

François Fédier

Reconstitution

(Causerie, le 6 juillet 1992, pour les membres de l'Association franco-tchécoslovaque Jean-Hus.)

A Alexandre Lowit.

Lorsque j'ai appris, au début du mois de février, que les collègues de Tchécoslovaquie souhaitaient m'entendre parler, je me suis demandé comment être digne de l'honneur qu'ils me font.

Un souvenir m'est revenu. Je vais commencer en vous le racontant. Le 26 août 1968, nous sommes allés, François Vezin et moi, à Fribourg-en-Brigau chercher Heidegger pour faire avec lui le voyage vers le Thor, où devait avoir lieu le deuxième séminaire qu'il a tenu en Provence. Lorsque nous arrivâmes chez lui, Madame Heidegger nous demanda de patienter un peu, car son mari écoutait les informations.

Cinq jours plus tôt, les forces du Pacte de Varsovie avaient pénétré en Tchécoslovaquie — mettant un terme à l'aventure du « Printemps de Prague ». Quand Heidegger descendit de son bureau, nous fûmes frappés, Vezin et moi, par la gravité soucieuse de son expression.

Un peu plus tard — le voyage était entamé — Heidegger nous demanda s'il y avait un moyen d'entendre les informations. Pas de poste dans la voiture. Aussi, à la première ville que nous traversâmes (c'était Mulhouse, croit se souvenir Vezin) ce dernier acheta un « transistor ». Toutes les heures, au moment des informations, j'arrêtais la voiture, nous descendions tous les trois et mettions l'appareil en marche.

L'impression que je garde de ces moments est très forte : Heidegger, subitement attentif, avec son étonnante force de concentration. Je dois pourtant avouer que sur le moment je n'ai fait qu'enregistrer le *fait*, sans m'interroger plus avant sur sa signification. Tout au plus arrivais-je à intégrer le souci de Heidegger dans une sorte de souci commun : comme une grande quantité de gens en France, j'avais suivi les événements de Tchécoslovaquie avec une intense sympathie. Mais ils m'étaient, dès le départ, apparus comme une sorte de miracle, plus exactement comme un processus d'une infinie fragilité. Le coup du 21 août signifiait le retour brutal à la réalité — une réalité contre laquelle *il n'y avait rien à faire*.

Aussi, le fait que Heidegger tînt à rester aussi informé que possible sur des événements qui m'apparaissaient *inéluçtables* ne s'expliquait alors pour moi que par un phénomène d'angoisse globale devant une menace en provenance de l'Est.

Je sais à présent que cette manière de voir le souci que manifestait Heidegger

était complètement erronée. Le principe de mon erreur est d'une désolante banalité : je « comprenais », sans m'en rendre assez compte, à partir de ce qui me semblait être le plus vraisemblable.

Il s'agit maintenant de *mieux comprendre*. J'ai choisi d'intituler *Reconstitution* cette communication, parce que pour mieux comprendre, je vais essayer de mettre ensemble des éléments dont la cohérence ne saute pas aux yeux. Commençons donc par le plus simple : mieux comprendre le souci que manifestait Heidegger vis-à-vis de la tragédie tchèque lors des jours qui ont suivi la fin du « Printemps de Prague ».

Je ne connaissais pas, à l'époque, l'existence de Jan Patočka. Je ne savais pas qu'il avait été l'élève de Heidegger et le condisciple de Eugen Finck et de Walter Biemel. J'ignorais donc que le souci de Heidegger portait aussi directement sur un être humain.

Un mot — il le faut — sur le *souci*. Dans *Être et Temps*, le souci est *souci de l'être*. Mais s'imaginer que *ce souci de l'être* puisse ne pas impliquer un *souci d'être* — entendons bien : le souci d'être soi-même, le souci d'être soi dans toute la rigueur de ce que nous entendons philosophiquement sous le nom d'exigence *éthique* ; imaginer, donc, que le premier souci puisse être souci sans le second, c'est-à-dire imaginer qu'il y a là *deux* soucis, et non pas un seul et *même*, c'est « rêver les yeux ouverts », comme dit Spinoza.

Rêver les yeux ouverts, c'est ne pas voir ce qui est. Aujourd'hui, je reconstitue : la gravité soucieuse de Heidegger impliquait le souci, entre autres, pour Jan Patočka. Jan Patočka comme homme *et* comme philosophe.

Je ne veux pas manquer de vous dire, chers amis de Tchécoslovaquie, la surprise et l'admiration que nous avons ressenties ici à prendre connaissance des livres de Patočka au fur et à mesure de leur traduction par Erika Abrams.

