HANNAH ARENDT

Vies politiques

tel gallimard

MARTIN HEIDEGGER

a quatre-vingts ans * [1]

En même temps que son quatre-vingtième anniversaire, Martin Heidegger fête le cinquantenaire de son activité publique comme professeur. Platon a dit un jour : « Car le commencement est aussi un dieu qui, tant qu'il demeure parmi les hommes, sauve tout » (*Lois*, 775e).

Qu'il me soit donc permis de commencer par ce début dans la vie publique, non par l'année 1889 à Messkirch, mais par l'an 1919, entrée du professeur dans la vie publique académique allemande à l'université de Fribourg. Car le renom de Heidegger est plus ancien que la publication de *Sein und Zeit* en 1927 et on peut même se demander si le succès insolite de ce livre — non seulement l'impression qu'il produisit immédiatement, mais surtout son extraordinaire effet à long terme, à l'aune duquel peuvent se mesurer bien peu de publications du siècle — aurait été possible sans, comme on dit, le succès professoral qui l'avait précédé et qu'il ne faisait que confirmer, du moins dans l'esprit des étudiants d'alors.

Il y eut quelque chose d'étrange dans cette première gloire, plus encore peut-être que dans celle de Kafka au début des années vingt, ou dans celle de Braque et de Picasso au cours de la précédente décennie. Ceux-ci également étaient inconnus du public, au sens courant du terme, et exerçaient pourtant une influence

* Traduit de l'allemand par Barbara Cassin et Patrick Lévy; revu et corrigé par l'auteur.

1. Ecrit pour le 26 septembre 1969.

extraordinaire. Mais, dans le cas de Heidegger, il n'existait rien sur quoi la renommée pût s'appuyer, aucun écrit, sinon des notes de cours qui circulaient de main en main ; et les cours traitaient de textes universellement connus, ils ne contenaient aucune doctrine qu'on aurait pu rendre et transmettre. Il n'y avait là guère plus qu'un nom, mais le nom voyageait par toute l'Allemagne comme la nouvelle du roi secret. Il s'agissait de tout à fait autre chose que les « cercles » centrés sur un « maître » et dirigés par lui (comme par exemple, le cercle George). Ceux-ci, bien connus du public, s'abritaient de lui derrière l'aura d'un mystère que les membres du cercle étaient prétendument les seuls à connaître. Dans le cas présent, il n'y avait ni mystère, ni initiés. Ceux que la nouvelle avait touchés se connaissaient sans doute, parce qu'ils étaient tous étudiants ; il y eut à l'occasion des amitiés entre eux et l'on assista même plus tard, ici ou là, à la formation de coteries, mais il n'y eut jamais un cercle et il n'y eut pas d'ésotérique.

Qui donc atteignait la nouvelle, et que disait-elle ? Il y avait alors, après la Première Guerre mondiale, dans les universités allemandes, non sans doute une rébellion, mais un malaise de grande envergure dans l'activité académique enseignante et étudiante, gagnant toutes les facultés qui étaient plus que de simples écoles professionnelles et tous les étudiants pour lesquels l'étude signifiait plus que la préparation au métier. La philosophie n'était pas un gagne-pain ; bien plutôt la discipline de crève-la-faim résolus et, pour cette raison même, fort exigeants. Ils n'aspiraient aucunement à la sagesse ; celui à qui importait la solution de toutes les énigmes avait à sa disposition un riche assortiment au marché des conceptions du monde et des partis correspondants ; pour faire ici son choix, il n'y avait nul besoin d'un enseignement philosophique. Mais ce qu'ils voulaient, ils ne le savaient pas non plus. L'Université leur offrait en général ou les écoles — les néo-kantiens, les néo-hégéliens, les néo-platoniciens, etc. — ou la vieille discipline scolaire, proprement répartie dans la philosophie en compartiments comme la théorie de la connaissance, l'esthétique, l'éthique, la logique, etc., qui n'était pas vraiment transmise mais plutôt vidée de sa substance par un ennui sans fond. Contre cette activité

