a rien de surprenant. Au cours de ce conflit, le déclin de « l'homme moderne » devait être lié à celui des nations belligérantes – pour ne pas dire à l'effondrement des Allemands : le parachèvement de la catastrophe comme première renaissance des cendres<sup>43</sup>. Alors que ni l'une ni l'autre des figures de l'histoire ne pensait vouloir périr, Heidegger était parvenu à la conclusion que le déclin aussi devait rester « refusé ». Cependant, s'il demeurait refusé, c'est parce que la plongée « hors de l'histoire » avait commencé.

## 14. Retardateur de la modernité

Le déclin, Heidegger l'espérait, assurément : il s'agissait d'un événement inévitable, inséré dans le cours de l'histoire de l'être. Ou plutôt, il l'aurait été s'il avait effectivement eu lieu. Le « dernier acte » de « l'accomplissement suprême de la technique<sup>44</sup> » aurait été atteint si « la terre elle-même était partie en fumée » et que disparaissait « l'humanité actuelle ». Ce ne serait pas un « malheur » mais « la première purification de l'être de sa déformation la plus grave par l'hégémonie de l'étant ». Un déluge doit venir pour vidanger les bouchons de crasse accumulés par la technique.

Ce genre de propos ne prêtent guère à discussion philosophique. Ils ne prennent sens que dans le cadre du grand-Récit-de-l'être. En lui, la Seconde Guerre mondiale avec toutes ses monstrueuses métastases, jusqu'à la Shoah et Hiroshima, devient l'expression d'une éruption volcanique aux dimensions de l'histoire mondiale. Le monde devait en sortir transformé. Il est toutefois clair qu'à cette attente l'époque a répondu en en faisant exploser toutes les limites connues en matière d'anéantissement et de crimes. Quand donc viendrait la métamorphose, puisque rien n'avait encore changé ?

Cette idée de Heidegger le trahit : il était l'ultime et sans doute le plus enragé retardateur de la modernité. Les « Cahiers noirs » ne sont rien d'autre que la tentative brutale de combattre le projet de « désenchantement du monde » par tous les moyens disponibles, philosophiques ou non. Et la Seconde Guerre mondiale se révélait toujours plus comme une ligne de partage des eaux, derrière laquelle tout ce qu'aimait Heidegger s'abîmait sans retour.

Ce qui était en train de s'abîmer c'est un monde qui, aujourd'hui encore, lutte opiniâtement pour sa survie. Patrie, frontière, poésie, lieu, communauté, unisson : dans le hall de transit universel que forme la technique, rien de tout cela n'a droit au chapitre. Et si une voix s'élève pour plaider en faveur de ce qui jadis allait de soi, cela doit quand même avoir pour cadre ce hall de transit qu'est le médium. Ainsi Heidegger a-t-il lu « Pourquoi restons-nous en province ? » à Radio Berlin – mais en fournissant cette prestation avec une mauvaise grâce poussée jusqu'à l'absurde.

La technique engendre une topographie universelle. L'homme y circule dans un état d'agitation harassante. En principe, il s'intègre à cette topographie avec enthousiasme et sans traîner les pieds, sans même avoir l'idée de quoi que ce soit qui puisse faire obstacle à son intégration. Il reste certes des îlots d'intimité ; mais ceux-ci doivent s'affirmer hors du monde. C'est le seul moyen de conserver ce qui a été perdu.

On peut interpréter tout l'après-guerre comme une entreprise systématique et progressive de normalisation des conditions de vie. Les conflits militaires ont été délocalisés et, au moins sur le plan idéologique, frappés d'ostracisme. Les économies dans les pays développés ont atteint un degré de stabilité tel que les révoltes et davantage encore les révolutions ont l'air encore plus irréelles que « les licornes ou les princesses de contes de fées<sup>45</sup> ». L'univers virtuel créé par les médias canalise toute passion nostalgique en la stigmatisant instantanément comme étant une simple masturbation intellectuelle et physique. Les relations humaines se sont retrouvées plombées dans ce délitement de l'événementialité.

Il est possible que Heidegger se soit lui-même compris comme une sorte de retardateur. Pourtant, la frontière passe à l'intérieur de sa propre pensée. Il se prononce avec désespoir contre les modernes, tout en étant l'un d'entre eux. À cela, les embardées des « Cahiers noirs » ne pourront rien changer.

## 15. Une éthique tragique ?

En matière d'éthique, le « dire » des tragédies de Sophocle serait plus « originel » que *L'Éthique à Nicomaque* d'Aristote. La tragédie est porteuse d'une éthique de la vérité de l'être, d'une éthique de la liberté an-archique. Elle est « originelle ». Parce que la trame du non-retrait est constitutive de la tragédie, l'éthique de la vérité-événement, l'éthique du surgissement originel est une éthique tragique.

L'errance est non seulement indispensable à la vérité de l'être, mais elle fait partie de la vérité elle-même comme une de ses potentialités essentielles. Certes, il nous arrive à nous aussi d'errer, mais là n'est pas l'important. Ce qui l'est, c'est que l'errance se trouve au centre du tout, au cœur de la tragédie. Sans l'errance d'Œdipe, ni l'action ni sa conduite n'auraient rien de tragique. Une éthique du non-retrait au sens d'une éthique tragique, telle est l'éthique de l'errance.

Or, la signification éthique de l'errance – dès lors qu'on fait référence aux tragédies de Sophocle – ne se reconnaît pas au premier coup d'œil. Aucune leçon d'ordre général, a fortiori aucune norme éthique, ne se laisse dégager de l'histoire de la chute d'Œdipe. Heidegger, néanmoins, y voit un avantage de la tragédie et de l'éthique véhiculée par celle-ci. Car l'errance n'offre aucune prise à l'assignation d'une culpabilité ou d'une responsabilité d'Œdipe – concepts clés de toute morale normative.

Œdipe est l'homme de l'histoire. Il erre tragiquement, ni responsable ni coupable. Dans *Feldweg-Gespräche*, il est une fois question d'« une mystérieuse région » où il n'y aurait « à répondre de rien ». Il en serait ainsi « parce que la région du mot » seule « répondrait d'elle-même ». Il ne « nous » resterait « que l'écoute de la réponse conforme au mot<sup>46</sup> ». Une responsabilité morale est récusée au profit d'une

responsabilité au sens d'une adéquation au mot. Vue ainsi, l'errance serait un mal-entendre, auquel correspondrait une réponse inéluctablement inappropriée.

Ce mal-entendre, ce caractère inapproprié ou excessif – voire même démesuré – est coalescent au surgissement de la vérité ; c'en est précisément la marque. C'est un moment de la vérité an-archique, où l'errance ne peut en aucune façon être interprétée en termes de faute. La liberté an-archique libère de la responsabilité comme de la faute. Tout comme Œdipe ne saurait être considéré comme coupable d'avoir couché avec sa mère, l'errant n'est pas comptable de ses échecs, pris qu'il est dans l'alternance du retrait et de l'ouverture. Dans l'avènement de la vérité, la responsabilité morale n'est qu'un phantasme.

Tout aussi phantasmatique est la morale de la vengeance et du pardon. Heidegger se montre de ce point de vue disciple de Zarathoustra : « *Que l'homme en effet soit de la vengeance racheté*, tel est pour moi le pont vers l'espérance la plus haute et c'est un arc-en-ciel après de longues tempêtes<sup>47</sup>. » La vengeance rend la liberté impossible ; elle est la perpétuation du crime, le mal par excellence. Certes, dans la catastrophe, la tragédie recrée une sorte d'équilibre, mais pas dans la vengeance. Elle met l'accent sur la reconnaissance, la connaissance de soi au moment de l'errance. Elle témoigne de l'inanité de la vengeance. On ne peut tirer vengeance de celui qui s'est fourvoyé, il n'est pas coupable ; du coup, on ne peut pas non plus lui pardonner.