Mais à qui d'autre encore Heidegger pouvait-il alors penser ? Le seul fait qu'il connût l'existence de l'activité enseignante de Patočka (songeons un instant, nous qui enseignons dans des pays démocratiques, à ce que cela signifie : enseigner bénévolement et sous la menace constamment suspendue de l'arrestation. Songeons-y — et saluons) Heidegger savait, dis-je, qu'il y avait autour de Patočka un groupe d'auditeurs fidèles et menacés. Ce seul fait permet de penser que le souci portait bien concrètement sur une pluralité d'êtres.

A ce moment, Heidegger était âgé de 79 ans. Il était en très bonne santé. Il travaillait toujours. Le séminaire qui suivit (consacré à Hegel) fut magistral. L'année suivante, début septembre 1969, eut lieu une séance de séminaire dont je garde un vif souvenir. Heidegger avait sorti son exemplaire d'*Acheminement vers la parole* et l'avait ouvert à la dernière page — là où se trouve une citation de Guillaume de Humboldt. Le grand savant parle de la possibilité d'une *métamorphose de la langue*.

Heidegger montra comment Humboldt présentait cette possibilité : comme dépendante de deux conditions, une *illumination intérieure*, et des *circonstances extérieures favorables*.

Ce qui nous importe, pour l'instant, c'est de bien voir à quoi Heidegger était attentif. C'est pourquoi je vais citer ce que dit Humboldt : « Un peuple pourrait... à ce point impartir une autre forme à la langue qu'il a reçue en héritage, que cette dernière, par ce qui lui arriverait là, finirait par devenir tout autre : une langue neuve. »

J'ai traduit en essayant de laisser se manifester toutes les nuances aspectuelles du texte. Pour voir ce que devait viser le phénoménologue que n'a cessé d'être Martin Heidegger, il me semble manifeste qu'il faille traduire en reconstituant la phrase comme je viens de le faire. Il y est question d'un *peuple*, et de la possibilité que ce peuple soit capable de faire devenir sa langue une langue « tout autre et neuve ». Cette phrase résume, en un raccourci aussi saisissant que sobre, tout le chemin qu'a parcouru Heidegger *en pensant*.

Mais il faut encore dégager un sous-entendu. Pourquoi travailler à faire devenir *tout autre* la langue ? Chez Humboldt, héritier des « Lumières », contemporain de la Grande Révolution et de l'Empire, cela s'inscrit naturellement dans l'imposante conception *théodictique* du Progrès de la Raison.

Chez Heidegger au contraire, la mutation de la langue — il faudrait ici risquer l'expression bien plus suggestive de « mutation de la langue par *mue* de la langue *en parole* » — l'exigence, donc, de ne plus nous comprendre comme utilisateurs de langage, est devenue condition indispensable pour seulement pouvoir faire face au péril qui menace en son foyer l'espèce humaine (à savoir le péril de la pure et simple inhumanité).

Cette mue, Heidegger a longtemps cru pouvoir la faire advenir grâce à une *révolution*. Qu'il ait compris ce terme dans une signification originale autant que précise, c'est ce qu'atteste, datant du semestre d'hiver 1937-1938, ce passage d'un *Cours* que je veux vous faire entendre (G A 45, 37) :

« Mais comme ce qui est initial demeure toujours ce qui est le plus en retrait, parce qu'il est inépuisable et ne cesse de prendre toute sa reculée ; comme d'autre part tout ce qui chaque fois advient, à peine arrivé, devient habituel ; et comme ce qui est habituel, en s'étendant, recouvre ce qui est initial — pour toutes ces raisons il faut bouleverser ce qui est devenu habituel, il faut des révolutions. La relation originale et de bon aloi à ce qui est initial se trouve pour cette raison dans ce qui est révolutionnaire : par le bouleversement de l'habituel, il remet en liberté le statut en retrait de l'initial. »

« Bouleversement » traduit « *Umwälzung* » qui est la transposition du mot français *révolution*. *Umwälzen*, c'est mettre tout c'en dessus dessous, c'est retourner, mais avec une telle ampleur qu'on en reste, comme nous disons, « tout retourné ».

Quant au « statut en retrait de l'initial », il s'agit en allemand de « *das verborgene Gesetz des Anfangs* ».

Der Anfang — le commencement ; plus précisément : le commencement de notre histoire. Ne s'est-il pas déjà dérobé ? Au point que nous ne savons plus *quelle* est notre histoire ? Heidegger, quant à lui, parle de ce commencement comme d'un *statut* ; en allemand, il dit : *Gesetz*.

Rendre *Gesetz*, ici au moins, par *loi*, ce serait une traduction bien trop étroite. Car même *statut* est insuffisant. Il faudrait aller jusqu'à *constitution* — en y entendant bien l'aspect d'entre-appartenance qui gouverne tout ce qui, là, se tient ensemble. Non pas donc le sens habituel du mot « constitution », le sens politique ou politologique de charte fondamentale qui détermine la forme de gouvernement et règle les droits des citoyens. Mais bien *Gesetz* — *constitution* : ce qui n'existe qu'à la condition de s'établir ensemble, d'être posé ensemble, de ne faire qu'un ; *constitution* : ce qui, ainsi uni d'avance, tient ensemble et donne sa tenue à ce qui désormais en dépend.