somme toute confortable et à sa manière aussi tout à fait solide, il y avait alors, avant même l'apparition de Heidegger, un petit nombre de rebelles. Il y eut, chronologiquement parlant, Husserl et son appel à aller « aux choses elles-mêmes » ; cela voulait dire : « Laissons les théories, laissons les livres » et établissons la philosophie comme une science rigoureuse qui puisse se faire admettre à côté des autres disciplines académiques. C'était naturellement très naïf et dépourvu de toute intention rebelle, mais ce fut quelque chose dont purent se réclamer d'abord Scheler et un peu plus tard Heidegger. Ensuite il y eut aussi à Heidelberg, consciemment rebelle et venant d'une autre tradition que la tradition philosophique, Karl Jaspers qui, comme on sait, fut longtemps lié d'amitié avec Heidegger, précisément parce que ce qu'il y avait de rebelle dans le dessein de Heidegger lui importait comme quelque chose de radicalement philosophique au milieu du bavardage académique *sur* la philosophie.

Ce que ce petit nombre avait en commun, était — pour le dire avec les mots de Heidegger — qu'ils savaient distinguer « entre un objet d'érudition et une chose pensée[1] », et que l'objet d'érudition leur était à peu près indifférent. La nouvelle atteiguait alors ceux qui étaient au courant plus ou moins expressément de la rupture dans la ttadition et des « temps sombres » qui avaient commencé de poindre : ceux qui par conséquent tenaient l'érudition dans les choses de la philosophie pour un jeu oiseux et n'étaient prêts à se plier à la discipline académique que parce qu'il y allait pour eux de la « chose pensée » ou, comme Heidegger dirait aujourd'hui, de « la chose du penser » *(Zur Sache des Denkens,* 1969). La nouvelle qui les attirait à Fribourg chez le Privatdozent, et un peu plus tard à Marbourg, disait : il y a quelqu'un qui atteint effectivement les choses que Husserl a proclamées, qui sait qu'elles ne sont pas une affaire académique mais le souci de l'homme pensant, et cela, en vérité, non seulement depuis hier et aujourd'hui, mais depuis toujours ; et qui, précisément parce que

1. *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947), Pfullingen, 1954, *L'Expérience de la pensée,* in *Questions III,* p. 23, Gallimard, Paris, 1966.

pour lui le fil de la tradition est coupé, découvre à nouveau le passé. Décisif quant à la méthode était que, par exemple, on ne parlât pas *sur* Platon et qu'on n'exposât pas sa doctrine des idées, mais qu'un dialogue fût poursuivi et soutenu pas à pas pendant un semestre entier, jusqu'à ce qu'il n'y eût plus une doctrine millénaire, mais seulement une problématique hautement présente. Aujourd'hui, cela nous paraît sans doute tout à fait familier : tant procèdent ainsi, maintenant ; avant Heidegger, personne ne l'a fait. La nouvelle le disait tout simplement : la pensée est redevenue vivante, il fait parler des trésors culturels du passé qu'on croyait morts et voici qu'ils proposent des choses tout autres que ce qu'on croyait tout en s'en méfiant. Il y a un maître ; on peut peut-être apprendre à penser.

Le roi secret, donc, dans le royaume du penser qui, entièrement de ce monde, est pourtant caché en lui de telle sorte qu'on ne peut savoir avec certitude s'il existe, mais dont les habitants sont pourtant plus nombreux qu'on ne croit. Car comment pourrait-on autrement s'expliquer l'influence unique, souvent souterraine, du penser et du lire pensant heideggériens, qui dépasse si largement le cercle des élèves et ce qu'on entend généralement par philosophie.