S'agit-il là des prémices d'une éthique tragique, d'une éthique débarrassée de la vengeance comme de la culpabilité, d'une éthique d'une liberté abyssale<sup>48</sup> ? Heidegger a certainement raison quand il affirme que l'éthique de la tragédie n'est pas une éthique de la vengeance, de la faute, ni de la conscience. Pourtant, il y a un équilibre, une souffrance qui correspond à l'excès de l'errance. Après qu'Œdipe a compris son erreur, une fois que les informations délivrées par ce messager de Corinthe<sup>49</sup> ont fait éclater toutes les dimensions du drame, Œdipe se crève les yeux – comme si ces yeux qui avaient contemplé et reconnu une telle erreur, ne pouvaient plus que dérober pour toujours leur clarté. Sans cet équilibre de l'errance, il n'y aurait plus de tragédie. Chez Heidegger pourtant, cette pondération de la souffrance née de l'errance, donc de l'« être tragique », n'est pas thématifiée.

L'idée de l'errance – s'il faut l'interpréter en termes éthiques – risquerait donc de présenter une structure absurde. Si l'errance ne laisse aucune trace chez l'errant, son sens, ce qui permet de l'identifier comme errance, en est du même coup invalidé. Le fait qu'elle ne puisse pas être éprouvée en tant que telle peut appartenir à l'errance dans l'événement de la vérité. Mais alors, en quoi se différencie-t-elle de la rencontre du vrai ? Tous ces grands discours sur l'errance ne finissent-ils pas en farce, s'ils ne concernent pas l'errant ? Celui-ci ne doit-il pas subitement reconnaître son fourvoiement ? Que signifie en somme s'égarer ?

## 16. Perdu

La péripétie, c'est l'annonce de la catastrophe. Œdipe, Créon et Hippolyte, tous reconnaissent leur erreur. C'est même la reconnaissance qui mène à la catastrophe. Dans la tragédie, une telle reconnaissance

ne revêt aucune signification morale. Mais de la péripétie s'ensuit la reconnaissance. Or, telle que la comprend Heidegger, l'errance semble manquer aussi bien la reconnaissance que la péripétie. Finalement, vérité et errance paraissent se confondre<sup>50</sup>.

Le critère de distinction entre la vérité et l'errance fait défaut. Pour Heidegger, il s'agit justement de comprendre et de penser un tel manque. L'errant ne peut séparer son errance du vrai. Il ne s'agit pas là d'un problème lié à la conscience. L'opinion selon laquelle la conscience de l'erreur aurait quoi que ce soit à voir avec l'errance est fautive, tout simplement. Personne n'agit à ce point inconsciemment qu'il ignore ce qu'il est en train de faire. Pourtant, la vérité reste hors d'atteinte de la réflexion. L'errance hors d'atteinte de la conscience. Ce que je crois est indifférent. Je suis perdu, j'erre.

Il doit quand même y avoir des moments où le caractère tortueux de l'événement de vérité se dénoue, offre une perspective plus lisible sur les voies à suivre par la pensée en direction de la vérité et de l'erreur. Mais comment les saisir ? La pensée et l'action ne cessent jamais. Ce que l'on peut en saisir est déjà emporté par l'action. La pensée peut n'être tragique qu'en cela qu'elle ne dépasse pas l'action définie par l'histoire. Elle demeure immanente à l'emportement de la finitude. La péripétie aussi peut ne pas mettre fin à l'errance. La véritable fin de la tragédie ne peut consister qu'en la possibilité de l'errance. Cela vaut aussi bien pour Œdipe que pour l'être.

Ce qu'il y a d'effroyable dans l'idée que Heidegger se fait de la vérité, de terrible dans la liberté anarchique, c'est que le critère de distinction entre le vrai et le faux est considéré comme le produit d'une pensée qui a renoncé à « la liberté abyssale ». Toute pensée qui commence à se conformer à un critère clair et distinct de vérité se dérobe à sa liberté. Elle s'est connectée à la sécurité du rationnel. Elle s'est enfoncée dans la technique afin de rendre impossible la tragédie de l'être.

À supposer que Heidegger ait renoncé, avec toute la puissance que recèle sa pensée, à adhérer à un critère logique de vérité en lui préférant une conception de la vérité comme événement de vérité et d'errance, y aurait-il eu une idée susceptible de lui apparaître comme impensable et fautive ? La pensée doit errer...

## 17. L'homme, la catastrophe

La catastrophe cependant n'est pas un risque particulier ni accidentel. Un des points forts de la pensée de Heidegger consiste à trouver et à mettre en avant les potentialités incandescentes de la pensée. Pour lui, l'homme est « par son essence une *katastrophē*<sup>51</sup> ». Il serait un « renversement qui le » détourne « de sa propre essence ». Il serait « l'unique catastrophe à l'intérieur de l'étant ».

L'homme, la catastrophe unique... Car seul l'homme peut ainsi se détourner et déchoir de sa propre essence. Il n'y a qu'à lui que le déclin, l'effondrement échoit en partage. Cela veut aussi dire que l'homme est le seul être à disposer d'une essence propre ou tout bonnement d'une essence.

C'est bien ce que pense Heidegger. Dans le même temps, cette situation, cet être, le fait de se retrouver dans son essence *proprement dite* s'expriment de différentes manières. Dans une phase de sa pensée,

Heidegger a voulu relier cette essence propre avec la communauté du peuple. Il a appelé les Allemands à s'en remettre à la vérité de l'histoire selon les Grecs. La tragédie de Sophocle trouvait une résonance dans les hymnes d'Hölderlin, dans son *Empédocle*. Seules des personnalités tragiques se brisaient sous les yeux de leurs compatriotes.

Cette histoire, Heidegger a voulu la raconter aux Allemands. Il a voulu les inciter à y prendre leur rôle. On peut supposer qu'il s'est lui-même vu en Empédocle renié par les siens et se précipitant dans l'Etna. Le projet a échoué. Mais ici plusieurs histoires interfèrent. Elles devront un jour être mieux démêlées.

L'affirmation de la destinée tragique propre à l'essence de l'homme implique que la situation d'être dans sa propre essence soit impossible à perpétuer. L'homme échappe toujours à lui-même, déchoit brusquement, faillit. Cet échouage, Heidegger ne le considère pas comme un mal. Être hors de soi, l'extase des flammes et de l'anéantissement, tout cela rentre dans la définition de la liberté. L'homme s'effondre parce qu'il vise trop haut – telle est son essence tragique, catastrophique.

L'homme aurait-il été en quelque façon cette catastrophe, qu'il aurait rejoint son essence. L'impératif narratif le proclame : sois Œdipe ! Sois tragique ! Or, il en va tout autrement.

## 18. Bien et mal

La distinction entre le bien et le mal traverse l'intérieur de l'être. « Dans l'éclaircie » gît « l'indemne ». Mais avec lui, le « malfaisant » aussi fait son apparition. L'« essence » du malfaisant ne consisterait cependant pas « dans la pure malice de l'agir humain » mais « dans la malignité de la fureur ». Et Heidegger d'établir là-dessus de façon décisive : « L'un et l'autre, l'indemne et la fureur ne peuvent toutefois déployer leur essence dans l'Être qu'en tant que l'Être lui-même est le lieu du combat<sup>52</sup> ». Le bien et le mal peuvent se produire parce que l'événement de vérité est errance. Oui, bien et mal sont les pôles antagonistes d'une topographie historique dans laquelle l'homme va son chemin en errant.

La colère excède la malignité des actions humaines. Une tension dite colérique est prête à s'abattre à tout instant. Elle survient en général hors de la sphère de la responsabilité humaine. Qu'il y ait de la colère est un événement dont l'homme a besoin pour éprouver le réel. La colère constitue une menace évidente pour la pensée comme pour l'action, toutes deux en effet se laissent envahir par elle. Jamais pourtant un acte individuel n'atteint la nocivité « de la malignité de la fureur » même.

Cela vaut pour *chaque* acte, c'est-à-dire aussi pour le plus inimaginable des crimes. Le faire et l'agir se meuvent toujours déjà parmi les choses du monde. Ils sont déjà embarqués dans le cours de la vie quotidienne. Cela n'atteint pas le « litige » de l'être lui-même ; ne permet pas de penser l'événement de la vérité. On ne peut donc résoudre le problème du mal dans le cadre de l'action. Seule la pensée peut s'ouvrir un accès à la compréhension de celui-ci.

Il faut penser l'errance pour la connaître. La pensée est l'accès à l'événement de la vérité, à sa compréhension. En quoi le problème du mal ne concerne nullement la morale – et sûrement pas la morale

ordinaire. Cette dernière n'a aucune idée de l'événement de la vérité, mais s'en tient aux lois et règles dont l'origine est la raison et non pas l'être.