Cette constitution parfaitement unique qu'est le commencement de notre histoire reste — dit Heidegger — « en retrait ». Elle ne cesse de s'échapper à elle-même, plus encore que de se dérober à notre regard. La remettre en liberté, au contraire, c'est ébranler de fond en comble toute institution. En cet ébranlement consiste, selon Heidegger, la *révolution*.

On peut contester cette entente de la révolution et du révolutionnaire. Il est vrai qu'elle ne se recouvre pas (ou n'est pas recouverte par) la conception marxiste-léniniste, pas plus que par la vision contre-révolutionnaire de la révolution. Mais ne pas se soucier du sens tout à fait singulier où Heidegger entend ce qu'il définit comme *révolution*, c'est par avance s'interdire toute possibilité d'entendre originalement sa pensée. Un indice peut ici nous aider grandement : Heidegger pense la révolution en rapport intime avec le *commencement*. Or, ce commencement, il faut l'entendre tel qu'il est pensé par Heidegger. L'une des formulations les plus limpides se trouve au numéro 4 du texte intitulé *Vom Wesen der Wahrheit* (G A 9, p. 189) : « là où commence l'ek-sistence de l'homme historial » — autrement dit le *commencement grec de la philosophie*. Heidegger entend « révolution » comme l'entreprise capable de réinstaurer un rapport immédiat avec ce qui a constitué le commencement grec.

Cette révolution est *urgente*. Pourquoi ? Parce que notre histoire est entre-temps devenue l'histoire de l'obscurcissement du monde. L'obscurcissement du monde est un phénomène élémentaire : il se produit dès que le monde cesse d'être manifeste *comme monde*.

Il est instructif à présent de citer la fin de ce passage du Cours de l'hiver 1937-1938 :

« Le commencement, pour cette raison, n'est justement pas sauvegardé — il n'est pas même atteint — par le conservatif. Ce dernier en effet, c'est à partir seulement de ce qui est advenu qu'il fabrique ce qui doit être règle et idéal, lesquels désormais deviennent, au sein de considérations historiographiques, l'objet de recherches sans cesse renouvelées. »

Le conservatif : Heidegger parle ici de tous les *conservatismes*, et pas seulement du conservatisme politique (y compris de la forme singulièrement large qu'il a prise en Allemagne avec la *révolution-conservative*). Or il est clair que le conservatif (il me semble important de marquer la nuance entre le conservateur et le conservatif, ne serait-ce que pour garder à ce dernier un sens nettement plus « actif », pouvant aller jusqu'au pur activisme), le conservatif, donc, est ici soumis à une critique si radicale qu'il ne se présente plus que comme un non-sens. Le conservatif ne conserve pas ce qu'il prétend sauvegarder : il n'est même pas rapport à lui. Seule la révolution est rapport au commencement. Me permettra-t-on de signaler en passant que si l'on prend au sérieux ce que nous venons d'entendre, il devient impératif d'adopter la plus grande prudence quand on aborde la question du rapport de Heidegger aux conceptions politiques de son temps. En particulier toute réduction de sa pensée à quelque doctrine politique existante risque d'être fatalement égarante.

Autre chose encore doit être considéré : entre 1937 et 1968, le terme de « révolution » et la thématique du « révolutionnaire » ont complètement disparu du vocabulaire de Heidegger. J'ai rappelé dans mon livre *Heidegger/Anatomie d'un scandale* (p. 238) que Heidegger avait dit à Jean Beaufret ne plus « être révolu-

tionnaire». Aujourd'hui, permettez-moi d'ajouter : pour Heidegger, ne plus être révolutionnaire, ce n'est nullement changer de cap. C'est avoir changé de navigation. C'est pourquoi je vous ai cité le texte de la dernière page d'*Acheminement vers la parole*, où il reprend la phrase de Humboldt évoquant la possibilité d'une langue « tout autre et neuve ».

Car cette possibilité d'une langue tout autre et neuve, qu'est-ce que cela implique, qu'est-ce que cela signifie au juste ?

Par rapport à quoi devrait-elle être *tout autre* ? Manifestement par rapport à *notre langue*, laquelle est par avance comprise comme un *instrument*, servant à *exprimer* et *communiquer*. Une langue tout autre, c'est donc d'abord une parole autre, en ceci qu'elle n'est plus *instrument*.

Mais alors quoi ?

C'est continuer à penser la langue comme instrument que de se sentir angoissé à l'idée qu'elle pourrait n'être pas un instrument.