Car ce n'est pas la philosophie de Heidegger, dont on peut à bon droit se demander s'il y en a une (ainsi Jean Beaufret), mais le penser de Heidegger, qui a contribué à déterminer de manière si décisive la physionomie spirituelle du siècle. Ce penser a une qualité de percée qui n'est propre qu'à lui et qui, pour le saisir et l'indiquer en mots, réside dans l'usage transitif du verbe « penser ». Heidegger ne pense jamais « sur » quelque chose ; il pense quelque chose. Dans cette activité absolument non contemplative, il s'enfonce dans la profondeur, mais il ne s'agit pas dans cette dimension — dont on pourrait dire qu'elle était auparavant, de cette manière et avec cette précision, tout bonnement non découverte — de découvrir ou de mettre au jour un sol ultime et rassurant, mais, séjournant dans la profondeur, d'ouvrir des chemins et de poser des « jalons » (*Wegmarken* — c'est le titre d'un recueil de textes des années 1929-1962). Ce penser peut se proposer des tâches, il peut s'atteler à des « problèmes », il a même naturellement toujours quelque chose de spécifique dont il s'occupe ou, plus exactement, par quoi il est stimulé ; mais on ne peut dire qu'il a un but. Il est sans cesse à l'œuvre, et même le frayage des chemins sert plutôt à l'ouverture d'une dimension qu'à atteindre un but fixé d'avance. Les chemins peuvent être de paisibles « chemins forestiers » (*Holzwege* c'est le titre d'un recueil d'essais des années 1936-1946, tr. fr. *Chemins qui ne mènent nulle part*) qui, parce qu'ils ne conduisent pas à un but fixé à l'extérieur de la forêt, et « se perdent soudain dans le non-frayé », sont incomparablement mieux à la mesure de celui qui aime la forêt et se sent chez lui en elle que les routes à problèmes soigneusement tracées sur lesquelles se bousculent les recherches des spécialistes en philosophie et en sciences humaines. En allemand, la métaphore des « chemins forestiers » dit quelque chose de très essentiel, non seulement, comme le terme allemand le suggère, que quelqu'un se trouve engagé sur un « chemin qui ne mène nulle part » dont il ne s'éloigne pas, mais aussi que quelqu'un, semblable au bûcheron, dont l'affaire est la forêt, va des chemins qu'il fraye lui-même, le frayage n'appartenant pas moins au métier que l'abattage du bois.

Heidegger a, dans cette dimension de profondeur ouverte seulement par son penser actif, établi un grand réseau de ces sentiers de pensée ; et, bien entendu, le seul résultat immédiat qui ait été pris en considération et ait fait école est qu'il a mené à l'écroulement l'édifice de la métaphysique en place, où, de toute façon, personne, depuis longtemps, ne se sentait vraiment à l'aise, tout comme des galeries et des travaux de sape souterrains font s'ébouler ce dont les fondements ne sont pas assurés assez en profondeur. Cela est une affaire historique, peut-être même de premier ordre, mais nous qui nous tenons à l'extérieur de tous les corps de métiers, y compris celui des historiens, n'avons pas besoin de nous en préoccuper. Qu'on ait pu à bon droit, dans une perspective spécifique, nommer Kant le « démolisseur » a peu à voir sinon avec son rôle historique, du moins avec *qui* il fut. En ce qui concerne la part prise par Heidegger à la mise à bas de la métaphysique qui, de toute façon, était imminente, c'est à lui et à lui seul qu'il faut rendre grâce que cet écroulement se soit déroulé d'une manière

digne de ce qui a précédé ; que la métaphysique ait été *pensée* jusque dans toutes ses conséquences et n'ait pas été seulement tessassée et dépassée par ce qui est venu après. « La fin de la philosophie », comme dit Heidegger dans *Zur Sache des Denkens,* mais une fin qui fait honneur à la philosophie et la tient en honneur, préparée par celui qui lui était attaché au plus profond. Une vie durant, il a pris pour base de ses séminaires et de ses cours les textes des philosophes et ce n'est que dans la vieillesse qu'il s'avance et se risque jusqu'à tenir un séminaire sur un texte qui est le sien. *Zur Sache des Denkens* contient le « Protocole pour un séminaire sur la conférence *Temps et Etre* » [1], qui constitue la première partie du livre.