Estimer que l'homme puisse être responsable moralement pour le mal repose également sur un malentendu. Une telle idée revient à esquiver la réalité du mal. Celui-ci ne réside jamais dans l'événementialité historique. Il survient à l'origine, là où les événements puisent leur source. Son retrait est contemporain du surgissement de l'errance. Le mal n'a pas été la conséquence du premier meurtre, mais de l'oubli de l'origine de la liberté de tuer. Non que Heidegger ait considéré positivement (idée absurde !) l'irruption du meurtre dans l'histoire. Mais si l'histoire est errance, la souffrance en est partie intégrante.

Heidegger a fait un jour la remarque suivante : « Le mal, et par là le péril le plus aigu, est la pensée, pour autant qu'elle a à penser contre elle-même ; mais cela, elle souhaite le pratiquer le moins possible<sup>53</sup>. » Hannah Arendt – on s'en souvient – a défini la « banalité du mal » comme une « absence de pensée<sup>54</sup> ». Pour Heidegger, le mal se rapporte au risque de la pensée. On éclaire le mal en déployant l'être. Car le mal aussi est un élément du grand-Récit-du-monde. Un monde par-delà le mal équivaut à un monde au-delà de l'histoire.

## **19. Intermède. Histoire et culpabilité**

Qui porte la culpabilité de l'histoire ? Qui est assis sur le levier actionnant le « monstrueux » ? Hitler est-il le responsable, a-t-il mis le feu à la planète ? Ou bien est-ce Mao ? Eichmann est-il responsable d'Auschwitz ? Ou bien est-ce une bande de grands criminels, une espèce de clique agissant en coulisse ? Et la responsabilité de Birkenau, qui l'endosse ? La conférence de Wannsee ? Ou bien les Allemands ? Heidegger est-il coupable ? Avons-nous besoin de coupables ? Sommes-nous rassurés d'avoir pu les identifier ?

Ce sont les victimes qui donnent de la gravité à ces questions ; elles qui dissuadent de les poser ; elles qui peut-être les font apparaître comme inhumaines. Les victimes sont la trace d'une faute à laquelle doivent correspondre des coupables. Les victimes sont la trace d'une histoire qui nous met au défi de trouver ces coupables. Mais où finit cette trace ? Se perd-elle jamais ?

Une histoire sans coupables est insupportable.

## **20. La liberté de se fourvoyer**

Heidegger ne serait pas le penseur qu'il est s'il n'avait pas poussé jusqu'au bout son récit de l'histoire tragique. Que sa pensée s'y soit totalement investie ne fait aucun doute. Prendre part au grand Récit est indispensable à quiconque veut penser. Loin de se contenter d'être dans l'histoire, la pensée devient l'histoire elle-même.

Pour la « pensée essentielle », « la liberté de se fourvoyer, l'errance longue et infructueuse, de laquelle seule les choses incitées à – ou à l'unisson de – la pensée apprennent ce qui leur est le plus essentiel<sup>55</sup> » : tout cela constitue une sorte d'auto-confirmation. L'« histoire de la philosophie » ne consisterait « assurément pas [en] “l'histoire” des erreurs au sens de l'enfilage d'une inexactitude après l'autre. » Elle serait bien plutôt « en soi une odyssée, dans laquelle l'errance ferait son apprentissage, dégageant à chaque fois une fissure où luit la vérité de l'estre ». Ici, nous ne serions « depuis longtemps plus suffisamment en état de voyager pour vagabonder à travers toute cette histoire, sans en venir à conclure sur le faux, ou sur ce qui est de même valeur, sans vaines citations de philosophes ». On ne pourrait alors risquer la « décisive a-scientificité de la philosophie » que si les philosophes étaient résolus « à parcourir intégralement les fausses pistes de leur histoire – c'est-à-dire à penser totalement en questions et seulement ainsi ».

Ce passage caractérise l'esprit dans lequel les « Cahiers noirs » ont été rédigés. La liberté an-archique de la pensée exige une « liberté de se fourvoyer » en questions an-archiques. Oser une telle liberté consiste à s'affranchir de la science, à ouvrir la voie à l'histoire. La pensée an-archique s'embarque pour son odyssée. L'alternative, la technicité procédurière de la science, en représente l'issue non tragique. L'absence d'erreur caractérise la routine technique. La pensée cesse.

La pensée de Heidegger s'est ramifiée en chemin, en posant comme exigence de se chercher elle-même en ces ramifications. Dans les faits : cette pensée est une quête ; non une expérimentation au sens étroit du mot, autrement dit au sens d'une expérience telle qu'on la pratique dans les sciences de la nature ; elle est plutôt une enjambée vers des domaines incertains, voire les plus incertains. La liberté de la pensée an-archique s'est déployée selon son propre mode sur cette route par une mise en scène dramatisée d'elle-même. Peu de philosophies, comme celle de Heidegger, font à ce point de la pensée une dramaturgie.

Peu de philosophes non plus en ont été aussi conscients. Heidegger connaissait le prix à payer pour sa pensée, son errance. « Celui qui erre » devrait « également supporter d'avoir à rendre des comptes pour le faux, le manqué, l'équivoque et le plurivoque » dans lequel il se tient et qu'il soutient encore « comme le propre de son “vouloir” et qu'ainsi le tout de sa pensée soit rejeté<sup>56</sup>. » L'un des risques de l'errance tient à ce que nous ne sachions pas en quoi nous errons. Comment donc un autre le saurait-il ? Sans doute remarquons-nous à l'avance – sans pouvoir rien empêcher pour autant – qu'un autre prend une erreur pour le « propre ». Ainsi l'errance biaise-t-elle la faculté de comprendre.

Les explications de Heidegger à propos de la finitude de la pensée sont, sous cet aspect, convaincantes. Jamais il n'a cédé aux séductions de l'absolu au sens hégélien ; il a même rejeté la revendication propre à la science, celle du progrès de la connaissance. Il a poussé si loin l'orientation vers la poésie – d'abord, naturellement, vers celle de Hölderlin – que seul le petit nombre de ceux qui l'ont suivi et le suivront encore – ceux qui croient s'être placés dans le sillage de sa pensée – ignorent pour la plupart ce à quoi ils adhèrent. Ils restent loin derrière.

Toutefois, l'éloge de l'errance a ses limites. La méfiance de Heidegger à l'encontre de tout ce qui n'appartient pas à la pensée de l'être laisse elle-même prise à la méfiance. À de multiples égards, cette pensée de l'errance semble déboucher sur une tendance à l'escapisme. Du coup, l'objection selon laquelle le grand

Récit dramatique mérite moins de considération que le tissu résistant des travaux et des jours, si peu théâtraux soient-ils, devient recevable. On ne saurait complètement nier, en outre, que l'errance ait pour effet de mithridatiser la pensée. Non qu'une critique systématique soit a priori souhaitable ; mais non loin de la déchéance et la chute de l'idée escarpée de l'être, gît le risque que la tragédie dégénère en farce, voire parte en loques.

## 21. Le dieu hilarant

Rarement la philosophie est drôle. Les philosophes encore moins. On se souvient du rire qui s'empare de la servante thrace lorsqu'elle surprend Thalès en train de choir dans un puits à force de contempler le ciel. Un accident typique. La seule remarque que Heidegger peut en tirer, c'est que cela prouve que la philosophie est une pensée « par laquelle » on ne pourrait « rien commencer » et dont il est « nécessaire que rien les soubrettes<sup>57</sup> ». La philosophie entretient, reconnaissons-le, un rapport complexe avec le sens commun. Mais pourquoi un philosophe n'éclaterait-il pas de rire en voyant un collègue trébucher, absorbé qu'il est par les hautes sphères de la théorie ?

La comédie elle aussi est un grand Récit, la possibilité d'une histoire. L'époque à laquelle Heidegger a vécu ne s'y prêtait guère, il est vrai. On ne rend pas justice au penseur en lui reprochant son manque d'humour. Son temps avait de quoi couper toute envie de rire. Une existence qui a traversé deux guerres mondiales et la Shoah n'incite pas vraiment à se tordre de rire.

