

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

26/03/2003

Problèmes d'introduction en histoire de la philosophie (2):

D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin-Michel, 2001

a/ Sartre-Kojève

Heidegger à la sauce française

“Il est dans la destinée de toute pensée philosophique, quand elle dépasse un certain degré de fermeté et de rigueur, d'être mal comprise par les contemporains qu'elle met à l'épreuve. Classer comme apôtre du pathétique, promoteur du nihilisme, adversaire de la logique et de la science, un philosophe qui a eu pour préoccupation unique et constante le problème de la vérité, c'est bien un des plus étranges travestissements dont la légèreté d'une époque a pu se rendre coupable.”

(J. Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Denoël-Gonthier, 1971, p. 111-112)

Lorsque Heidegger meurt, le 26 mai 1976, ayant minutieusement réglé le détail de ses obsèques (un vrai cinéma !) et programmé sa résurrection spirituelle sous la forme de l'édition de sa monumentale *Gesamtausgabe* qu'il avait personnellement préparée au cours des années précédentes, était commencée depuis près d'un demi-siècle l'histoire proprement française de l'heideggerianisme, dont, dans son livre *Heidegger en France* (Albin-Michel, 2000, suivi d'un volume d'entretiens), D. Janicaud relate tous les épisodes, sans sauter les plus colorés, certains sont proprement rocambolesques, et trouveraient aisément leur place dans un roman d'Alexandre Dumas. En effet, dès les années qui avaient suivi la publication de *Sein und Zeit* en 1927, des universitaires français avaient eu vent de l'intérêt et de l'importance de ses orientations philosophiques, qui relançaient dans une perspective originale la tradition phénoménologique initiée par Husserl dont on commençait à se faire une idée en France.

Léon Brunschvicg, préfaçant un ouvrage de Georges Gurvitch sur *Les tendances actuelles de la philosophie allemande* (1930) où étaient reprises des leçons données les années précédentes en Sorbonne sous une forme sans doute assez confidentielle et qui se terminait par un chapitre consacré précisément à Heidegger, a été le premier à réagir officiellement à ces étonnantes nouveautés, dans lesquelles, thème récurrent pour toute la suite de cette histoire française de l'heideggerianisme, il avait aussitôt diagnostiqué une remise en cause de la vocation rationaliste propre, selon lui, à l'esprit français. Ce qui était l'occasion de faire le point sur les difficiles mais non moins incontournables rapports entre deux traditions de pensée, dont Brunschvicg faisait remonter les origines au XVIIe siècle, à Descartes pour la française et à Jacob Boehme pour l'allemande, en vue de souligner les problèmes posés par la

communication entre des lignées intellectuelles que leur étrangeté réciproque semblait condamner à l'ignorance et à l'incompréhension. Au point de vue de Brunschvicg, qu'on résume ici grossièrement, à la pensée allemande serait imputable la scission introduite au coeur de la rationalité, d'abord par Kant qui a rendu hétérogènes l'un à l'autre différents intérêts de la raison, puis par Hegel qui n'a pu surmonter cette division qu'en introduisant la contradiction au coeur de la raison elle-même, en totale rupture avec l'idéal unitaire associé à la conception cartésienne d'une *mathesis universalis* : cet idéal unitaire, placé par Brunschvicg au coeur des préoccupations définissant la voie française en philosophie, paraissait en conséquence inassimilable à des modes de pensée post-kantiens ou post-hégéliens, hantés obsessionnellement par la question du rapport de la raison et des choses, question selon lui privée de sens au point de vue d'une philosophie universaliste du jugement ; et, pour finir, il présentait ces modes germaniques de pensée comme littéralement envoûtés par les figures propres à une pensée magique, ayant électivement vocation à poser, selon ses termes mêmes, "le problème de l'irrationalité du monde et le problème de l'irrationalité de la raison elle-même". Et l'on comprend que la pensée de Heidegger, replacée dans un tel contexte, et comme recentrée par anticipation autour de la fameuse formule "La science ne pense pas", ait pu représenter l'aboutissement logique et comme l'accomplissement de l'évolution suivie par l'esprit allemand, évolution au cours de laquelle s'était creusé de plus en plus l'abîme qui le séparait de l'esprit français qui, lui, n'aurait cessé d'accorder la plus grande importance à ce que la science peut penser et donner à penser.

Sein und Zeit comportait effectivement une remise en cause sur le fond de la tradition cartésienne en philosophie, pour ce qui concerne aussi bien sa conception de la *res cogitans* que celle de la *res extensa*, donc du sujet et du monde, ce qui conduisait Heidegger lui-même à considérer qu'entre philosophie française et philosophie allemande toute entente était à écarter, l'une et l'autre parlant des langages tellement différents qu'aucune commune mesure ne pouvait les rapprocher, à moins de leur ôter leur teneur propre en les faisant rentrer artificiellement dans le cadre d'un compromis sans principe. En 1937, pour des raisons qui restent assez obscures, Heidegger, bien qu'il y ait été sollicité, et que Bréhier ait personnellement souhaité sa venue, n'a pas participé à Paris au congrès Descartes pour lequel il avait néanmoins préparé une courte communication qu'il a fait discrètement paraître dans une gazette de Fribourg, communication intitulée *Wege zur Ausprache* (trad. fr. sous le titre "Chemins d'explication" par J. M. Vaysse et L. Wagner dans le n° consacré à Heidegger des Cahiers de l'Herne, Livre de Poche-Biblio/Essais, 1987, p.75). Dans cette intervention qui n'a pas été prononcée, et qui tourne tout entière autour de l'idée d'"explication" (*Ausprache*), au sens où des duellistes s'expliquent en s'affrontant sur le terrain où ils règlent leurs comptes sur le fond en gens d'honneur, Heidegger préconisait entre la pensée allemande et la pensée française un dialogue à distance, une écoute réciproque digne et sans concessions, ce qui l'amenait à délivrer, avec le mélange de solennité et de rudesse qui marque son style de façon indélébile, le message suivant :

