

Denis CLARINVAL

L'URGENCE DE LA PENSEE

***Avertissement** : ce texte est extrait du livre : « Le fil d'Ariane : 1. L'urgence de la pensée » à paraître fin novembre...*

Martine : s'il devient urgent de penser, cela veut-il dire que jusqu'ici nous ne l'avons pas fait ?

Denis : dans une interview à « L'Express » de 1969, Heidegger déclare que si les hommes ont jusqu'alors beaucoup agi, ils ont en revanche très peu pensé. Toute la question est de savoir ce que veut dire penser. La pensée, dit par ailleurs Heidegger, a toujours été associée à l'action : parce que la pensée fut toujours considérée comme préparatoire à l'action, elle est elle-même déjà opératoire, en prise sur l'action qu'elle prépare ou suscite. Cependant, dit Heidegger, la seule action de la pensée est de penser sans avoir d'autre fin à servir. Heidegger opère une distinction essentielle entre la pensée calculante, dont il démonte les mécanismes chez Leibniz dans « Le principe de raison », et la pensée méditante.

Martine : c'est en ce sens qu'il dit, dans la même interview, que les sciences ne pensent pas...

Denis : effectivement ! Et Heidegger y voit un avantage considérable pour les sciences : ne pensant pas, les sciences n'ont pas à se préoccuper de questions qui ne les concernent pas et qui furent toujours considérées comme l'affaire des philosophes. Dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » Deleuze et Guattari affirment que les sciences créent des fonctions tandis que la philosophie crée des concepts : s'agissant des sciences c'est bien pensé car les sciences sont orientées sur l'action, elles sont opératoires.

Martine : mais...

Denis : les concepts que crée la philosophie sont, eux aussi, opératoires : ils opèrent sur des plans d'immanence en empruntant des lignes de fuite ou encore en se heurtant à d'autres concepts : si les machines désirantes sont conceptuelles, elles deviennent opératoires dès lors qu'elles se transforment en machines de guerre.

Martine : Nietzsche avait sur le concept une conception bien arrêtée...

Denis : c'est juste ! Si les mots, disait-il, sont des métaphores inadéquates à leurs objets, les concepts sont des métaphores de métaphores. On a parfois tendance à confondre le mot et le concept qui sont pourtant des choses très différentes aux finalités également très différentes. Un concept est par essence opératoire dans la mesure où le concept, comme l'avait bien compris Hegel, est l'expression d'une idée ou encore d'un modus operandi : ne dit-on pas que tel entrepreneur a inventé un nouveau concept ? Comprendons un produit nouveau ou encore un service nouveau : dans les deux cas on a bien affaire à quelque chose d'opératoire.

Martine : si l'homme a jusqu'ici très peu pensé, en quoi a consisté la philosophie que l'on assimile justement à la pensée ?

Denis : la philosophie a toujours été au service d'autre chose : de la fondation en raison des dogmes religieux et des valeurs morales qui s'en inspirent, d'une réflexion épistémologique sur les pratiques scientifiques, de l'organisation sociale avec la philosophie du droit. Dès lors que les sciences naturelles et humaines reprennent à leur propre compte cette réflexion, la philosophie n'a plus de raison d'être : c'est dans ce déplacement que Heidegger voit s'amorcer le déclin de la philosophie.

Martine : et la métaphysique ?

Denis : pour Heidegger philosophie et métaphysique se recouvrent ; de toute manière la métaphysique était au service de la théologie dogmatique : avec l'érosion des croyances religieuses elle perd tout son sens.

Martine : selon Heidegger l'achèvement de la philosophie se résout dans la technique et appelle un nouveau commencement ; qu'est-ce qu'il faut entendre par là et en quoi la technique est-elle résolution de la philosophie ?

Denis : Heidegger le dit dans l'interview : on n'a plus rien à attendre de la philosophie : tout est résolu puisqu'il n'y a plus de question. Quant au nouveau commencement, il faut, me semble-t-il, le comprendre comme un retour à l'origine car la philosophie, à travers toute son histoire, est demeurée dans l'erreur d'un faux départ. Souviens-toi que même Foucault s'est posé la question de savoir si l'homme ne se trompait pas depuis le commencement : il ne cherchait pas à conforter la conception de Heidegger sur ces questions mais il y a forcément des moments, et surtout des questions, où les grands esprits finissent par se rencontrer.