Pourtant, la comédie ne se réduit pas à des procédés comiques. Tandis que la grandeur de la tragédie réside en ce qu'elle expose sur la scène l'errant à sa perte, la grandeur de la comédie tient à ce qu'elle montre celui-ci en train de vivre. On trouve peu de représentation plus profonde d'un drame érotique que *Sourires d'une nuit d'été* d'Ingmar Bergman (1955). Il s'agit d'une comédie où il est pourtant question d'une des plus tristes expériences qui soit<sup>58</sup>. On y trouve même une sorte de soubrette qui rit beaucoup.

Toutefois, le film de Bergman ne signifie rien dans l'horizon de la pensée de Heidegger ; il ne peut rien y signifier. La faute n'en revient ni à Heidegger ni à Bergman. Leurs expériences du monde sont trop divergentes, tout comme leurs centres d'intérêt étaient trop éloignés. À quoi un film tourné par un connaisseur de Heidegger peut-il ressembler, nous le savons. *La Ligne rouge* de Terrence Malick (1998) n'est autre qu'une interprétation de *Être et temps*, une œuvre magistrale, qui n'est que superficiellement un film de guerre.

Dans les œuvres publiées de Heidegger, on ne trouve ni référence à la comédie ni à l'humour. Il s'agit là d'une constatation, pas d'une critique. Le grand Récit n'a aucune obligation d'exhaustivité. Telle est l'une des raisons pour lesquelles les critiques historiques de Heidegger tombent la plupart du temps à plat, en exigeant du penseur ce que lui-même refuse expressément. Il leur manque en outre de considérer l'histoire sous un angle comique.

Mais le fait que la comédie brille par son absence dans le grand Récit heideggérien n'en fait pas moins sens. Aristophane avait la trentaine à la mort de Sophocle. À côté des grands poètes tragiques, le premier était un des auteurs grecs favoris de Heidegger. Les Grecs ne se sont pas contentés de tolérer qu'Aristophane dans *Les Nuées* caricature un philosophe, en l'occurrence Socrate, en l'affublant des traits d'un sophiste sans scrupule : ils y ont pris du plaisir. Ils se sont peut-être tout autant réjoui de la parodie absurde de l'inquiétant Dionysos dans *Les Grenouilles*. Irrésistible est Dionysos qui entame avec Charon (affublé du sobriquet de « tas de graisse ») un concours de coassement avec les batraciens dans les lacs infernaux. Qui donc étaient ces Grecs qui pouvaient ainsi ricaner de leurs dieux ? Qu'aurait dit Heidegger d'un philosophe hilarant ; qu'aurait-il dit de l'entrée en scène comique du « dernier dieu » ?

Bertrand Russell nous a initiés au fameux paradoxe du menteur : « Épiménide le Crétois disait : "Tous les Crétois sont menteurs"<sup>59</sup>. » Il ne s'agit pas là, dans le fond, d'un paradoxe au sens strict. En effet, la phrase a pour effet d'infirmer l'énoncé dont on ne peut que déduire qu'il doit y avoir quelques Crétois non menteurs. Le vrai paradoxe du menteur, nous le trouvons plutôt dans l'énoncé suivant : « Je le confesse : je suis en train de mentir. » Dire vrai et mentir en même temps, voilà qui est impossible.

Dans les remarques de Heidegger sur l'errance, rien ne renvoie au paradoxe du menteur. Selon le philosophe, l'errance n'est pas un élément de la conscience ; l'errance est, pour lui, une pensée qui en même temps peut et doit errer, y compris en tant que conscience. Jamais une semblable errance n'est susceptible d'être formulée en énoncés bien balisés ; bien plutôt l'errant se précipite-t-il « objectivement » vers sa perte. Il ne sait généralement pas ce qui arrive. Il est comme un aveugle.

Pourtant, la conception heideggérienne de l'errance suscite une confusion qui n'est pas sans conséquence sur la lecture de ses textes. Quand un auteur part de l'hypothèse que tout peut être errance, et même que l'errance définit nécessairement le cheminement de la pensée, il se forge une carapace immunitaire qui empêche tout rejet d'une idée comme fausse ou même aberrante. On se console tant il est vrai qu'un philosophe prétendant produire des démonstrations a priori fausses est inimaginable. Problématique par contre est le second cas ; car là où l'errance devient une nécessité de la pensée, celle-ci perd son caractère de déviance par rapport à la vérité, de voie impraticable.

Ajoutons qu'il devient impossible de montrer en quoi la pensée s'égare et en quoi elle n'erre pas. Certes, Heidegger consentira quelques concessions a posteriori, par exemple sur son engagement national-socialiste. Indubitablement, les textes, qui eux-mêmes documentent cet engagement, sont préservés de la moindre errance ! Et la proposition selon laquelle toute pensée philosophique authentique doit errer ne rend-elle pas possible que même la concession d'une erreur puisse être affectée du stigmate de ce fourvoiement ?

Nulle part Heidegger n'a signalé s'être égaré jusqu'à coucher des propos antisémites sur le papier (à une exception près peut-être : un poème écrit pour Hannah Arendt<sup>60</sup>). Pas plus qu'il n'a jamais révélé les raisons de son silence sur la Shoah. Même s'il avait reconnu avoir commis une grave erreur, l'unique conclusion qu'il aurait pu en tirer aurait été qu'un authentique philosophe ne pouvait que s'égarer quand il s'engage dans les entreprises les plus hasardeuses.

Le propos de Heidegger sur l'errance ôte donc au lecteur toute possibilité de résister à sa pensée sans *ipso facto* la rejeter intégralement. C'est là une des caractéristiques de Heidegger : mettre son lecteur sous pression. De même qu'un séducteur va exacerber érotiquement l'univers de l'objet qu'il convoite dans le but de le déstabiliser, de même le penseur place-t-il toujours celui qui veut penser avec lui face à la décision de tout prendre ou tout laisser. Cette pression, beaucoup ne la supportent pas et deviennent soit des incondtionnels soit des détracteurs. Seul un autre philosophe peut, de par sa liberté propre, considérer Heidegger en ami tout en refusant les conséquences implacables que cette amitié entraîne.

## 22. Par-delà la responsabilité

S'il est exact que l'antisémitisme de Heidegger relève du champ sémantique des *Protocoles des Sages de Sion*<sup>61</sup>, alors sa pensée se meut aussi ici dans un grand Récit – un récit dont l'histoire de la réception n'est toujours pas achevée. C'est une narration où se fourvoie la pensée an-archique. L'errance résolue ou l'entrée en scène de la « juiverie internationale »...

Pendant une dizaine d'années, l'antisémitisme aura été « le plus inquiétant de tous les hôtes<sup>62</sup> » dans la pensée de Heidegger. La question de savoir comment cela a pu se produire revient à ignorer le caractère de surgissement de l'errance. Affirmer que les catastrophes de l'histoire mondiale en sont la cause serait tout aussi inexact que de croire en l'omniscience des acteurs de ces mêmes catastrophes sur les événements et leur implication. Un sujet isolé peut-il à lui seul porter la responsabilité de toute une guerre mondiale ? Pour Heidegger, la pensée est à l'évidence exposée à « la liberté abyssale ». Elle divague et, dans cette errance, il n'y a ni responsabilité ni faute.

Il se peut fort bien qu'à la fin de sa vie, alors qu'était envisagée la publication de ses inédits (sans aucun doute son *corpus* de prédilection), Heidegger ait considéré les « Cahiers noirs » comme le témoignage de son errance, au sens qu'il donnait à la pensée an-archique. La liberté, le laisser-être des choses et des hommes, commandait de conserver ce *corpus* intact. Où l'errance n'a pas d'extériorité, celle-ci ne peut être empêchée. Sans le moindre cas de conscience, Heidegger a donc opté pour une publication sans retouche.

Cette décision peut être prise comme une démarche créative. « Peut-être », aurait dit un jour Heidegger, « aussi seules mes *erreurs* » auraient-elles « par le choc qu'elles produiraient une force d'impulsion, dans une époque saturée d'exactitudes, auxquelles depuis longtemps la vérité fait défaut<sup>63</sup> ». De fait, les traces laissées par son errance ont de quoi ébranler bien des certitudes. Elles touchent au nerf tout ce qui n'entre pas dans la compréhension logique de la vérité. Indépendamment de savoir si, aux jugements des modernes, Heidegger a raison ou tort, contempler la chute du penseur constitue une dramaturgie unique en son genre. Aujourd'hui, plus aucun penseur ne faillit<sup>64</sup>. En acceptant la publication posthume de ces écrits, est-ce à une situation de ce type que Heidegger a voulu nous confronter ?