Je disais qu'on suivait la nouvelle pour apprendre le penser et ce qu'on expérimentait alors, c'était que le penser comme pure activité, c'est-à-dire ce qui n'est mis en mouvement ni par la soif de savoir ni par le besoin de connaissance, peut devenir une passion qui n'étouffe pas les autres capacités et les autres dons mais les ordonne et les gouverne. Nous sommes si habitués aux vieilles oppositions de la raison et de la passion, de l'esprit et de la vie, que l'idée d'un penser *passionné*, dans lequel Penser et Etre-Vivant deviennent un, nous étonne quelque peu. Heidegger lui-même a une fois exprimé cette fusion — d'après une anecdote bien attestée — en une formule lapidaire, lorsqu'il dit au début d'un cours sur Aristote, à la place de l'introduction biographique d'usage : « Aristote naquit, travailla et mourut. » Qu'il y ait quelque chose de tel est, à la vérité, comme nous pouvons le reconnaître après coup, la condition de possibilité de la philosophie. Mais il est plus que douteux que nous eussions jamais expérimenté cela en notre siècle sans l'existence pensante de Heidegger. Ce penser qui prend son essor comme passion à partir du simple factum de l'être-né-dans-le-monde, et dès lors « pense sur la trace du sens qui règne dans tout ce qui est [2] », peut aussi peu avoir un but final — les connaissances ou le savoir — que la vie elle-même. La fin de la

1. Conférence publiée dans *L'endurance de la pensée*, pour saluer Jean Beaufret, Plon, Paris, 1968.
2. *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, *Sérénité*, *ibid.*, p. 167.

vie est la mort, pourtant l'homme ne vit pas à dessein de la mort, mais parce qu'il est un être vivant ; et il ne pense pas en vue de quelque résultat que ce soit, mais, parce qu'il est un « être pensant, c'est-à-dire méditant [1] ».

Cela a pour conséquence que le penser se comporte envers ses propres résultats d'une manière destructrice, c'est-à-dire critique. Certes, les philosophes ont montré depuis les écoles philosophiques de l'Antiquité un penchant fatal à la construction de systèmes, et nous avons aujourd'hui souvent de la peine à démonter les édifices fabriqués pour découvrir ce qui a été proprement pensé. Pourtant, ce penchant n'a pas son origine dans le penser, mais dans des besoins tout à fait autres et en eux-mêmes parfaitement légitimes. Si l'on veut mesurer à ses résultats le penser dans son ardeur immédiate et passionnée, il en va pour lui comme pour la toile de Pénélope — ce qui a été filé le jour se défait à chaque fois inexorablement la nuit, pour pouvoir être recommencé à nouveau le jour suivant. Chacun des écrits de Heidegger se lit, malgré les références occasionnelles à l'œuvre déjà publiée, comme s'il recommençait tout et reprenait seulement la langue déjà forgée par lui, donc le terminologique ; mais là les concepts sont seulement des « jalons » (*Wegmarken*), grâce auxquels s'oriente un nouveau cours du penser. Heidegger fait allusion à cette propriété du penser, quand il souligne « dans quelle mesure la question *critique* : en quoi consiste l'affaire du penser ? appartient nécessairement et constamment au penser » ; quand il parle à propos de Nietzsche de « l'absence d'égard (*Rücksichtslosigkeit*) avec laquelle recommence chaque fois le penser » ; quand il dit que le penser a « le caractère d'une marche en arrière » (*Rückgang*). Et il pratique la marche en arrière, quand il soumet *Sein und Zeit* à une « critique immanente » ou établit qu'une interprétation déterminée de la vérité platonicienne « n'est pas tenable » ou parle très généralement du « regard en arrière » (*Rückblick*) sur son œuvre « qui devient toujours rétractation », ce qui ne veut pas dire révocation, mais pensée à neuf du déjà pensé [2].

1. *Ibid.*, p. 16 ; *Ibid.*, p. 167.
2. *Zur sache des Denkens*, p. 61, 30, 78, Tübingen, 1969.