Envisager la parole comme *rapport au monde* permet au contraire de saisir comment la conception de la langue comme instrument est fondée ; encore faut-il penser ce rapport-au-monde dans un sens particulièrement rempli : il s'agit là de voir en quoi ce rapport au monde est tout autant apport du monde à la parole qu'apport de la parole au monde — ré-apport mutuel, rapport constitutif, ou mieux encore : *rapport de constitution*.

Nous avons déjà croisé cette structure il y a un instant : lorsque nous avons évoqué « das verborgene Gesetz des Anfangs » — « la constitution en retrait qui n'est autre que le commencement ».

Libérer cette constitution, la faire ressortir, hors retrait, telle était l'opération *révolutionnaire*.

La difficulté où nous nous trouvons de garder au terme de « révolution » le sens où l'entend Heidegger, autrement dit la pesanteur proprement *politique* qui nous contraint malgré nous à toujours retomber dans une entente figée de la révolution comme processus qui concerne d'abord des rapports sociaux, voilà ce qui sans doute a amené Heidegger à abandonner ce terme.

Mais cela implique-t-il l'abandon du souci de *libérer* du retrait où elle s'est dérobée la *constitution du commencement*, c'est-à-dire ce rapport insigne où parole et monde se constituent mutuellement ? Nullement. Il s'agit toujours d'entrer explicitement en *rapport au monde* — de reconstituer le rapport vrai, où à nouveau peuvent s'apercevoir ensemble, dans leur entre-appartenance initiale, les deux qui toujours déjà coexistent pour peu qu'il y ait humanité : l'être humain *et* le monde.

Il y a dans un cours ancien (semestre d'été 1925, *EI* 20, 342), une indication de méthode à laquelle il faut toujours revenir. Heidegger y déclare : « avant la parole et avant l'énonciation, toujours d'abord les phénomènes — et seulement après, les concepts ! »

Telle est l'injonction phénoménologique par excellence : laisser d'abord les phénomènes se manifester eux-mêmes — même si, herméneutiquement, nous sommes bien contraints de constater qu'ils ne se manifestent jamais en l'absence de parole humaine. Mais ce à quoi il faut toujours revenir comme à la source, c'est au primat absolu du phénomène sur la phénoménologie.

Peut-être ce rapport assurément complexe est-il déjà un exemple particulière-

ment instructif de constitution au sens que nous tentons de faire apparaître depuis quelques minutes.

Revenons à l'été 1968.

J'ai déjà évoqué l'intention concrète du souci qui étreignait Heidegger pendant les jours où fut écrasé le « Printemps de Prague » : des êtres humains et en tout premier lieu Jean Patočka. Mais il y a aussi autre chose. C'est de cela en fait que je veux vous parler ce soir. Cela s'adresse tout particulièrement à vous, chers Amis de Tchécoslovaquie — je puis même dire : cela vous concerne d'une manière aiguë. Mais il me faut aussitôt ajouter que cela ne nous concerne pas moins, bien que d'une manière beaucoup plus oblique.

De quoi s'agit-il ?

N'est-il pas clair que pour *vous* — je parle seulement pour vous en tant que *lettrés*, qu'hommes de *culture* — n'est-il pas clair que le plus important, en ce moment même, c'est de travailler à la manifestation de la vérité ? Or vous avez vécu de longues années dans une société qui s'était arrogé l'autorité sur le vrai, c'est-à-dire une société non-libre.

Nous sommes tous tentés d'identifier cette absence de liberté exclusivement au *totalitarisme*. En un sens précis et étroit, voilà qui se justifie aisément. La liberté qui y manque le plus immédiatement et le plus douloureusement, c'est la liberté politique. Mais le totalitarisme politique n'est que le cas particulier d'un état plus général qui affecte même nos sociétés dites « libérales ». Laissez-moi vous citer le propos d'un Français considérable, Georges Bernanos. Dans un livre intitulé *La France contre les Robots* qu'il a écrit vers la fin de l'année 1944, Bernanos parle (p. 70) des « démocraties ploutocratiques, marxistes ou racistes ». Il entend par là, si l'on peut dire, la triple modulation d'un seul régime fondamentalement néfaste. Si nous voulons comprendre plus exactement ce qu'il veut dire, il suffit de lire la phrase suivante (p. 47) :

« Capitalistes, fascistes, marxistes, tous ces gens-là se ressemblent. Les uns nient la liberté, les autres font encore semblant d'y croire ou n'y croient pas, cela n'a malheureusement plus beaucoup d'importance, puisqu'ils ne savent plus s'en servir. »