Nul n'est en mesure, bien sûr, de répondre à une telle question. Peut-être ses intentions étaient-elles toutes différentes ; peut-être le détail lui a-t-il échappé. Il fallait achever à tout prix le travail sur les archives

parce que ses forces déclinaient. Il n'en reste pas moins que le penseur aurait été indigne de sa pensée, s'il avait remanié ses notes. Être fidèle à sa pensée, c'est l'être à l'errance. De cette loyauté-là, les « Cahiers noirs » sont l'authentique témoignage.

Celui qui erre, erre dans l'innocence. Imaginer que Heidegger aurait pu en quoi que ce soit s'excuser pour sa pensée est médiocre. Son silence est là et ce silence est aussi un taire. Il est également exact qu'après la chute du « Troisième Reich » Heidegger s'est livré à des manœuvres tactiques, s'est inventé des stratégies. Pourtant, en dernière analyse, sa pensée est restée fidèle au silence. Là où Heidegger a admis publiquement l'erreur, il n'a fait que des concessions.

La question est de savoir comment tenir à une telle pensée, comment supporter, qu'un philosophe atteigne ce degré d'irresponsabilité face aux représentations et aux attentes morales. Heidegger était-il aveugle au sort des juifs ? N'avait-il aucune notion du devoir philosophique qu'il y avait à les soutenir ? La responsabilité du philosophe, de l'écrivain, de l'artiste, etc. n'est-elle que fiction ? Poser une telle question, c'est dénier la liberté an-archique. Celui qui la soulève a partie liée avec une morale normative. Prétendre qu'aujourd'hui on s'y plierait plus qu'à l'époque de Heidegger relève des petits mensonges ordinaires.

La question de la responsabilité se heurte ici à une pensée qui conteste la légitimité même d'une telle problématique. Se résoudre à cette collision revient à marquer *les frontières*. Quiconque tient la responsabilité pour un élément indispensable à la pensée et à l'action ne trouvera rien à l'appui de sa thèse dans la pensée de Heidegger. Qui entend en revanche habiter la pensée de Heidegger doit abandonner les attentes de la responsabilité et de la culpabilité. Après la publication des « Cahiers noirs », voilà la frontière désormais toute tracée.

## 23. Qui pense ?

La conception traditionnelle de la philosophie présuppose un philosophe responsable, un sujet autoréférentiel. Comme si, dans cette perspective, le philosophe figurait un type idiomatique de sujet. La réflexion qui consiste à dire que plus il s'ajuste à la lumière de la responsabilité, plus son éclat grandit, n'est-elle pas éclairante pour le Soi ? Le philosophe, conscience de son temps...

Toute âme philosophe se voit prescrire un devoir symétrique. Chacune découvre en soi l'appel à se faire le porte-parole de ce qui doit être défendu. Ami du genre humain, le philosophe cultive l'univers de l'altérité ; il se fait le défenseur des dominés comme des dominants, des riches comme des pauvres. Quand l'ignorance règne, lui doit savoir. Car il connaît le début et la fin. Et son insomnie métaphysique le pousse encore plus loin.

Là où l'être humain en tant que tel est déjà doué de raison, le philosophe deviendra alors une machine rationnelle, un robot destiné à calculer au plus juste le bien-être de l'humanité. Quant aux faiblesses humaines dues à la passion, l'injustice, l'étroitesse d'esprit et l'ignorance, la philosophie doit s'en dégager. Le philosophe certes est capable d'amour, mais il aime avant tout la raison.

Mais de quelle voix parle le philosophe quand il incarne l'homme universel, la voix de la raison : voilà qui n'est pas non plus très clair. Entendre cette voix n'équivaut-il pas à une dépossession qui s'accomplit dans la répétition de cette écoute ? Le philosophe comme disciple de la raison, une souplesse évanescence dans la production logique du monde...

Pour Heidegger, c'est là un indice. Nul n'est maître chez soi. Ce serait « l'histoire de l'être » qui jetterait les « dés<sup>65</sup> ». Elle laisserait « de temps en temps à l'action humaine l'apparence de pouvoir déterminer l'emplacement de leur chute ». Le sujet s'annexe la production de l'ordre du monde. Plus rien d'autre ne demeure sinon lui – la soumission du monde au sujet est parachevée. Or, il s'agit là d'une incompréhension, d'une inattention ontologique.

La chute des dés tend vers la « pente » où la vérité se produit. Cet angle d'inclinaison de la vérité, « seuls les alpinistes » le connaissent. Ce sont indubitablement les penseurs qui s'exposent au jaillissement de la vérité, aux aléas d'une détermination implacable, totale et contingente. Mais les « alpinistes » non plus ne deviendront pas des maîtres ès vérité ; oui, les philosophes sont bien des « joueurs », mais ils sont des « joueurs joués<sup>66</sup> ». Le « joueur joué », c'est-à-dire à la fois libre et soumis au destin...

Les philosophes parlent d'une voix d'emprunt. Ce qu'ils disent, ils ne le disent jamais en leur nom propre. Ils sont un écho, une réponse qui jamais ne répond d'elle. L'idée n'est pas nouvelle. La pensée se pense elle-même – une vue profonde sur l'événement du philosophe. Le philosophe ne l'est absolument que là où il sombre dans la tragédie de la vérité. Il monte pour choir – non dans un puits, mais dans le cratère d'un volcan.

## 24. A-poéticité

Rien n'angoissait plus Heidegger qu'une possible « perte d'historicité<sup>67</sup> ». La « *Poésie du monde*<sup>68</sup> » est la marge de manœuvre de sa pensée. La perte d'historicité est l'absence de poésie, la perte du grand Récit, de la tragédie, de l'action ; c'est aussi la perte d'un éventuel modèle de vie philosophique au sens de Nietzsche. Le « désenchantement du monde » (Max Weber) pousse ses conséquences jusqu'à une normalisation totale de la pensée et de l'action. La responsabilité morale remplace l'action tragique, le raisonnement logique se substitue à la pensée tragique.

Imre Kertész a parlé de « l'Holocauste comme culture<sup>69</sup> », d'Auschwitz comme d'« une composante indélébile du mythe européen ». À première vue, l'expression est légitime. Nul ne saurait contester qu'Auschwitz ait été la matrice d'une série de récits inoubliables. Auschwitz est devenu « Auschwitz », le récit. L'« Europe », c'est aussi « Auschwitz ».

Pour autant que la Shoah appartienne à la poésie du monde, elle se trouve au-delà de la « perte d'historicité ». En quoi aussi bien Kertész que Peter Szondi<sup>70</sup>, l'ami de Paul Celan, contestent l'assertion d'Adorno selon laquelle « écrire un poème après Auschwitz » serait « barbare<sup>71</sup> ». Pour Kertész, on ne pourrait « après Auschwitz [...] plus écrire des poèmes que sur Auschwitz », tournant hyperbolique dans la

métamorphose d'« Auschwitz » en mythe. Le poème du monde et sa résonance sont tout entiers imprégnés d'« Auschwitz ».

Les *Protocoles des Sages de Sion* vont cependant de pair avec « Auschwitz ». Il sont une pièce du grand Récit de l'errance, telle qu'elle est le fruit de la narration heideggérienne. Non que Heidegger ait effectivement parlé de l'un ou de l'autre, qu'il les ait expressément intégrés au récit historial qui est le sien. Mais là où le monde est susceptible d'être mis en récit, la pensée de Heidegger demeure possible au même titre que les *Protocoles* et qu'« Auschwitz ». Qu'« Auschwitz » a été réel demeure un traumatisme.

La co-appartenance des *Protocoles* et d'« Auschwitz » engendre-t-elle de la confusion, de l'égarement ? Sans doute produit-elle des effets divers, de façon non concertée. Sans doute opérons-nous le tri entre mythes nuisibles et mythes utiles. Or s'agit-il là d'un critère ? On doit sans hésitation répartir les récits en fonction de leur crédibilité. L'histoire n'en est pas moins remplie de fantasmes, de fictions, de mensonges. Ceux-ci cherchent à élire domicile en nous, nous perturbent, nous chassent du côté de l'errance. Et dans un monde où le virtuel décompose depuis longtemps un réel toujours moins solide, à qui cela s'adresse-t-il ?