Tout penseur, s'il devient seulement assez vieux, doit ainsi aspirer à dissoudre ce qu'il y a de résultat proprement dit dans son penser, et simplement parce qu'il le médite à nouveau. Il dira avec Jaspers : « Et maintenant qu'on voudrait pour la première fois vraiment commencer, il faut s'en aller ! » Le moi pensant est sans âge, et c'est le malheur et le bonheur des penseurs, dans la mesure où ils n'existent effectivement que dans le penser, qu'ils deviennent vieux sans vieillir. Il en va même pour la passion du penser comme pour les autres passions : ce que nous connaissons d'habitude comme les particularités propres de la personne dont la totalité ordonnée par la volonté produit ensuite quelque chose comme un caractère, ne tient pas contre l'assaut de la passion qui saisit et, d'une certaine manière, prend possession de l'homme et de la personne. Le moi qui en pensant « se tient en lui-même » dans la tempête déchaînée, comme dit Heidegger, et pour qui le temps littéralement s'arrête, est non seulement sans âge, il est, bien que toujours un moi spécifiquement différent, sans particularité. Le je pensant est tout autre que le soi de la conscience.

En outre, le penser, comme Hegel en fait une fois la remarque à propos de la philosophie (en 1807, dans une lettre à Zellmann), est « quelque chose de solitaire » ; et cela non seulement parce que, dans ce que Platon nomme « le dialogue aphone avec moi-même » *(Sophiste, 263 e)*, je suis seul, mais parce que dans ce dialogue entre toujours en jeu quelque chose d' « indicible » qui ne peut, par le langage, être complètement porté à la voix, ni proprement à la parole, donc ne se communique ni aux autres, ni même à l'intéressé. C'est sans doute cet « indicible », dont Platon parle dans la Septième Lettre, qui transforme à ce point le penser en quelque chose de solitaire, et qui constitue pourtant le sol nourricier à chaque fois différent à partir duquel il s'élève et se renouvelle constamment. On pourrait se représenter — mais ce n'est aucunement le cas en ce qui concerne Heidegger — que la passion du penser fonde à l'improviste sur l'homme le plus sociable et le détruise à force de solitude.

Le premier et, pour autant que je sache, le seul, qui ait parlé du penser comme d'un *pathos*, d'une épreuve qui fond sur quelqu'un et qu'il doit endurer, fut Platon qui, dans le *Théétète (155 d)*, nomme l'étonnement début de la philosophie, sans, bien sûr, avoir en vue par là la simple surprise qui naît en nous quand nous rencontrons quelque chose d'étrange. Car l'étonnement qui est le début de la philosophie — tout comme la surprise est le début des sciences — vaut pour le quotidien, l'évident, le parfaitement connu et reconnu ; cela est aussi la raison pour laquelle il ne peut être réduit par aucune connaissance. Heidegger parle une fois, tout à fait au sens de Platon, du « pouvoir de s'étonner devant le simple », mais il ajoute à la différence de Platon : « *et accepter cet étonnement comme séjour*[1]. » Cette adjonction me paraît décisive pour une réflexion sur celui qu'est Martin Heidegger. Il est permis d'espérer que beaucoup d'hommes, peut-être, connaissent le penser et la solitude qui lui est liée ; mais ils n'ont certes pas là leur séjour, et si l'étonnement devant le simple les saisit et que, déférant à l'étonnement, ils se laissent engager dans le penser, ils savent qu'ils sont arrachés au séjour qui leur est imparti dans le *continuum* des affaires et des activités où s'accomplissent les préoccupations humaines, et qu'ils y retourneront après un court moment. Le séjour dont parle Heidegger se trouve donc, métaphoriquement parlant, à l'écart des demeures des hommes ; et quelque tempête qui puisse éclater en cet endroit, elle sera toujours d'un degré plus métaphorique que lorsque nous parlons des tempêtes de l'époque. Mesuré aux autres lieux du monde, aux lieux des affaires humaines, le séjour du penseur est un « lieu de calme » *(Ort der Stille)*[2].

Originellement, c'est l'étonnement lui-même qui engendre et étend le calme, et c'est à dessein de ce calme que l'abritement contre tous les bruits, y compris le bruit de sa propre voix, devient la condition indispensable pour qu'à partir de l'étonnement un penser puisse se développer. Cela veut dire implicitement que tout ce qui entre dans le cercle de ce penser subit une transformation.

1. *Alèthéia*, in *Vorträge und Aufsätze*, p. 55, Pfullingen, 1954, *Essais et Conférences*, p. 313, Gallimard, Paris, 1958.
2. *Zur Sache des Denkens*, p. 75.