Pour Bernanos, la *démocratie* n'est pas cette forme de gouvernement essentiellement juste, où chacun exerce librement sa part de responsabilité ; ce n'est pas même « le moins mauvais » des régimes. Conformément au sens qu'a le mot *δημοκρατία* chez Platon et Aristote (à savoir comme déviation de ce que nous aimons nommer le régime démocratique idéal), il désigne la domination de la multitude sur l'individu libre. Ainsi, dans un texte écrit en novembre 1944, Bernanos note : « L'idée de démocratie [n'évoque] plus depuis longtemps qu'un idéal égalitaire de réformes sociales destinées à assurer le confort des masses, sous la tutelle croissante de l'État. »

Sans doute, cette tutelle peut-elle aller jusqu'à la tyrannie (ce qui n'est certes pas une différence humainement négligeable). Mais le type de domination quasi indolore qui peut caractériser une certaine « démocratie libérale » n'en est pas moins un régime où la *liberté*, entendue en un sens tout à fait radical, est hélas ! absente. Le sens dans lequel il nous faut comprendre la liberté est un sens éminemment philosophique : ce qui implique qu'il y va de *notre* liberté dans la conception que nous nous faisons de la liberté. Pour Bernanos, qui était foncièrement chrétien,

la liberté prenait sens à partir de la parole du Christ dans saint Jean (VIII, 33) : « *C'est la vérité qui vous rendra libres* ».

Pourquoi avoir cité Georges Bernanos ? Heidegger n'est pas chrétien ; il vaudrait mieux dire : il n'est plus chrétien — en prenant soin d'indiquer que le ton sur lequel doit s'entendre la phrase n'est en aucune façon sous-tendu de passion mauvaise, par exemple de *haine*. N'étant plus chrétien, Heidegger écrit cependant les phrases suivantes, dont la consonance avec celles de Bernanos devrait retenir notre attention. Elles se trouvent dans le texte publié en 1983 par son fils, le Dr Hermann Heidegger, sous le titre *Le rectorat / Faits et réflexions* (notons-le bien, ces phrases ont été rédigées dans le cours de l'année 1945, quelques mois seulement après que Bernanos a terminé d'écrire *La France contre les robots*).

Heidegger y parle de la « domination universelle de la volonté de puissance au sein de l'histoire prise en vue planétairement », et il précise : « C'est dans cette réalité que se tient aujourd'hui tout — que cela s'appelle communisme ou fascisme ou démocratie mondiale. »

Ce propos, ou plutôt cette proposition : penser une mêmété (et non pas une identité) dans la divergence des trois régimes « politiques » de notre temps, on ne doit pas l'interpréter comme le moyen, pour un homme honteux de s'être trompé en s'engageant sans réserve pendant plusieurs mois — comme le moyen de se justifier maladroitement d'avoir pris pour possibilité de *révolution* ce qui s'est avéré n'en être que le contraire.

Il est clair que Heidegger, jusqu'au début de 1934, s'est gravement compromis avec le régime hitlérien en train de s'installer. Mais nous devons justement montrer assez de *liberté* pour mesurer l'exacte ampleur de cette faute, et d'abord ne pas la laisser nous fausser toute la compréhension que nous pouvons avoir de la pensée de Heidegger.

C'est pourquoi je vais à présent parler de choses pour lesquelles les oreilles de nos contemporains sont encore le plus souvent fermées. J'ai écrit en 1985 : « Il y aura un jour quelqu'un pour examiner comme il faut les Cours de 1934 à 1944, dans la perspective de la *résistance* au nazisme ; je m'empresse de dire : une résistance singulière, non-violente, sans effets immédiats, exclusivement pensante (nullement "idéologique"). »

Je ne me cachais pas à l'époque que parler en ces termes de « *résistance* » allait choquer bien des gens. Aujourd'hui encore, de ce côté-ci de l'Europe (en France et en Allemagne, par exemple) on entend quasi automatiquement sous le nom de *résistance* l'action militante, le combat efficace par lequel les peuples asservis se sont dressés pour tenter d'abattre le nazisme, voire même pour seulement lui porter quelque coup meurtrier.

Or il y a deux ans environ, j'ai entendu l'écrivain Ismaïl Kadaré, se rappelant les longues années vécues dans son pays, l'Albanie d'Enver Hojda, déclarer : « Le seul fait, dans un pays totalitaire, de continuer à écrire était un acte de résistance. » De fait, dans une société où toutes les activités humaines sont surveillées, manipulées, verrouillées, le moindre écart, la plus petite zone d'indépendance est déjà une *proesse*. Qu'un individu isolé — même en secret — n'abdique pas sa liberté, même réduite à l'imperceptible, voilà ce qui ne peut apparaître insignifiant que pour ceux qui ont d'avance abandonné à la multitude le droit de déclarer la norme.

Mais que dire alors d'une telle résistance quand elle ose ne pas rester secrète ?