Derechef, la pensée de Heidegger finit par apparaître sous un jour différent. Et si « Auschwitz » n'était possible que par « la poésie du monde » ? Heidegger, celui-là même qui a divagué du côté des *Protocoles*, ne serait-il pas le philosophe ayant sauvé « Auschwitz » ? « Fugue d'errance » et *Fugue de mort* seraient faits l'un pour l'autre<sup>72</sup>. L'histoire de l'être est histoire de l'errance. Elle donne asile au monstre comme au monstrueux. Elle en fait partie.

## 25. Heidegger et Celan

La « rencontre de Celan et Heidegger » a été qualifiée par un remarquable philosophe d'« épisode quasi-mythique de notre époque<sup>73</sup> ». C'est une idée heideggérienne que les tête-à-tête entre poètes et penseurs puissent s'auréoler d'une signification mythique. Avec lui, Badiou s'inscrit dans un grand Récit dramatique. Pour lui aussi, l'histoire est de l'ordre de la narration (d'où chez lui le rôle épochal de la « Révolution culturelle », etc.).

À en croire Badiou, Celan n'aurait certainement pas ignoré que Heidegger « gardait en sa présence [...] le silence le plus complet sur l'extermination ». Pourtant, la signification de la rencontre doit aller plus loin. Celan aurait voulu apprendre de Heidegger la tâche assignée à la philosophie au XX<sup>e</sup> siècle. Mais Heidegger « renvoyait au poème précisément », « en sorte que le poète était en face de lui plus seul que jamais ». Toutefois, dans le silence de Heidegger, Celan a pu « là expérimenter ce que donnerait en bout de course le fétichisme philosophique du poème », autrement dit le déni de la pensée face à l'engagement nazi.

Le « sens le plus profond » de la poésie de Celan consisterait toutefois à « nous délivrer de ce fétichisme, [à] libérer le poème de ses parasites spéculatifs, [à] le restituer à la fraternité de son temps, où il aura désormais à voisiner dans la pensée avec le mathème, avec l'amour, avec l'invention politique ». Certes, la relation torturante que Celan a entretenue avec Heidegger a subi aussi l'influence du scepticisme que

suscitait en lui l'idée d'une quelconque supériorité de la poésie sur la pensée. La question est néanmoins de savoir dans quelle mesure Heidegger adhérerait lui-même à cette idée.

La foi que Heidegger a nourrie pour la poésie n'est pas liée à un quelconque assujettissement de celle-ci à la pensée. Certains passages de son œuvre suggèrent une telle hiérarchie ; d'autres la renversent. Pour Heidegger, l'histoire suivait le rythme de la poésie du monde. Il croyait pouvoir identifier la trace ou l'origine de cette poésie dans l'errance. Il pensait avoir trouvé la source même de la poésie.

Celan, lui, a pu voir en Heidegger celui qui historiquement avait donné à la poésie l'extension sémantique la plus large. D'un tel don – en dépit de toute sa souffrance –, le poète pouvait se montrer reconnaissant. Certes, Celan a également voulu savoir comment et pourquoi Heidegger n'a pu briser le silence. Il paraît comme « celui qui s'étrangle avec ses manquements », « qui ne fait pas comme s'il n'avait jamais failli », il voit celui qui « ne camoufle pas la tache qui lui colle à la peau<sup>74</sup> ». Et à coup sûr aurait-il rejeté sans ambiguïté toute éthique de l'errance en réaffirmant la responsabilité de la poésie. Mais il n'en a pas moins trouvé en Heidegger un penseur qui a perçu dans l'absence menaçante ou déjà entamée de la poésie non la catastrophe, mais pis, l'impossibilité d'une catastrophe. L'a-poéticité comme la perte même de la catastrophe...

## **26. En route pour le monde de l'argumentation**

Nous vivons dans le monde de l'argument. Peut-être est-il issu de – et sert-il – la technique, une pensée fonctionnelle qui l'asservit à ses propres desseins. Peut-être sert-il originellement le bien de l'humanité. L'argument : clé d'un monde qui a renoncé au mythe ! Sa vérité – la rationalité – n'affronte pas le grand Récit. Il l'anéantit. Ce qui entend s'affirmer comme grand Récit et comme mythe a vocation d'être décrypté. La vérité de l'argumentation met en pièce le mythe qui veut qu'« Auschwitz » soit encore une forme de la rationalité. Elle est portée par une neutralité objective, absorbée dans le détail. Le détail est la norme de l'argumentation.

Argumenter contre la vérité de l'argumentation équivaut à une contradiction performative. Toutes les facultés mobilisées à cet effet doivent reconnaître leur complicité sous peine de se rendre ridicules. « Être contre » n'a jamais été aussi difficile qu'aujourd'hui. Cela tient au fait que ce « contre » est tributaire de ce contre quoi il entend partir en guerre. L'extériorité de l'argumentation signifie l'extériorité du monde.

La technique est le « séjour de l'être<sup>75</sup> ». Moins l'emphase, nous pourrions souscrire sans peine à une telle affirmation. Nous sommes devenus trop habitués à la technique, au point que les histoires d'origine et d'enracinement ne peuvent plus être prises au sérieux. La technique forme le centre de notre habiter d'où elle est toujours déjà advenue. Nulle possibilité donc non plus de se prononcer « contre la technique ». Outre que celle-ci ne se réduit jamais à la somme des outils, les appareils qui la composent lui confèrent entre-temps une immanence absolue. Nous habitons sur le mode de la technique, c'est-à-dire médiatement. Notre désenchantement nous enjoint ne pas en faire grand cas. Nous existons au diapason d'une logique

qui régule le moindre excès. Nous aimons nous mettre en réseau, peut-être sur un mode légèrement décadent, mais dans l'ensemble éclairé et tolérant.

Peu importe que la vérité de l'argumentation soit ou non porteuse d'une éthique normative. Le dégrisement, concentré sur le détail, ne cède pas aux sirènes de la « grandeur ». Pourvu que, guidée par un pragmatisme amendable à l'infini, cette vérité satisfasse méthodiquement et efficacement les petits objectifs de notre existence, nous pouvons être certains de la « vérité de la démocratie<sup>Z6</sup> ». Elle n'a nul besoin ni d'alpha ni d'oméga. Elle est l'abeille ouvrière de la banalité quotidienne qui se raconte les molles histoires d'une intimité bien tempérée pour la partager avec ses clones. L'opinion publique vit sous le règne d'une communication certes ennuyeuse mais qui a l'immense avantage de maintenir à basses eaux la sourde frustration du mécontentement. Taire ce que l'on pense ne pose aucun problème. Personne n'aime argumenter ; il n'y a d'ailleurs pas matière à argumenter puisqu'il n'y a pas d'alternative.

Le récit dispose même de son avatar rationalisé. Le cinéma est son meilleur objet. Le film introduit dans le monde une sphère virtuelle où le sujet peut assouvir ses besoins en narrations. Certaines raisons poussent à considérer le cinéma comme un héritier de la tragédie. Comme elle, il sert à soulager les passions. Affirmer la fin des grands Récits n'était ni lucide ni suffisamment précis. Vu de près, le monde fourmille d'histoires. Mais le monde lui-même n'en fournit plus.

La poésie a toujours été un événement de l'intime. Son énergie créatrice ne se manifestait que dans les espaces échappant encore à la normalisation due à la logique rationnelle. La norme logique sait cependant de quoi la poésie est capable. C'est pourquoi il y a aujourd'hui plus de poètes et de poétesses que jamais. Le médium les incite à conclure que les bénéfices de leur travail sont exclusivement d'ordre linguistique. Ce n'est qu'ainsi que le poème a droit de cité dans un monde qui fait participer tout un chacun à ses desseins.

Le drame de la pensée s'est évaporé dans l'univers de l'argument. C'est un service qui convient à des applications à la demande, là où son utilité est attestée. Déjà la question seule de savoir s'il peut y avoir de la philosophie dans un tel monde bute sur le détail. La question même commence à perdre ses contours, sa signification<sup>Z7</sup>. L'être, le néant, qui s'en préoccupe ? Il faut être fou pour vouloir échapper à la logique de l'argument. Pas de catastrophe en vue.

---

1. Martin Heidegger, *L'Expérience de la pensée, Questions III*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1976, p. 31.