Dans son essentielle séparation d'avec le monde, le penser a toujours affaire seulement à l'absent, à des questions *(Sachen)* ou à des choses *(Dinge)* qui sont dérobées à la perception immédiate. Si par exemple on se tient en face à face avec un homme, on le perçoit à la vérité dans sa corporéité, mais on ne *pense* pas à lui. Si on le fait, s'interpose déjà un mur entre ceux qui se rencontrent, on s'éloigne secrètement du contact immédiat. Pour s'approcher dans le penser d'une chose, ou bien d'un homme, ceux-là doivent rester loin de la perception immédiate. Le penser, dit Heidegger, est « l'approche du lointain [1] ».

On peut aisément réaliser cela à l'aide d'une expérience bien connue. Nous partons en voyage pour examiner de près des curiosités lointaines ; bien souvent, c'est seulement dans le souvenir rétrospectif, quand l'impression ne nous presse plus, que les choses que nous avons vues deviennent tout à fait proches, comme si alors elles révélaient pour la première fois leur sens, parce qu'elles ne sont plus présentes. Ce renversement des rapports et des relations : que le penser éloigne le proche, c'est-à-dire se retire du proche, et approche l'éloigné, est décisif si nous voulons gagner une lumière sur le séjour du penser. Si le souvenir *(Erinnerung)* qui devient réminiscence *(Andenken)* dans le penser, a joué un rôle à ce point éminent dans l'histoire du penser sur le penser, comme capacité mentale, c'est qu'il nous garantit que le proche et le lointain, comme ils sont donnés dans la sensibilité, sont susceptibles d'un tel renversement.

Heidegger ne s'est expliqué sur le « séjour » à lui imparti, le séjour du penser, qu'occasionnellement, allusivement, et le plus souvent négativement — ainsi quand il dit que le questionner du penser « ne se tient pas dans l'ordre habituel du quotidien », ne se trouve pas « dans le domaine où, de façon pressante, on prend en souci et on satisfait les impérieux besoins du jour [2] » : que « le questionner lui-même est en dehors de l'ordre ». Mais cette relation proche-lointain et son inversion dans le penser traversent comme un ton fondamental, auquel tout est accordé, l'œuvre entière. Présence et absence, abri et désabritement, proximité et éloignement — leur enchaînement et les rapports qui règnent entre eux n'ont pour ainsi dire rien à faire avec ce lieu commun selon lequel il ne pourrait y avoir présence si l'absence n'était pas expérimentée, proximité sans éloignement, désabritement sans abri. Dans la perspective du séjour du penser règne en fait autour de ce séjour, dans l' « ordre habituel du quotidien » et des affaires humaines, le « retrait » ou « l'oubli » de l'être : le retrait de ce avec quoi le penser a affaire, lui qui, selon sa nature, se tient au contact de l'absent. Le surmontement de ce retrait se paie toujours d'un retrait du monde des affaires humaines, même si le penser médite justement ces affaires-là en sa calme retraite. Aussi Aristote, ayant encore sous les yeux le grand exemple de Platon, a-t-il déjà conseillé instamment aux philosophes de ne pas vouloir jouer les rois dans le monde de la politique.

1. *Gelassenheit*, p. 45, tr. fr., p. 196.
2. *Einführung in die Metaphysik*, p. 10, Tübingen, 1952, *Introduction à la Métaphysique*, p. 25, Gallimard, Paris, 1967.