"Au demeurant, on méconnaîtrait totalement le type de méditation qui échoit aux peuples dans une compréhension philosophique authentique si l'on voulait se contenter de constatations ou de définitions superficielles des qualités de la pensée française par rapport à l'allemande, ou même d'entreprendre un rapprochement par ce biais. Un tel procédé ne serait dans tous les cas qu'une manière d'éviter les questions essentielles concernant les éléments qui attendent d'être décidés, et surtout une manière de se dérober à la tâche la plus difficile; c'est-à-dire à la préparation d'un domaine de décidabilité ou de non-décidabilité des questions.

Mais il ne faut pas non plus espérer que l'on puisse, à la manière des échanges de résultats scientifiques, emprunter les uns aux autres les interrogations philosophiques et les concepts fondamentaux, et les compléter

en conséquence. La compréhension, c'est ici aussi - et d'abord ici - le combat de la mise en question réciproque. Seule l'explication place chacun dans son domaine le plus propre, si toutefois on parvient à commencer et à soutenir cette explication, eu égard à ce déracinement qui menace l'Occident et qui pour être surmonté requiert l'engagement de chacun des peuples créateurs....”

On peut légitimement s’effrayer de l’allusion faite ici au destin de l’Occident et à la nécessité d’en régler l’issue par les armes à l’occasion d’un conflit, même ramené à une dimension purement spirituelle, dans lequel, bien sûr, Heidegger avait choisi son camp, celui du renouveau national, que son texte évoquait quelques lignes plus haut dans les termes suivants :

“... Si une authentique compréhension des positions philosophiques fondamentales réussit, si la force et la volonté d’y parvenir s’éveillent dans les deux pays, alors le savoir s’élèvera à une hauteur et à une clarté nouvelles. Ce qui se prépare, c’est une transformation des peuples, bien qu’elle soit au départ et souvent ensuite longtemps invisible.”

On sait mieux aujourd’hui ce qu’Heidegger comprenait par “transformation des peuples”, dans une perspective de régénération qui, sans doute, ne passait pas par un eugénisme biologique : sur ce point il s’est, ce qui est inhabituel de sa part, expliqué assez clairement, et cela lui a valu quelques difficultés de la part des officiels du parti nazi auquel il n’a été affilié qu’à titre officieux, et où il n’a certainement guère été pris au sérieux, ce qui a eu pour conséquence, mais loin de le disculper cela constitue plutôt une circonstance aggravante, qu’il s’est finalement compromis pour rien. Tous les témoignages confirment qu’il n’avait aucune culture politique, ce qui ne l’empêchait pas de trouver spontanément son élément naturel dans certaines ambiances idéologiques par rapport auxquelles il n’avait aucune possibilité de recul : sa conception de la transformation des peuples rentrait parfaitement dans le cadre de la révolution nationale et de l’esprit *völkisch* (terme que Faye, on le lui a beaucoup reproché, traduit par le mot “raciste”) qui l’animait sur le fond. Et, tant qu’à faire, le dilemme étant formulé dans ces termes, on préférera sans hésitation s’engager en pratique derrière Brunshvicg dans le parti des philosophes universalistes du jugement, même si on a des tas de réserves à faire sur les arrière-plans théoriques de leur démarche, réserves dans lesquelles on peut d’ailleurs être conforté par la lecture des écrits d’Heidegger, lecture qui est incontestablement stimulante et salubre si elle reste libre et critique, c’est-à-dire désillusionnée sur le fond.

Le paradoxe est que, se sentant si peu français, et se posant comme le philosophe qui répugne plus que tout à l’esprit d’errance, lui qui a attendu d’avoir soixante-treize ans pour accomplir physiquement, afin de faire plaisir à sa femme, le voyage en Grèce dont il semble être rentré plutôt déçu (cf. *Séjours-Aufenthalte*, éd. bilingue réalisée par F. Vezin, éd. du Rocher, 1992), Heidegger, à travers vents et marées, se soit finalement plutôt bien acclimaté en France, où il a trouvé, en des moments où son statut de philosophe allemand était devenu difficile à endosser, y compris et même avant tout en Allemagne, une terre d’accueil intellectuel inespérée, occasion dont il a su habilement se saisir, en manipulant avec ruse et astuce, en brouilleur de cartes consommé qu’il était, le petit clan d’adorateurs crédules qui lui ont permis, mieux que les armées allemandes n’avaient réussi à le faire durablement, de prendre pied sur le sol français, s’y faire reconnaître et en quelque sorte naturaliser, en ayant, bien au-delà du statut d’un épisodique visiteur, pignon sur rue à Paris et en Provence, au terme d’un parcours dont le livre de Janicaud relate les principales étapes avec une indéniable objectivité, d’autant plus méritoire que son auteur a été partie prenante à cette geste que certains de ses aspects apparentent à une guerre picrocholine.