2. Cf. Ulrich Greiner, « Darf groß irren, wer groß dichtet ? », *Zeit. Online*, n° 24 2006 : « À qui pense grandement, il faut errer grandement », a dit le philosophe Martin Heidegger, quand on lui reprochait son implication dans le national-socialisme. Au lieu d'afficher aucun regret, la phrase trahit une arrogance aristocratique. »

3. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 96, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014, p. 171.

4. *Ibid.*, p. 230.

5. *Ibid.*, p. 243. Je renvoie ici à mon propre ouvrage : *Heidegger und der Mythos des jüdischen Weltverschwörung*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014 [*Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, trad. J. Christ et J.-C. Monod], Seuil, 2014 ; nous nous référerons ici à la version allemande du texte.

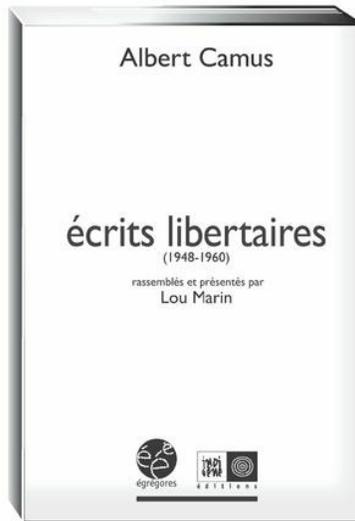
6. Jürgen Kaube, « Die Endschlacht der planetarischen Verbrecherbanden », *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (13 mars 2014, n° 61), p. 10 : « Au sens plus précis du terme, il ne s'agit pas de philosophie, car on n'y trouve ni argument ni réflexion. »

7. P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, op. cit., p. 11.
8. Pour l'élaboration de critères, on se référera à Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus ?*, Munich, C.H. Beck, 2005.
9. Friedrich Nietzsche, « Schopenhauer éducateur », *Œuvres complètes II, Considérations inactuelles III et IV*, trad. H.-A. Bratsch, et al., Paris, Gallimard, 1988, p. 29 sq.
10. Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014, p. 31.
11. *Ibid.*, p. 248.
12. Martin Heidegger, « Situation présente et tâche future de la philosophie allemande », *Philosophie* (n° 111, automne 2011), trad. G. Fagniez, Paris, Éditions de Minuit, p. 25.
13. Nietzsche, *Œuvres complètes II*, op. cit., p. 87.
14. *Ibid.*, p. 29.
15. « Principe encore mais principe d'anarchie ». Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Bienne-Paris, Diaphanes, 2013, p. 15. Je partage avec Schürmann un intérêt commun. Pourtant, entre 1982, date de la première publication de l'ouvrage, et 2014, bien de l'eau a coulé sous les ponts – par quoi je n'entends pas seulement qu'un grand nombre de volumes d'inédits ont été publiés dans l'édition intégrale.
16. Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, GA 95, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014, p. 81.
17. Emmanuel Kant, *Œuvres philosophiques II, Critique de la Raison pratique*, trad. L. Ferry, H. Wismann, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1985, p. 794.
18. Martin Heidegger, *Parménide*, trad. Th. Piel, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2011, p. 139.
19. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, op. cit., p. 1277.
20. Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, op. cit., p. 417. Voir aussi Martin Heidegger, *Apports à la philosophie (de l'avenance)*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 2013 : « Car la projection, qui est du même coup expérience, a lieu ici non pas en direction de se représenter une essence générale (*genos* – genre). Elle entre au contraire – et c'est là ce que veut dire originellement "histoire" – au beau milieu de l'instant, à cet instant en éclair où a lieu d'être le là. En quelle mesure quelque chose de tel a lieu dans la tragédie grecque ? », p. 426.
21. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 151. Voir également Jean-Luc Nancy, *La Pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001, p. 85-113.
22. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 145.
23. Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité*, in *Questions I*, trad. A. de Waelhens, W. Biemel, Paris, Gallimard, 1979, p. 175 sq.
24. *Ibid.*, p. 186.
25. *Ibid.*, p. 183.
26. Martin Heidegger, *Apports à la philosophie (de l'avenance)*, op. cit., p. 38.
27. *Ibid.*, p. 40 (les italiques sont de moi).
28. Voir à ce sujet mon *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin, Matthes und Seitz, 2011. À côté d'un sérieux philosophique qui entoure la quête d'un concept de « savoir » différent de celui de la science, il y a aussi un aspect de la sociologie des sciences, qui a des répercussions négatives sur la recherche sur Heidegger. Tandis qu'il ne peut subsister aucun doute que, par « savoir », Heidegger a pensé à un rapport à la « vérité de l'estre », du moins à une pensée et à une vie spécifiquement philosophique, les « heideggériens » l'ont compris comme un appel à une prise de position inconditionnelle pour la pensée propre de Heidegger. Il s'agit là d'un malentendu.
29. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, op. cit., p. 584.
30. Dès le début de l'introduction de sa *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas écrit : « Dans ce contexte, la théorie de l'argumentation acquiert une importance particulière, car elle a pour tâche de reconstruire les présuppositions et les conditions pragmatiques formelles d'un comportement explicitement rationnel. » *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, trad. J.-M. Ferry, J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, coll. « L'espace du politique », 1987, p. 18. Au-delà de l'« argumentation », il n'y a pas de conduite « explicitement rationnelle ». Pour Habermas, il s'agit là du principe même de la philosophie.
31. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.2, op. cit., p. 1072.
32. Aristote, *Poétique* [1450a 38], trad. J. Hardy, Paris, Les Belles Lettres, p. 38.
33. Sophocle, *Antigone* [1025 sq.], *Tome I. Les Trachiniennes – Antigone*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1962, p. 110 sq.

34. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, GA 53, Walter Biemel (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1984, p. 108.
35. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV* (« Schwarze Hefte » 1939-1941), GA 96, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014, p. 202.
36. Jean-Luc Nancy, *La Pensée dérobée*, op. cit., p. 19.
37. Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 299.
38. Martin Heidegger, *Apports à la philosophie (de l'avenance)*, op. cit., p. 145.
39. Martin Heidegger, *Être et temps*, op. cit., p. 297 ; *Apports à la philosophie*, GA 65, op. cit., p. 467.
40. Aristote, *Poétique* [1450b 25], op. cit., p. 40.
41. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, GA 96, op. cit., p. 274.
42. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, op. cit., p. 844.
43. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, GA 96, op. cit., p. 251 ; *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, op. cit., p. 845.
44. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, GA 96, op. cit., p. 238.
45. Hannah Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, Ursula Ludz (sous la dir. de), Munich, Piper, 1994, p. 9.
46. Martin Heidegger, *Feldweg-Gespräche (1944-1945)*, GA 77, Ingrid Schüßler (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1995, p. 120.
47. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1972, p. 116.
48. Il ne m'est naturellement pas inconnu que les §§ 54-60 d'*Être et temps* traitent de la « conscience » et de la « culpabilité ». Ils en donnent un étonnant aperçu. Or, hormis le fait qu'ici « faute » et « conscience » n'ont pour ainsi dire rien à voir avec une morale normative, Heidegger n'a plus jamais abordé ce thème. Quelque chose a fait obstacle à une reprise, sinon usuelle pour lui.
49. Sophocle, *CEdipe roi* [924 sq.], Tome II. *Ajax-CEdipe Roi – Électre*, trad. P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1964, p. 105 sq.
50. C'est précisément cette compréhension par Heidegger de la vérité qui fait l'objet de la critique due à Ernst Tugendhat dans sa thèse célèbre *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, De Gruyter, 1970, p. 389 sq. Celle-ci en serait restée à un stade d'« immédiateté précritique ». Seules les « charges affectives de nos conceptions et représentations » correspondraient aux marques du vrai et du faux. J'irai plus loin en affirmant qu'aucune « charge affective » non plus ne peut structurer la distinction entre le vrai et le faux.
51. Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, op. cit., p. 94.
52. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 157.
53. Martin Heidegger, *Anmerkungen II*, in *Anmerkungen I-V*, GA 97, op. cit., Peter Trawny (sous la dir. de) : à paraître vraisemblablement en 2014.
54. Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A. Guérin, M. Leibovici, Paris, Gallimard, 2002, p. 118 et 440.
55. Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI*, GA 95, op. cit., p. 227.
56. Martin Heidegger, *Anmerkungen II*, op. cit., p. 106, in *Anmerkungen I6V (Schwarze Hefte 1944-1948)*, GA 97, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014.
57. Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73.1, op. cit., p. 432.
58. L'infidélité et la séparation d'un couple. [N.d.t.]
59. Bertrand Russell, « Mathematical Logic as Based on the Theory of Types », in *American Journal of Mathematics*, 30 (1908), p. 222.
60. Peter Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, op. cit., p. 105 sq. [*Heidegger et l'antisémitisme*, op. cit.].
61. J'ai soutenu cette thèse dans mon livre *Heidegger et l'antisémitisme*, op. cit. On l'a critiquée sous prétexte que je ne pouvais prouver que Heidegger les avait lus. Cette objection n'est pas recevable. Le concept de « juiverie internationale » (*Weltjudentum*) fait déjà en lui-même partie du registre thématique de la fable du complot juif mondial. Sitôt qu'on y recourt, on évolue dans un grand récit au sein duquel s'épanouissent les *Protocoles*. Wolfgang Benz a qualifié ce texte d'« incunable » doté d'un « caractère de référence absolue » (Wolfgang Benz, *Was ist Antisemitismus ?*, op. cit., p. 192). Heidegger s'égare dans une narration qu'il n'a pas dû avoir étudiée. En cela, son antisémitisme le fourvoie.
62. Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes. Fragments posthumes (automne 1885-automne 1887)*, trad. J. Hervier, Paris, Gallimard, 1978, p. 129.
63. Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI*, GA 94, op. cit., p. 404.