Un homme auquel me lient la communauté du travail, l'estime et encore bien d'autres choses tout aussi importantes — un homme qui a vécu les premières années de ses études universitaires à Prague, sous la tyrannie stalinienne d'après la guerre, m'a raconté qu'étudiant le Cours du semestre d'hiver 1942-1943 (publié dans la G.A. comme tome 54), il avait été frappé par les nombreux passages où Heidegger va jusqu'aux limites extrêmes de ce qu'il est possible de dire sous un régime de terreur policière. Ayant fait lui-même l'expérience de la vie sous un tel régime, il m'expliquait que tous ceux à qui cela avait été épargné ne pouvaient pas mesurer la portée exemplaire du spectacle, devant soi, d'un homme prenant ce genre de risques.

Pour se rendre compte de la vérité de ce qui vient d'être dit, il suffit d'écouter un court passage de ce qu'un ancien étudiant de Heidegger a rapporté en 1989 dans le n° 52 du périodique « Die Zeit ». Nous sommes pendant le semestre d'été 1944, à l'Université de Fribourg en Brisgau : « Il se peut que le fait paraisse aux générations futures n'être qu'un petit détail sans importance ; pour nous, c'était un événement qui ne manquait pas de faire sensation : Heidegger, arrivant à sa chaire, ne se livrait pas au petit rituel que tous les autres collègues, sans exception, observaient scrupuleusement durant toutes ces années sombres : lever le bras droit pour ce qu'on appelait le "salut allemand". Ce salut, je n'ai pas vu Heidegger le faire une seule fois. Et je vous prie de croire que chacun de nous en prenait acte. »

Ce salut, que nous appelons aujourd'hui le salut hitlérien, « tous les autres collègues, sans exception », le faisaient — y compris, je m'en suis enquis auprès de Walter Biemel (qui a étudié à Fribourg à partir de 1942), les futurs membres de la commission de dénazification de l'Université qui, en 1945, firent comparaître devant eux Martin Heidegger. Assurément, je ne doute pas un instant que ces collègues ne s'adonnaient qu'à contrecœur au petit rituel du salut hitlérien avant chaque cours : il était obligatoire, décrété par ordonnance du gouvernement. Ce que l'on n'arrivera toujours pas à me faire admettre, c'est que Heidegger, ne se livrant *ostensiblement pas* à ce geste, manifestait par là qu'il était plus favorable au régime que ceux qui se contentaient d'obéir mollement aux ordres.

Nous sommes donc, je crois, mieux à même d'entendre en quel sens il faut interpréter ce que j'ai dit de la résistance de Heidegger au nazisme. C'est une attitude de refus — et même de refus manifeste. Rien là, pourtant, qui soit *héroïque*, au sens strict du terme. C'est pourquoi il ne faut pas faire passer le comportement de Heidegger pour plus qu'il n'est. Mais que cela ne soit pas non plus une raison pour le minimiser, voire pour l'assimiler à une conduite de lâcheté. N'oublions en effet pas les dates. C'est dans la période de mainmise maximale du Parti nazi et de sa police sur l'ensemble de la société (pendant la guerre, et surtout lorsque se dessine de plus en plus nettement l'improbabilité d'une victoire), alors que toute la propagande est mise à contribution pour créer une unanimité monolithique, que Heidegger prend le contre-pied des ordres exprès.

Mais il ne se contente pas seulement de gestes. Au moment même où après la bataille de Stalingrad, Hitler et les siens déclenchent partout en Allemagne une terrifiante mobilisation des énergies au nom du *fanatisme*, lequel se voit ainsi élever au rang de vertu politique par excellence, Heidegger prend soin de prononcer les phrases suivantes (Cours du semestre d'hiver 1942-1943 G.A. t. 54, p. 112) :

« Ce qui donne ses traits caractéristiques à cette forme de présence qui appelle à être décidé, lorsqu'on l'entend d'une oreille moderne, c'est l'«esprit fanatique». A l'opposite, être-décidé, dans l'expérience grecque, c'est-à-dire s'ouvrir à l'être pour le sortir du retrait — voilà ce qui jaillit d'une tout autre source... »

Le *fanatisme*, c'est-à-dire la tension qui constitue comme tel l'activisme militant — tension présente dans toute pratique politique totalitaire, et qui prend expressément le nom de « fanatisme » chez les hitlériens — le fanatisme est ici opposé à l'*Entschlossenheit*, la constance avec laquelle l'être humain se décide et se maintient dans sa décision. Parlant d'*Entschlossenheit*, Heidegger renvoie explicitement à *Être et Temps*, où cette notion lui permet d'opérer une destruction phénoménologique, et nommément la désobstruction du phénomène connu philosophiquement comme « liberté ».

En d'autres termes, le *fanatisme* est montré comme la contrefaçon de ce qui demeure, en retrait, la source d'où jaillit toute liberté.