Il est significatif que, alors qu’Azouvi, avec une prudence étudiée et avisée, a intitulé son ouvrage *Descartes et la France* , de manière à faire comprendre que le

rapport d'identification de Descartes à la France, bien qu'il ait fini par acquérir une factice évidence, ne va pas de soi, ce que suggère, à la limite de l'ambivalence, le mode de liaison relâché indiqué par le "et", Janicaud ait intitulé le sien *Heidegger en France*, et non *Heidegger et la France*, ce qui fait bien comprendre qu'il y a eu véritablement intégration, assimilation de cette étrange et foncièrement dérangeante forme de pensée philosophique, sinon à l'esprit français, du moins à une intelligentsia qui n'avait pu se reconnaître dans Descartes, et qui avait vu dans la thématique heideggerienne une sorte d'antidote au modèle classique d'une rationalité réputée conforme. S'afficher heideggérien, alors, c'était en conséquence revendiquer une autre langue que celle de la tradition rapportée plus ou moins pertinemment à ce modèle, et, dans la lancée, inaugurer un nouveau rapport au monde, délivré des illusions de l'étant et de son arraisonement par la technique et par la métaphysique: et, du même coup, c'était aussi s'attribuer un droit illimité d'inventaire à l'égard de toute tradition, y compris la "française", revue sous un nouvel angle et en quelque sorte réinventée, ce dont constitue une excellente illustration la relecture "heideggerienne" de Descartes effectuée par Marion (cf. ce qu'il en dit lui-même dans le volume d'Entretiens réalisés par Janicaud, p.211 et 214, où il se défend d'avoir une interprétation "heideggerienne" de Descartes, mais reconnaît que sa lecture de Descartes est soutenue par une "méthodologie heideggerienne").

Vu sous cet angle, Heidegger s'est trouvé bien installé comme chez lui en France qui est devenu son "site" de prédilection. Il a en effet partagé avec son rival Nietzsche, avec lequel il n'avait pas grand chose en commun, ce qu'il savait mieux que personne, le privilège d'y incarner la figure d'une contestation radicale, autorisant la remise à plat des problèmes fondamentaux de la philosophie, et garantissant d'être autrement un philosophe français, sans avoir pour cela à renoncer à sa nationalité d'origine. La mythologie de l'Occident, qui traverse toute la démarche de Heidegger, et qui a été ressaisie avidement par ceux qui se sont laissés inspirer par lui sans réserve et sans frein, est finalement révélatrice des équivoques attachées à cette révolution conservatrice propre à une pensée forestière, experte à brouiller les pistes et à se perdre, et surtout à égarer ses sectateurs dans des chemins de traverse, et préposée au soin de remettre en selle les archétypes nationaux les plus éculés sous prétexte de les régénérer en en déplaçant les enjeux. Au fond, la philosophie ne s'est jamais sentie aussi "française" en France qu'avec Heidegger.

Relisons pour terminer cette présentation préalable des problèmes généraux posés par l'introduction de Heidegger en France les étonnants propos tenus par celui-ci en 1934, au moment où démarre la fameuse *Kehre*, sous le titre *Warum bleiben wir in der Provinz* (texte publié dans *Der Allemane*, mars 1934) en vue de justifier sa renonciation à occuper une chaire à Berlin:

"Lorsque, au plus profond d'une nuit d'hiver, une tempête de neige entoure le refuge (*die Hütte*) et recouvre tout, alors le grand moment de la philosophie est venu. Ses questions doivent devenir simples et essentielles (*einfach und wesentlich*)... Le travail philosophique ne s'accomplit pas comme une entreprise isolée d'un original. Il appartient au centre même du travail du paysan... Le citoyen croit qu'il se "mêle au peuple" quand il s'abaisse à une longue conversation avec un paysan. Quand, le soir, m'interrompant dans mon travail, je m'assois avec le paysan sur la banquette de la cheminée ou près du "coin de Dieu" (*Herrgottwinckel*), alors, la plupart du temps, nous ne parlons pas du tout. Nous nous taisons et nous fumons la pipe... L'appartenance de mon travail à la Forêt-Noire et à ses hommes se fonde sur un enracinement (*Bodenständigkeit*) centenaire et irremplaçable dans le terroir alémanico-souabe." (cité par Bourdieu, *L'ontologie politique de Heidegger*, éd. de Minit, 2988, p. 62)

Nous aurons de multiples occasions de retomber sur la thématique de l'enracinement qui est au coeur de la démarche philosophique de Heidegger. Retenons de la mise en scène très étudiée, mais que ses effets par trop appuyés font virer au grotesque, qui en est ici proposée que le véritable interlocuteur que se reconnaît Heidegger, incarné par la figure mythique du "paysan" que fera à nouveau renaître par un miracle de l'art l'image visionnaire des godasses de Van Gogh dont il a fait son "soulier de satin", est celui avec qui il se contente de partager en silence la pipe du soir venant couronner la rude journée de labeur: avec celui-ci, il se garde bien d'engager la conversation, occupation par excellence urbaine et déracinée. Gageons que lors de ses déplacements en France, où il était royalement hébergé chez Lacan à Guitrancourt ou chez Char au domaine des Busclats, il se résignait d'assez bonne grâce à faire la conversation par interprètes interposés, et à se faire aduler par la nuée de ses desservants français auxquels il devait, par devers lui, vouer le mépris de fer du revêche paysan souabe.