« Le pouvoir » de « s'étonner », au moins occasionnellement, « devant le simple », est sans doute propre à tous les hommes, et les penseurs du passé et du présent qui nous sont familiers peuvent dès lors se distinguer en ceci qu'ils développent, à partir de cet étonnement, le pouvoir de penser, c'est-à-dire le penser qui leur est propre. Avec le pouvoir d'accepter cet étonnement comme « séjour », il en va autrement. Il est extraordinairement rare, et nous ne le trouvons à peu près sûrement attesté que chez Platon, qui s'est prononcé plusieurs fois sur les dangers de ce séjour et, le plus radicalement, dans *Théétète (173 à 176)*. Là il rapporte aussi, visiblement le premier, l'histoire de Thalès et de la jeune paysanne thrace qui vit comment le « sage », portant le regard vers le haut pour contempler les étoiles, tomba dans le puits, et rit de ce qu'un homme qui voulait connaître le ciel ne sût plus ce qui se trouvait à ses pieds. Thalès, si nous en croyons Aristote, a été d'autant plus offensé que ses concitoyens avaient coutume de railler sa pauvreté ; et, en mijotant une spéculation sur les presses à huile, il a voulu démontrer qu'il serait aisé aux « sages » de devenir riches si cela leur paraissait sérieux (*Politique, 1259 a sq.*).

Et puisque les livres, comme on sait, ne sont pas écrits par les paysannes, la rieuse enfant thrace a dû se laisser dire encore par Hegel qu'elle n'avait vraiment aucun sens pour le haut.

Platon qui, dans la *République,* voulait non seulement interdire aux poètes leur métier, mais aussi le rire aux citoyens, du moins à la classe des gardiens, a craint davantage les railleries de ses concitoyens que l'hostilité des opinions envers l'exigence d'absolu de la vérité. Peut-être a-t-il précisément su que le séjour du penseur, vu du dehors, est facilement comparable au Coucouville-les-Nuées d'Aristophane. En tout cas, il a su que le penser, quand il veut négocier son pensé, est incapable de se défendre contre le rire des autres ; et cela, entre autres, peut lui avoir été motif pour partir trois fois en Sicile à un âge déjà avancé, afin d'aider le tyran de Syracuse à prendre la bonne voie, en lui enseignant les mathématiques qui lui semblaient une introduction indispensable à la philosophie. Que cette entreprise fantastique dans la perspective de la paysanne apparaisse plus comique de beaucoup que la mésaventure de Thalès, il ne l'a pas remarqué. Et d'une certaine manière à bon droit : car, pour autant que je sache, personne n'a ri, et je ne connais aucune présentation de cet épisode où l'on se permette d'en rire. A quoi le rire est bon, les hommes ne l'ont visiblement pas encore découvert — peut-être parce que leurs penseurs, qui depuis toujours ont été portés à médire du rire, ont délaissé la question du rire, bien que parfois, ici ou là, l'un d'eux se soit creusé la tête sur ses occasions immédiates.

Or nous savons tous que Heidegger aussi a une fois cédé à la tentation de changer son « séjour » et de s' « insérer », comme on disait alors, dans le monde des affaires humaines. Et, en ce qui concerne le monde, cela a tourné pour Heidegger un peu plus mal encore que pour Platon, parce que le tyran et ses victimes ne se trouvaient pas outre-mer, mais dans son propre pays[1]. En ce

1. Cette escapade qu'aujourd'hui — après que l'amertume s'est dissipée et surtout que l'on a fait justice, dans une certaine mesure, des innombrables fausses informations — on désigne le plus souvent comme l' « erreur », a de multiples aspects, et parmi d'autres celui de l'époque de la République de Weimar, qui ne se montrait aucunement à ceux qui vivaient en elle dans la

qui le concerne lui-même, il en va, je crois, autrement. Il était encore assez jeune pour — à partir du choc résultant de la collision qui le rejeta, il y a trente-cinq ans, après dix courts mois de fièvre, au séjour qui lui était imparti — tirer leçon, dans son penser, de ce dont il avait fait l'expérience. Ce qui s'ensuivit pour lui fut la découverte de la volonté comme volonté de volonté sous les espèces de la volonté de puissance. Sur le vouloir, on a beaucoup écrit

lumière rose dans laquelle on la voit aujourd'hui, par opposition à l'arrière-plan terrifiant de ce qui a suivi. Le contenu de l'erreur se distingue considérablement de ce qui fut alors de mise en fait d' « erreurs ». Qui, outre Heidegger, en est venu à l'idée de voir dans le national-socialisme « la rencontre de la technique planétairement déterminée et de l'homme des Temps Modernes » — à moins d'avoir lu, au lieu de *Mein Kampf,* de Hitler, quelques écrits des futuristes italiens dont s'est, ici ou là, réclamé le fascisme à la différence du national-socialisme ? Il n'y a pas de doute que ces textes sont plus intéressants à lire, mais l'important est que Heidegger, comme tant d'autres intellectuels allemands, nazis et antinazis, de sa génération, n'a jamais lu *Mein Kampf.*