Ce n'est qu'un exemple. Or les exemples pourraient, sachez-le, être multipliés par centaines. J'ai pris cet exemple-là parce qu'il me semble particulièrement apte à faire mieux comprendre le sens de la *résistance au nazisme* qu'a décidément pratiquée Heidegger pendant les années noires du régime. Il faut ici faire un effort de réflexion. Pour nous, résister au nazisme, cela signifie toujours d'*abord* combattre le nazisme en vue de l'abattre. Qui d'entre nous ira nier que le but des Alliés, pendant la Deuxième Guerre mondiale, n'ait été primordial, et qu'abattre le nazisme était devenu l'urgence première ? Qu'on me permette seulement d'ajouter ceci : il devrait, depuis 45 ans, être devenu manifeste que ce but *nécessaire* n'est pas du même coup *suffisant*. La tyrannie qu'ont subie les peuples asservis après la guerre par Staline devrait nous l'avoir enseigné sans équivoque.

Mais revenons à Heidegger lui-même. En tentant de reconstituer le sens *philosophique* de la phrase que nous avons déjà citée, et où il est question de la *réalité* où se tient « tout — que cela s'appelle communisme ou fascisme ou démocratie », nous pouvons dégager une *situation* globale qui se révèle critique *pour nous tous*. Pensons d'abord à Martin Heidegger en 1945, alors que l'Allemagne nazie est anéantie. Qu'il comprenne « communisme, fascisme et démocratie mondiale » comme variantes d'une seule et même réalité, cela peut choquer. C'est pourquoi il faut chercher s'il n'y aurait pas un autre sens que celui de l'affrontement politique entre trois « idéologies » aux prises pour l'hégémonie planétaire.

Reconnaître une *mêmeté* plus fondamentale que toutes les différences politiques et même morales, reconnaître un domaine d'unisson où « communisme, fascisme et démocratie mondiale » ne sont plus que les masques d'un seul et même visage — et cela au moment où la démocratie mondiale semble l'avoir définitivement emporté sur ses deux concurrents, cela exige de nous un effort de pensée sans précédent. En 1951, lors de la reprise de son enseignement à l'université de Fribourg, Heidegger déclarait : « Peut-être l'homme actuel a-t-il depuis des siècles bien trop agi, sans jamais avoir assez pensé. »

Penser que les trois systèmes politiques antagonistes sont une même réalité, cela signifie concrètement pour Heidegger en 1945 : l'anéantissement du nazisme, s'il nous fait bien sortir d'une situation d'horreur effective et si, en ce sens, il a bien été nécessaire, ne peut malgré cela être reconnu comme événement du même coup

suffisant — suffisant à nous faire sortir de la situation planétaire où nous nous trouvons tous aujourd'hui, que nous le voulions ou non. Cette situation-là, comparée à l'abomination que fut le nazisme, peut à juste titre nous paraître préférable. Elle est même préférable, à condition que nous reconnaissons avec la plus extrême lucidité le péril qu'elle recèle. Or c'est justement de cette lucidité que s'est acquitté Heidegger après 1945. Reconstituer le sens de sa pensée implique qu'on soit capable de quitter le champ des oppositions politiques, ou plus exactement encore le plan des antagonismes combattant pour l'exercice sans partage du pouvoir. C'est seulement si nous sommes capables, nous-mêmes, de *penser* que nous pourrions à notre tour apercevoir en quoi les trois régimes dont le XX^e siècle a vu l'affrontement meurtrier sont plus apparentés entre eux qu'il n'y paraît au premier abord.

Là-dessus, nous tâcherons de dire un mot en conclusion. Auparavant, je dois résumer la reconstitution :

En 1968, Martin Heidegger portait la plus scrupuleuse attention aux événements de Prague et se souciait intensément d'eux d'abord parce que l'existence d'êtres humains y était dramatiquement impliquée. Mais cette attention et ce souci doivent aussi être compris, je crois, comme marques de la lucidité dont il vient d'être question.

Que demande en effet cette lucidité ? Elle ne demande en fait que peu de choses — que lui soit réservé un domaine d'opposition non partisane. Ainsi : que par rapport au régime d'oppression qui a suivi l'écrasement du « Printemps de Prague », toute opposition ne soit pas réduite au nécessaire combat contre l'oppression factive.

Là, je ne peux que saluer une nouvelle fois la figure éminente de Jan Patočka. Cet homme a opposé, par exemple en 1973, la sobre et pénétrante méditation *Platon et l'Europe* à la persécution qui frappait alors tout un peuple.

Garder par conséquent le souci de la pensée. Car il y a une responsabilité de la pensée (dont ne sont probablement pas les plus aptes à juger les politiques *en tant que tels*).