Heidegger, à propos duquel Bourdieu n'a pas tort de signaler qu'il constitue par excellence le philosophe "distingué", se fait remarquer entre autres par sa prétention à être le singulier, l'unique, l'inclassable, l'irrécupérable, qui se définit par le fait de porter sur la tradition un regard original, ce qui du même coup le dispense de forger à ses propres frais une nouvelle tradition offerte dans sa particularité à la discussion : c'est sans doute la raison pour laquelle il a renoncé à donner la suite annoncée à *Sein und Zeit*, car cette suite, s'il avait pu et voulu l'écrire, aurait donné à sa réflexion des contours trop nets, trop précisément fixés et identifiables, nécessité à laquelle il entendait justement se dérober. Lorsque, en 1955, à l'occasion du colloque de Cérisy organisé en toute simplicité en vue de l'honorer autour du thème "Qu'est-ce que la philosophie?", il s'est pour la première fois dérangé pour venir se présenter devant son public français, il a déclaré devant celui-ci médusé: "Il n'y a pas de philosophie heideggerienne", ce qui était une manière imparable de se dérober à l'invitation qui lui était faite de déterminer précisément les grandes lignes dans lesquelles cette philosophie se serait enfermée; c'était donc une manière de faire comprendre que la question "Qu'est-ce que la philosophie de Heidegger ?" n'a finalement d'autre contenu que celui sobrement attaché à la question générale: "Qu'est-ce que la philosophie ?", Heidegger étant en quelque sorte, non pas le représentant d'une philosophie, vouée de par sa position doctrinale à la récupération métaphysique et à l'oubli de l'être qui en est le corrélat inévitable, mais la philosophie en personne, revue et corrigée, et du même coup promise ou rendue à sa véritable authenticité.

Cette esquivance, ce refus délibéré, conforté par l'alibi grec, d'apparaître en personne en se mettant en pleine lumière, refus qui, à sa façon orgueilleuse sous les apparences de la plus grande humilité, mime le retrait de l'être et sa réticence à s'offrir dans la figure de la présence, ne rend pas aisée la compréhension des orientations de pensée propres à Heidegger, et ouvre grande la possibilité de toutes sortes de mésinterprétations ou tentatives de récupération. Celles-ci n'ont pas manqué, et ce sont elles qui ont dominé la première période de la "réception" de cet hôte de marque qu'a été Heidegger en France, celle qui s'achève vers 1945.

On ne retiendra de cette époque préalable de l'introduction de Heidegger en France que deux exemples qui sont particulièrement symptomatiques: la lecture sartrienne et la lecture kojévienne de Heidegger, qui représentent la difficulté propre à ce message dérangeant et systématiquement décalé à faire reconnaître son irréductible spécificité.

Voici comment s'achève le texte que Sartre a consacré à "La liberté cartésienne" en 1946 :

"Peu nous importe qu'il (Descartes) ait été contraint par son époque, comme aussi bien par son point de départ, de réduire le libre arbitre humain à une puissance seulement négative de refuser jusqu'à ce qu'enfin il cède et s'abandonne à la sollicitude divine; peu nous importe qu'il ait hypostasié en Dieu cette liberté originelle et constituante dont il saisissait l'existence infinie par le *cogito* même: reste qu'une formidable puissance d'affirmation divine et humaine parcourt et soutient son univers. Il faudra deux siècles de crise - crise de la Foi, crise de la Science - pour que l'homme récupère cette liberté créatrice que Descartes a mise en Dieu et pour qu'on soupçonne enfin cette vérité, base essentielle de l'humanisme: l'homme est l'être dont l'apparition fait qu'un monde existe. Mais nous ne reprocherons pas à Descartes d'avoir donné à Dieu ce qui nous revient en propre; nous l'admirerons plutôt d'avoir, dans une époque autoritaire, jeté les bases de la démocratie, d'avoir suivi jusqu'au bout les exigences de l'idée d'autonomie et d'avoir compris, bien avant le Heidegger de *Vom Wesen des Grundes* que l'unique fondement de l'être était la liberté." ("La liberté cartésienne", 1946, à l'origine, texte de présentation d'un recueil d'extraits de Descartes publié dans la collection "Les classiques de la liberté" dirigée par B. Groethuysen, éd. Trois Collines, Genève, repris dans *Situations I*, Gallimard, 1947, conclusion, p.332-335)

Descartes précurseur et annonciateur de Heidegger, philosophe de la liberté et de l'existence, reléguant au second plan la question de la vérité de l'être, ou du moins réinjectant en celle-ci l'inventivité créatrice du *cogito* qui en déstabilise la structure sous prétexte de mieux l'arrimer à une volonté divine qui n'est elle-même qu'une projection de celle de l'homme: le contresens paraît rétrospectivement total, aussi bien d'ailleurs en ce qui concerne Descartes qu'en ce qui concerne Heidegger.

Heidegger a pris soin lui-même de se démarquer de ce type d'interprétation dans sa *Lettre sur l'humanisme* écrite la même année 1946 sur une sollicitation de Beaufret qui lui fournissait une excellente occasion de s'expliquer en prenant pied à sa manière sur le terrain français:

"Il est dit dans *Sein und Zeit* que toute interrogation en philosophie "renvoie à l'existence". Mais l'existence dont on parle n'est point la réalité de l'ego cogito. Elle n'est pas non plus seulement la réalité des sujets produisant en commun les uns pour les autres et par là même venant à soi. Différente en cela de toute existentia et "existence", "l'ek-sistence" est l'habitation ekstatique dans la proximité de l'Etre. Elle est la vigilance, c'est-à-dire le souci de l'Etre. C'est parce qu'en cette pensée il s'agit de penser quelque chose de simple, que la pensée par représentation reçue traditionnellement comme philosophie y trouve tant de difficultés. Seulement le difficile n'est pas de s'attacher à un sens particulièrement profond ni de former des concepts compliqués. Il se cache bien plutôt dans la démarche de recul qui fait accéder la pensée à une question qui soit expérience et rend vaine l'opinion habituelle de la philosophie." (trad. fr. R. Munier, Aubier, 1957, p. 107)