Cette erreur est sans importance comparée à l'errement beaucoup plus décisif qui consista à esquiver la réalité des caves de la Gestapo et des enfers de tortures des camps de concentration qui naquirent immédiatement après l'incendie du Reichstag, en se réfugiant dans des régions prétendument plus significatives. Ce qui se produisit effectivement dans ce printemps 1933, le poète populaire allemand Robert Gilbert l'a dit inoubliablement en quatre vers :

« Plus personne n'a besoin d'enfoncer
A la hache chaque porte
La nation a crevé
Comme un abcès pestilentiel. »

Cette « erreur », Heidegger s'en est à la vérité rendu compte après un court moment et ensuite il a pris beaucoup plus de risques qu'il ne fut alors courant à l'Université allemande. Mais on ne peut affirmer la même chose des innombrables intellectuels et soi-disant savants qui, non seulement en Allemagne, préfèrent encore et toujours, au lieu de parler de Hitler, d'Auschwitz, du génocide et de l' « élimination » comme politique permanente de dépeuplement, s'en tenir, chacun selon sa fantaisie et son goût, à Platon, Luther, Hegel, Nietzsche ou même à Heidegger, Jünger ou Stefan George, pour maquiller d'une manière conforme aux sciences humaines et à l'histoire des idées le terrifiant phénomène issu de l'égout. On peut bien dire que la fuite devant la réalité est entre-temps devenue profession, fuite non dans une spiritualité avec laquelle l'égout n'avait jamais rien eu à faire, mais dans un royaume fantomatique de représentations et d' « idées », qui a glissé dans la pure abstraction si loin de toute réalité expérimentée et expérimentable, qu'en lui les grandes pensées des penseurs ont perdu toute consistance et se confondent, telles des formations de nuages où l'un passe constamment dans l'autre.

dans les temps modernes et surtout à l'époque contemporaine ; mais sur son essence, malgré Kant, malgré Nietzsche, on n'a pas beaucoup médité. En tout cas, personne n'a vu avant Heidegger combien cette essence est contraire au penser et exerce sur lui une action destructrice. Au penser appartient l' « acquiescement[1] » *(Gelassenheit)*, et dans l'horizon du vouloir l'homme qui pense doit dire d'une manière qui n'est paradoxale qu'en apparence : « Je veux le non-vouloir » ; car ce n'est qu' « en traversant celui-ci », ce n'est que si nous « nous déshabituons du vouloir », que nous pouvons « nous laisser ouvrir à l'essence cherchée du penser qui n'est pas un vouloir[2] ».

Nous qui voulons honorer les penseurs, bien que notre séjour soit au milieu du monde, nous ne pouvons guère nous empêcher de trouver frappant, et peut-être scandaleux, que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et moins encore dans une préformation du caractère, mais plutôt dans ce que les Français nomment une *déformation professionnelle*. Car le penchant au tyrannique se peut constater dans leurs théories chez presque tous les grands penseurs (Kant est la grande exception). Et si ce penchant n'est pas constatable dans ce qu'ils firent, c'est seulement parce que très peu, même parmi ceux-là, étaient disposés au-delà « du pouvoir de s'étonner devant le simple » à « accepter cet étonnement comme séjour ».

Pour ce petit nombre, peu importe finalement où peuvent les jeter les tempêtes de leur siècle. Car la tempête que fait lever le penser de Heidegger — comme celle qui souffle encore contre nous après des millénaires de l'œuvre de Platon — n'a pas son origine dans le siècle. Elle vient de l'immémorial et ce qu'elle laisse derrière elle est un accomplissement qui, comme tout accomplissement, fait retour à l'immémorial.

1. Traduction proposée par Roger Munier. *(N.d.T.)*
2. *Gelassenheit*, p. 32 sq. tr. fr., p. 183 sq.