Cela n'impliquait nullement chez Heidegger une quelconque dépréciation de l'opposition directe : devant l'action du groupe d'universitaires munichoïses « die weiße Rose » (La rose blanche), je n'ai jamais vu Heidegger manifester autre chose que de l'admiration et du respect. Il est clair qu'on se trouve là devant ce qui s'appelle un *sacrifice*. La pensée, qui n'est pas en tant que telle un sacrifice, reconnaît la dignité absolue du sacrifice. Mais ce serait déprécier la pensée et la méconnaître entièrement que de la mesurer à l'étalon subalterne de l'utilité. Pas plus que le sacrifice, la pensée ne saurait être utilitaire.

Continuer de penser — ce qui implique de penser en commun, à plusieurs, c'est-à-dire implique ce que Platon nommait la *συνουσία*, et que Heidegger développe dans sa première lettre à Jean Beaufret en parlant de la « *συνουσία* de l'entretien et du travail qui fait apprendre à celui qui enseigne encore plus que ce qu'il apprend aux autres » — continuer ainsi de penser, voilà quel était le souci majeur de Heidegger. Car le péril qui ne cesse de menacer, c'est de cesser de penser — ce qui n'a jamais lieu en apparence. Car en apparence, rien n'est plus aisé que penser. En réalité, rien n'est plus périlleux que penser, ce qui ne devient éprouvable et prouvable que là où l'on a commencé de penser, et où l'on a mesuré la pesanteur avec laquelle ne plus penser agresse notre finitude.

C'est pourquoi la présence d'esprit commande de ne laisser *aucune* autorité prévaloir contre la pensée — aucune autorité, exceptée la pensée elle-même, telle qu'elle se manifeste en l'histoire de la philosophie.

Il me reste à dire un mot de notre situation, au moment où je vous parle. Nous sommes tous dans la même situation, celle que Heidegger nomme la « démocratie mondiale », et Bernanos la « démocratie capitaliste ». Ce régime est loin d'être atroce. Ce qui explique pourquoi il est enviable pour ceux qui vivent en régime totalitaire. Mais nous autres qui y vivons, nous n'avons pas de quoi en être fiers. Ce trait n'échappe d'ailleurs pas à ceux qui, dans les anciens « pays de l'Est », sont capables de voir ce qui est. J'ai lu l'été dernier, s'adressant à des visiteurs occidentaux, le propos d'un romancier russe, Sergueï Kalédine, au sujet des perspectives ouvertes par la chute du bolchevisme : « Les gens, disait-il, vont maintenant vouloir une vie normale, qui ressemble à la vôtre, donc sans livres. »

De fait, la passion que les Russes (pour ne citer qu'eux) ont porté à leurs poètes — Mandelstam, Pasternak, Tsvétaïéva, Akhmatova — comparée au tiède engouement que nous manifestons à l'égard des nôtres, permet d'entendre ce que le romancier veut dire par *livre*. Non pas l'objet d'un commerce, mais la mémoire même d'un peuple. Sans livres, c'est-à-dire sans le trésor vivant de la parole portée à l'incandescence poétique et faisant apparaître un monde. Que cette vie sans livres soit pour nous une vie *normale*, c'est ce dont il faut dégager les importantes implications.

La plus importante, c'est que dans une vie sans livres, le monde s'obscurcit. Pour nous, cela s'appelle *une vie normale*. Or cette normalité, il importe que nous la saisissons comme la variante indolore de ce que *vous*, chers amis de Tchécoslovaquie, vous avez connu comme « normalisation ». Je doute qu'ayant senti la normalisation passer sur vous, vous vous satisfassiez de notre *normalité*. Car le point de mêmeté entre « normalisation » et « normalité », c'est bien la disparition du monde comme tel.

Cela peut s'illustrer grâce à un exemple fort simple : Depuis le commencement de l'histoire occidentale, le monde a été pensé comme l'universel. C'est donc en rapport à l'universel que se sont constituées les diverses formes de communautés historiques. La société « bourgeoise » a même expressément élevé la revendication de l'universel au rang de principe constitutionnel. Or nous voyons depuis deux siècles tout l'effort universel des peuples de l'Occident déboucher sur toujours plus d'*uniformité*, laquelle s'avère être la contrefaçon de l'universel.

L'obscurcissement du monde, même si ce processus a lieu sans douleurs apparentes, a fortement à voir avec le péril dont je parlais plus haut — celui de cesser de penser.

N'avons-nous pas déjà cessé de penser quand nous croyons être les maîtres de nos pensées ? Peut-être n'est-il possible de penser que si le monde est manifeste. Mais à son tour le monde n'est manifeste qu'au sein d'une parole qui répond du monde.

Il y a une responsabilité de la pensée. Sans doute n'a-t-elle jamais été aussi urgente qu'aujourd'hui.