"La démarche de recul qui fait accéder la pensée à une question qui soit expérience et rende vaine l'opération habituelle de la philosophie": c'est précisément ce qui est inaccessible au trop pétulant Sartre, le philosophe impatient qui ne prend pas le temps de penser, possédé par la rage de conclure et de tirer des bénéfices de son argumentation, dont Heidegger, se posant lui-même en adepte de la grande simplicité, ce qui est plutôt drôle, s'amuse au passage à dénoncer la forme inutilement abstruse et technique, bénéfices obtenus sous forme d'engagement immédiat dans l'action, et plus précisément dans l'action politique, une tentation dont Heidegger avait appris à ses dépens à se méfier instinctivement. Or, écrit encore Heidegger tout au début de la *Lettre sur l'humanisme*,

“la pensée n’est pas seulement *l’engagement dans l’action* pour et par l’étant au sens du réel de la situation présente. La pensée est *l’engagement* par et pour la vérité de l’Être, cet Être dont l’histoire n’est jamais révolue, mais toujours en attente.” (id., p. 27)

Pétri d’excellentes intentions, l’humanisme dont Sartre popularise la théorie sous l’appellation d’existentialisme, est cette pensée systématiquement affaiblie et comme ramollie que sa soumission aux exigences de la situation présente retourne contre elle-même, et transforme en une technique d’asservissement à des besoins humains, trop humains: besoin de connaître, besoin de produire, besoin d’aimer, besoin de vivre en société, etc., qui font oublier à l’homme sa vocation destinale, à savoir le fait d’être revendiqué, et proprement convoqué, par l’Être et de n’avoir à s’orienter qu’en fonction de cet unique appel.

Dans le deuxième chapitre de son livre intitulé “La bombe Sartre”, Janicaud explique lumineusement comment s’est effectuée, sur fond de malentendu et de fausses connivences, la rencontre à sens unique entre Heidegger et Sartre, qui, dans *L’être et le néant* de 1943 (dont, d’après le témoignage de Lacoue-Labarthe, Heidegger n’avait coupé que les cent premières pages de son exemplaire personnel, cf. le volume d’Entretiens annexé à l’ouvrage de Janicaud, p.209), en a fait son principal interlocuteur, ce qui, en pleine période d’occupation allemande n’allait pas sans risques qu’il a affrontés allégrement, et il faut le dire en toute innocence. A Heidegger, Sartre reprend la problématique du *Dasein*, interprété en termes de “réalité-humaine”, comme l’avait fait Henri Corbin en 1938 dans son recueil de textes de Heidegger édité chez Gallimard dans la série “Les Essais” sous le titre *Qu’est-ce que la métaphysique ?*, qui pendant longtemps, jusqu’à la traduction de la *Lettre sur l’humanisme* par Munier vingt ans plus tard, a constitué l’unique vade-mecum des lecteurs français qui n’avaient pas accès au texte original rédigé dans l’allemand quelque peu spécial et ésotérique du maître. Or c’est précisément cette réduction du *Dasein*, qui est proprement l’exister, le rappel à l’être, au sens que véhicule l’interjection “Coucou, le voilà !”, réduction à l’étant humain asservi à ses besoins d’existant qui le rendent sourd à l’appel abyssal de l’Être, avec une majuscule, que Heidegger récuse avec la plus grande énergie. L’erreur colossale de Sartre dans son “essai d’ontologie phénoménologique”, est donc d’avoir pris un verbe, le *sein* servant à forger le mot *Dasein*, qui est la clé de la relation essentielle de celui-ci à l’Être, le *Sein*, qui, lui aussi, doit être avant tout entendu comme un verbe, pour un substantif, en le réifiant, ce qui du même coup rendait possible son assimilation à la *res cogitans*, et aux figures de la pensée consciente qui lui sont automatiquement associées. De là les deux formules clés qui peuvent servir de guide à la lecture du lourd pavé de Sartre: “une étude de la réalité humaine doit commencer par le cogito “ (p. 127) et “le seul point de départ sûr est l’intériorité du cogito” (p. 300). Cogito, existence ayant ainsi partie liée sur fond d’intersubjectivité et de communication des consciences effectuée dans l’opacité de la mauvaise foi, Descartes et Heidegger pouvaient être présentés comme étant alliés dans le même combat contre les philosophies scolastiques qui prônent que l’essence précède et conditionne l’existence, rendant du même coup impossible l’affirmation de la liberté humaine.

Or il est clair à tout lecteur un peu attentif qu’Heidegger, emmuré dans son dialogue avec les Grecs de la sombre et vertigineuse *Moira*, se soucie de la liberté humaine comme d’une guigne, ce dont Sartre, avec une confondante naïveté, paraît ne pas s’être rendu compte: de là le malentendu que la *Lettre sur l’humanisme* prétendait, sans doute avec un plein succès, régler définitivement.