64. Se peut-il que l'œuvre de Jürgen Habermas soit l'une des premières dans laquelle rien de spécifiquement choquant ne puisse être trouvé ? Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Sartre, Arendt, Derrida, Nancy, Badiou, même Gadamer, pullulent de dissonances. La normalisation gagne. La philosophie de l'avenir – ou l'intégration parachevée !
65. Martin Heidegger, *Die Geschichte des Seyns. 1. Die Geschichte des Seyns. 2.* Kouvov. *Aus der Geschichte des Seyns*, GA 69, Peter Trawny (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2012, p. 213.
66. Martin Heidegger, *Zu Ereignis-Denken*, GA 73.1, *op. cit.*, p. 612.
67. Martin Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, GA 96, *op. cit.*, p. 131.
68. Martin Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. 2. Grundsätze des Denkens*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann Verlag, 2005, p. 56.
69. Imre Kertész, « Ombre profonde », *L'Holocauste comme culture*, trad. N. Zaremba-Husvai, Ch. Zaremba, Arles, Actes Sud, 2009, p. 53-61.
70. « Nach Auschwitz ist kein Gedicht möglich, es sei denn auf Grung von Auschwitz. » Peter Szondi, *Durch die Enge geführt. Versuch über die Verständlichkeit des modernen Gedichts*, in *Celan-Studien*, Jean Bollack, Henriette Beese *et al.* (sous la dir. de), Francfort-sur-le-Main, 1972, p. 102 *sq.*
71. Theodor Adorno, *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. G. et R. Rochlitz, Paris, Payot, coll. « *Critique de la politique* », 1986, p. 26.
72. Par là, on ne postule nullement une quelconque coappartenance entre la pensée de Heidegger et la poésie de Celan. Cela reviendrait à passer outre le douloureux problème que recèle cette constellation et dont les *Überlegungen* et les *Anmerkungen* sont la confirmation. Ce que je veux dire est que la pensée de Heidegger vient à la rencontre de la poésie et de son auto-élucidation. Tout bizarre que cela paraisse, un fait reste pourtant évident : Heidegger a assigné à la poésie une plus grande signification que ne l'a fait Habermas. Habermas a cependant des raisons pour en décider ainsi.
73. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, p. 68 *sq.*
74. Ingeborg Bachmann/Paul Celan, *Le Temps du cœur. Correspondance*, trad. A. Badiou, Paris, Seuil, coll. « La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle », 2011, p. 150.
75. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 85. Là, il est écrit bien sûr : « Le langage est la maison de l'être. »
76. Jean-Luc Nancy, *Vérité de la démocratie*, Paris, Galilée, 2008.
77. La normalisation universelle dans l'unité de la technique, du capitalisme et du médiatique a une faculté d'intégration à ce point absolue qu'elle parvient à intégrer aussi la philosophie. On peut distinguer environ huit types différents de philosophie intégrée : 1) un type de critique sociologico-morale exerçant son contrôle sous l'inspiration des Lumières ; 2) un type technico-scientifique asservi à toute la fonctionnalité de la technique et de la science (philosophie analytique, philosophie de l'esprit) ; 3) un type réactif aux questions d'application pratique découlant de la technique (éthique appliquée, etc.) ; 4) un type très en vogue d'adaptation au caractère possible et même requis de marchandise de la philosophie compatible dans l'unité de la technique, du capital et du médiatique, qui ne recule pas devant un anticonformisme de pacotille (vendue en partie sous le label de « sagesse asiatique ») ; 5) un type qui s'intègre à une apparence de refus de l'intégration ; 6) un type qui cherche à se soustraire (en vain) à l'unité technico-capitalisto-médiatique par l'intensification d'une posture philosophique ; 7) un type chrétien de correction ; 8) un type universitaire qui certes a de la peine à s'émouvoir face au conformisme massif, mais qui du moins évite la marchandisation de la pensée (ce qui, dans la perspective de l'unité technico-capitalisto-médiatique, constitue naturellement une faiblesse).

## AUX ÉDITIONS INDIGÈNE



Quoi, Camus frayait avec les, horreur !, anarchistes ?  
Et s'était imprégné de leur pensée ?

**Jean-Luc Porquet,**  
*Le Canard enchaîné*, 12 juin 2013

C'est peut-être là l'un des intérêts majeurs de ces textes rassemblés et présentés par Lou Marin – remettre au goût du jour cet aspect libertaire de Camus, au moment où les États débattent pour tenter de conserver des traditions, des usages, des pouvoirs qui ne fonctionnent plus, ou guère plus.

**Daniel Cohn-Bendit,**  
*Le Nouvel Observateur*, juillet 2013

Il sera difficile désormais d'écrire sur la pensée d'Albert Camus sans se référer aussi à ces écrits.

**Hubert Prolongeau,**  
*Marianne*, 15 juin 2013

L'honneur des libertaires, toutes nuances confondues, fut de l'admettre pour un des leurs, sans jamais tenter de l'attacher à un quelconque dogme. Ce livre, précieux, en atteste.

**Arlette Grumo,**  
*Le Monde libertaire*, 19 décembre 2013



# « Un cri qui porte loin »

**Thomas Wieder,**

*Le Monde*, 1<sup>er</sup> janvier 2011

## Table des matières

### INTRODUCTION. « FUGUE D'ERRANCE »

1. Errer grandement

2. L'antisémitisme historial. Qui est l'antisémite ?

3. Une « vie philosophique en Allemagne »

4. Liberté an-archique

5. Penser et agir

6. La tragédie de l'être

7. Vérité et liberté

8. Qu'est-ce que savoir ?

9. Dire vrai

10. Mise à découvert

11. « L'erreur est humaine »

12. Approche de la fin I

13. Approche de la fin II : le déclin

14. Retardateur de la modernité

15. Une éthique tragique ?

16. Perdu

17. L'homme, la catastrophe

18. Bien et mal

19. Intermède. Histoire et culpabilité

20. La liberté de se fourvoyer

21. Le dieu hilarant

22. Par-delà la responsabilité

23. Qui pense ?

24. A-poéticité

25. Heidegger et Celan

26. En route pour le monde de l'argumentation



1<sup>re</sup> édition : septembre 2014

© Indigène éditions, septembre 2014

Maquette : Véronique Bianchi

Corrections : Marie-Christine Raguin, [www.adlitteram-corrections.fr](http://www.adlitteram-corrections.fr)

Cette édition électronique du livre *La liberté d'errer, avec Heidegger* de Peter Trawny a été réalisée le 16 septembre 2014 par les Éditions Indigène.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9791090354630).

Dépôt légal : 4<sup>e</sup> trimestre 2014.

ISBN ePub : 9791090354647.

Le format ePub a été préparé par ePage

[www.epagine.fr](http://www.epagine.fr)

à partir de l'édition papier du même ouvrage.