Au fond, c’est à un malentendu de même type que donnait lieu la lecture kojévienne de Heidegger dont le grand public a pu se faire une idée en 1947, au moment

où, par l'entremise de Queneau, a été publiée l'*Introduction à la lecture de Hegel* qui reprenait le contenu des séances du fameux séminaire tenu à l'École des Hautes Études sous l'aile protectrice de Koyré, entre 1933 et 1939. L'opération menée par Kojève, qui s'apparente à un véritable rapt, consistait à annexer sans scrupule Heidegger au camp de ce qu'il se plaisait lui-même à appeler "humanisme athée". C'est ce qui apparaît en particulier dans le passage suivant de l'*Introduction* :

"Dieu et la survie ont été niés par certains hommes depuis toujours. Mais Hegel est le premier à avoir tenté une *philosophie* complète athée et finitiste par rapport à l'Homme (du moins dans la grande *Logik* et les écrits antérieurs). Il n'a pas seulement donné une description correcte de l'existence humaine *finie* sur le plan "phénoménologique", ce qui lui a permis de se servir sans contradiction des catégories fondamentales de la pensée judéo-chrétienne. Il a encore essayé (sans réussir complètement, il est vrai) de compléter cette description par une analyse métaphysique et ontologique, radicalement athée et finitiste elle aussi. Mais très peu de ses lecteurs ont compris que la dialectique signifiait en dernière instance l'athéisme. - Depuis Hegel, l'athéisme ne s'est jamais plus élevé au niveau métaphysique et ontologique. De nos jours, Heidegger est le premier à avoir entrepris une philosophie athée complète. Mais il ne semble pas qu'il l'ait poussée au delà de l'anthropologie phénoménologique développée dans le premier volume de *Sein und Zeit* (seul paru). Cette anthropologie (sans nul doute remarquable et authentiquement philosophique) n'ajoute au fond rien de nouveau à l'anthropologie de la PhG (qu'on n'aurait d'ailleurs probablement jamais comprise si Heidegger n'avait pas publié son livre); mais l'athéisme ou le finitisme ontologique y sont implicitement affirmés d'une façon particulièrement conséquente. Ce qui n'a pas empêché certains lecteurs, par ailleurs compétents, de parler d'une théologie de Heidegger et de trouver dans son anthropologie une notion de survie." (*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, note p. 525 /527)

Sans chercher à décrypter le détail des allusions dont cette note de l'*Introduction à la lecture de Hegel* est farcie, allons directement à ce qui nous intéresse: à savoir la filiation directe établie entre les deux démarches poursuivies d'une part dans la *Phänomenologie des Geistes* et d'autre part dans *Sein und Zeit*, filiation énoncée à travers les deux affirmations suivantes: Heidegger n'a rien ajouté, ni d'ailleurs non plus retranché, à l'anthropologie philosophique dont l'ouvrage de Hegel représente la somme définitive, et dont il n'a fait que présenter une nouvelle mouture conforme sur le fond; toutefois, cette répétition inévitable, car il était de toutes façons impossible d'aller plus loin qu'Hegel ne l'avait fait, comporte un apport indiscutable, dans la mesure où Heidegger est celui qui, au XXe siècle, a permis de relire Hegel précisément dans ce sens, et ainsi délivré les clés de son entreprise. Ceci est au fond un bon résumé de la démarche suivie par Kojève, qui a consisté à relire Hegel à la lumière que lui apportait Heidegger, et symétriquement à relire Heidegger à la lumière qu'il dégageait de son commentaire de la *Phänomenologie*, commentaire dont l'esprit et la méthode s'apparentent d'ailleurs assez à ceux qui guident Heidegger lorsqu'il relit en vue de se les approprier les grands textes de la tradition. Dans ce sens, dès 1936, Kojève avait déclaré, dans le cadre d'un compte-rendu du livre d'A. Delp, *Tragische Existenz - Zur Philosophie Martin Heideggers* (1935), publié dans les *Recherches Philosophiques*, la revue animée à l'École des Hautes Études par Koyré dont Corbin était alors l'assistant:

"Ce n'est qu'en la confrontant avec l'oeuvre de Hegel qu'on peut comprendre et apprécier la portée philosophique de l'oeuvre de Heidegger et découvrir ce qu'elle comporte de véritablement nouveau. En fait, le volume I de *Sein und Zeit* n'est qu'une tentative de reproduire, en la rectifiant, l'anthropologie phénoménologique ("existentielle") de la *Phänomenologie des Geistes* en vue d'une ontologie... devant remplacer l'ontologie faussée de la *Logik* de Hegel."

Ceci revenait à dire que ce qu'il y a de nouveau chez Heidegger, c'est ce qui se trouvait déjà dans Hegel, avant que celui-ci n'ait sacrifié son projet anthropologico-historique à une logique abstraite de l'Esprit universel, comme il l'a fait dans l'*Encyclopédie*, ce qui était en réalité une régression.

Heidegger n'a sans doute pas eu connaissance de l'entreprise de captation d'héritage menée par Kojève, et n'a pas eu l'occasion d'y répondre directement comme il l'a fait à propos de Sartre : s'il l'avait fait, ç'aurait été certainement avec une extrême circonspection, car il n'aurait pas eu de peine à déceler en arrière de la démarche de Kojève l'ombre portée de Marx, et l'on sait que dans son dialogue avec le marxisme, qu'il a présenté comme indispensable mais qu'il a sans cesse différé, il s'est astreint à la plus grande prudence. C'est encore dans la *Lettre sur l'humanisme* qu'il faut chercher l'amorce de ce dialogue :

“L'absence de patrie devient un destin mondial. C'est pourquoi il est nécessaire de penser ce destin du point de vue de l'histoire de l'Être. Ainsi ce que Marx, partant de Hegel, a reconnu, en un sens essentiel et d'une grande importance, comme étant l'aliénation de l'homme, plonge ses racines dans l'absence de patrie de l'homme moderne. Cette absence de patrie se révèle, et en vertu même du destin de l'Être, sous les espèces de la métaphysique qui la renforce en même temps qu'elle la dissimule, en tant qu'absence de patrie. C'est parce que Marx, faisant l'expérience de l'aliénation, atteint à une dimension essentielle de l'histoire que la conception marxiste de la *Geschichte* dépasse le point de vue de l'*Historie*. Par contre, du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance Sartre ne consentent à reconnaître que l'historique a son essentialité dans l'Être, la phénoménologie comme l'existentialisme ne peuvent parvenir à cette dimension dans laquelle seule est possible un dialogue fructueux avec Marx.” (*Lettre sur l'humanisme*, trad; Munier, p. 99)

En se posant comme le seul interlocuteur valable de Marx, et en concédant du bout des lèvres à ce dernier qu'il a su dépasser le point de vue de l'histoire empirique en enracinant sa démarche dans l'histoire destinale de l'Être, ce qu'il a fait en mettant en avant le concept d'aliénation qui n'a rien d'anecdotique, Heidegger entrouvrait une porte et indiquait une voie dans laquelle se sont ensuite engouffrés des gens comme Lefebvre et Axelos qui ont pris au sérieux cette suggestion. Mais il n'en est pas moins clair qu'en ramenant la thématique de l'aliénation à celle de “l'absence de patrie de l'homme moderne”, - d'autres auteurs de droite comme ceux dont Sternhell a épluché les textes auraient parlé à ce propos de déracinement -, il effectuait un glissement dont un lecteur un peu scrupuleux de Marx devrait s'inquiéter. Voici d'ailleurs où sa proposition de dialogue, c'est-à-dire d'explication sur le fond, conduisait Heidegger :

“Mais pour cela (entamer un dialogue fructueux avec le marxisme), il faut évidemment se libérer des représentations naïves du matérialisme et des réfutations à bon marché qui pensent l'atteindre. L'essence du matérialisme ne consiste pas dans l'affirmation que tout n'est que matière, mais bien plutôt dans une détermination métaphysique selon laquelle tout étant apparaît comme la matière d'un travail donné (*alles Seiende als Material der Arbeit erscheint*). Hegel a pensé à l'avance dans la *Phénoménologie de l'Esprit* l'essence métaphysique et moderne du travail comme le processus s'organisant lui-même de la production inconditionnée, c'est-à-dire comme l'objectivation du réel par l'homme, expérimenté lui-même comme subjectivité. L'essence du matérialisme se dissimule dans l'essence de cette technique sur laquelle à vrai dire on a beaucoup écrit mais peu pensé. La technique est dans son essence un destin historico-ontologique de la vérité de l'Être en tant qu'elle repose dans l'oubli...” (id., p. 99-101)

Ceci peut être lu comme une réponse à Kojève : ce que celui-ci appelle humanisme athée, c'est au fond l'idée qui vient de Hegel, et plus précisément de Hegel auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* qui n'est pas exactement le même que celui qui a écrit l'*Encyclopédie*, idée selon laquelle l'homme n'a qu'à s'en remettre à lui-même

pour aménager son destin, ce qu'il réalise en posant "l'essence métaphysique et moderne du travail comme le processus s'organisant lui-même de la production inconditionnée, c'est-à-dire comme l'objectivation du réel par l'homme, expérimenté lui-même comme subjectivité", donc en faisant fond sur la relation duelle sujet/objet, et en présupposant que celle-ci possède en soi de quoi parvenir à son dépassement en se résolvant en essence humaine désaliénée et surtout apaisée (pour reprendre le motif cher à Kojève de la *Befriedigung*). Or, au point de vue de Heidegger, une telle représentation s'appuie sur une foi inconditionnée dans les vertus créatrices et libératrices du travail, c'est-à-dire de la technique, ce qui signifie qu'elle est à son insu alignée sur le principe qui qualifie la métaphysique dans son essence: ce qu'elle avance comme marche vers l'Être sous la forme de l'accomplissement de l'homme est en réalité oubli de l'Être, en lequel la guerre reste perpétuellement ouverte, sans espoir de pacification. Là est la faille de l'humanisme sous toutes ses formes : si on en reprend les orientations, se figurant aller vers l'Être, on lui tourne le plus résolument le dos, car on fait confiance à un leurre.

Ce leurre est finalement celui du dépassement que l'homme, par ses travaux et ses luttes, serait appelé à accomplir de sa condition, et qui, au point de vue de Heidegger, ne peut que conduire à l'irréparable:

"Les pâtres, invisibles, habitent au-delà des déserts de la terre dévastée, qui ne doit plus servir qu'à assurer la domination de l'homme; et toute l'activité de ce dernier se borne à apprécier si quelque chose est ou non important pour la vie, laquelle vie, en sa qualité de volonté de volonté, exige d'avance que tout savoir se meuve dans ce mode du calcul et l'estimation qui met en sûreté. La loi cachée de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toutes choses dans le cercle assigné du possible, auquel chacun se conforme et qu'aucune ne connaît. Le bouleau ne dépasse jamais la ligne de son possible. Le peuple des abeilles habite dans son possible. La volonté seule, de tous côtés s'installant dans la technique, secoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de l'artificiel. Elle force la terre à sortir du cercle de son possible, tel qu'il s'est développé autour d'elle, et la pousse dans ce qui n'est plus le possible et qui est donc l'impossible." ("Dépassement de la métaphysique", XXVII, in *Essais et conférences*, trad. Préau, Gallimard, 1958, p. 113)

La sagesse du pâtre, qui lui fait instinctivement respecter la loi cachée de la terre, et habiter son possible sans chercher à regarder plus loin: c'est ce qui alimentait les méditations de Heidegger enterré au calme au fond de sa simple hutte, dans l'attente de la pipe bien méritée du soir fumée en compagnie du paysan muet, le possible fait homme, image du vrai travailleur qui modèle son activité sur les grands rythmes telluriques en s'interdisant de rien y changer. La radicalisation de l'ontologie coïncide alors avec le plus parfait conservatisme, aux antipodes exacts de tout esprit révolutionnaire, et, de ce point de vue, Bourdieu sera fondé à diagnostiquer:

"Faire de l'aliénation ontologique le fondement de toute aliénation, c'est, si l'on peut dire, banaliser et déréaliser à la fois l'aliénation économique et le discours sur cette aliénation par un dépassement radical, mais fictif, de tout dépassement révolutionnaire." (*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, éd. de Minuit, 1988, p. 80)

Dans ces conditions, on comprend que le dialogue avec le marxisme n'ait jamais eu lieu, et soit resté en l'état de dialogue simplement possible : de toutes façons, tel qu'il était amorcé, il était fondé sur un malentendu, car la thématique de l'aliénation et celle du déracinement se situent sur des terrains complètement différents, et ne se recoupent qu'en apparence. Peut-être un sectateur de José Bové pourrait-il se reconnaître dans une page comme celle-ci:

"L'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme bassin houiller, le sol comme entrepôts de minerais. Tout autre apparaît le champ que le paysan cultivait autrefois, alors que cultiver (*bestellen*) signifiait encore: entourer de

haies et entourer de soins. Le travail du paysan ne pro-voque pas la terre cultivable. Quand il sème, il confie la semence aux forces de croissance et il veille à ce qu'elle prospère. Dans l'intervalle, la culture des champs, elle aussi, a été prise dans le mouvement aspirant d'un mode de culture (*Bestellen*) d'un autre genre, qui *requiert* (*stellt*) la nature. Il la requiert au sens de la provocation. L'agriculture est aujourd'hui une industrie d'alimentation motorisée. L'air est requis pour la fourniture d'azote, le sol pour celle de minerais, le minerai par exemple pour celle d'uranium, celui-ci pour celle d'énergie atomique, laquelle peut être libérée pour des fins de destruction ou pour une utilisation pacifique." ("La question de la technique", 1953, in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, 1958, p. 20-21)

Il est parfaitement légitime de s'inquiéter des excès de l'industrialisation de l'agriculture, surtout lorsque celle-ci est menée au nom de la recherche capitaliste du profit maximum, ce qui n'est pas au centre des préoccupations de Heidegger. Mais il n'est pas fatal que cette inquiétude, confortée par une écoute profonde des résonances du verbe *bestellen*, débouche sur une mystique réactionnaire du retour à la terre qui, au nom du respect dû à sa "loi cachée" tel que le prescrit la mythologie fondamentale de *Gaia* la belle grecque, bloque définitivement toute perspective au développement humain, auquel elle oppose la vision sereine du bon laboureur qui fertilise la glèbe nourricière en respectant ses cycles naturels, suivant scrupuleusement les prescriptions du Saint-Office. Bien sûr, le matois philosophe-paysan s'est payé le luxe de se démarquer de ce type de lecture, comme par exemple dans ce passage de *Qu'appelle-t-on penser?* consacré au travail de la main:

"Nous avons choisi le métier de menuisier comme exemple, et, ce faisant, nous supposons que personne n'irait croire que le choix de cet exemple traduisait l'attente d'un changement dans l'état de notre planète qui la ramenât dans un délai prévisible, ou même jamais, à l'idylle villageoise." (*Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. Becker et Granel, PUF, 1959, p. 93-94)

À quoi l'on peut rétorquer, en restant dans le cadre de la vie à la campagne, à l'aide de la réponse du berger à la bergère qui joue avec lui à cache cache : pourquoi me dis-tu que tu vas à Orchies, pour me faire penser que tu ne veux pas que je sache que tu vas à Pérenchies, alors qu'en réalité tu te rends bien à Orchies ? Le coup de la lettre volée, en effet, ne peut réussir qu'une seule et unique fois, après quoi il est définitivement éventé.

Sartre voit dans Heidegger le continuateur de Descartes, Kojève identifie en lui l'interprète qualifié de Hegel: l'un et l'autre trahissent sous des formes différentes le même désir inconscient de se retrouver, face à Heidegger, en terrain familier et de gommer l'impression de dépaysement savamment ménagée par celui-ci qui ravage la plupart de ses lecteurs : de là la nécessité de trouver de commodes points de repères qui permettent de faire rentrer l'entreprise de Heidegger dans l'ordre rassurant du bien connu, ce à quoi elle s'oppose farouchement. Dans les années qui ont suivi 1950, grâce en particulier aux efforts des traducteurs, il est apparu que d'aussi élémentaires tentatives de récupération ou d'annexion étaient vouées à l'échec, et qu'il n'était pas permis, sous peine se faire rudement taper sur les doigts par le maître ou par ses représentants assermentés, de lui coller de telles étiquettes, aussi faciles à détacher qu'à poser. Il a fallu alors s'y prendre autrement pour régler ses comptes avec Heidegger, ou du moins savoir qu'en faire, ce qui a conduit à définir à son égard un certain nombre d'attitudes parmi lesquelles on peut retenir principalement les quatre suivantes: l'allégeance/connivence, la discussion critique, la liquidation sauvage, et une quatrième plus difficile à qualifier qui consiste à pratiquer un entrisme déconstructeur en vue de produire un effet de passage à la limite qui faire implorer le système de l'intérieur. Ce

sont ces formes typiques du rapport à Heidegger tel qu'il a pu s'établir en France après 1950 qu'on a retenues afin de les caractériser à partir d'exemples précis.

(suite au prochain numéro)

Copyright Pierre Macherey