Martine : dans « La dévastation et l'attente » Heidegger évoque une autre urgence, une autre nécessité qui est celle de l'inutile. Doit-on comprendre que la pensée à venir du nouveau commencement sera inutile ?

Denis : il faut remettre le dialogue dont tu parles en perspective. La dévastation dont il est question est, en quelque sorte, une blessure inscrite en l'homme depuis toujours et de cette dévastation les désolations, comme la guerre qui vient de prendre fin, ne sont que les manifestations les plus cruelles. A cette dévastation ne peut s'opposer que l'attente, non pas l'attente d'un évènement comme une libération par exemple mais l'attente de la venue, c'est-à-dire d'un avènement. S'il y a une urgence c'est parce que la dévastation est de plus en plus profonde et ses effets de plus en plus destructeurs, en raison notamment de la technique qui les amplifie toujours davantage. L'inutile s'oppose à l'utile comme ce qui ne sert à rien et c'est bien ce en quoi consiste la pensée selon Heidegger : la pensée se suffit à elle-même et elle ne sert aucune action.

Martine : presque à la fin du dialogue le plus âgé s'adresse au plus jeune en ces termes :

« Le plus âgé : mais pour te souhaiter une bonne nuit et peut-être aussi pour te remercier, j'aimerais encore te rapporter un bref dialogue entre deux penseurs, qu'au cours de mes études j'avais recopié d'une présentation historique de la philosophie chinoise, parce qu'il me touchait sans que je le comprisse vraiment. C'est seulement depuis ce soir qu'il me paraît lumineux et c'est d'ailleurs pour cela qu'il me revient à l'esprit. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », pages 68-69)

Le court échange entre les deux penseurs chinois est le suivant :

« Le premier dit : « vous parlez tous de l'urgence de l'inutile ? »

L'autre répondit : « il faut d'abord qu'une personne ait une connaissance de l'urgence de l'inutile, avant de pouvoir parler avec elle de l'utile. Certes, la terre est grande et vaste ; et pourtant, pour que l'être humain tienne debout, il ne lui faut pas plus de place que ce qui est nécessaire pour pouvoir poser son pied. Mais si juste à côté du pied s'ouvrait une crevasse plongeant jusqu'au monde souterrain des enfers, la place qu'il occupe pour tenir debout lui serait-elle encore d'une quelconque utilité ? »

Le premier dit : « elle ne lui serait plus d'aucune utilité. »

L'autre répondit : « c'est là qu'apparaît clairement l'urgente nécessité dont il retourne dans l'inutile. » »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 69)

Comment penser l'inutile sans sombrer dans l'abîme ? L'homme ne s'expose-t-il pas à une contradiction insurmontable ?

Denis : Heidegger, dans « Sérénité », répond à cette question avec une grande sagesse.

Martine : c'est faussement que nous pensons l'utile, en est un signe la surconsommation...

Denis : c'est un dispositif d'embrigadement dans une fausse nécessité. Nos caves et nos greniers regorgent de choses que nous avons ardemment, mais aussi aveuglément, désirées mais dont la mise à disposition a révélé, de manière quasiment immédiate, l'inutilité. Nous les entassons ou nous les revendons à moindre prix sur des marchés spécifiques à des individus persuadés d'en avoir également nécessairement besoin et qui, à peine les ont-ils reçus, en comprennent la même inutilité. Ils les utilisent une fois, peut-être pour se convaincre de ne pas les avoir achetés pour rien, et ensuite ces objets reprendront le même chemin : l'attente inutile dans un débarras ou la revente à moindre prix sur les mêmes marchés.

Martine : penser l'inutile pour comprendre l'utile...

Denis : et surtout en conserver la maîtrise dans la Sérénité...

Martine : pour abriter l'Être intime, autrement dit le propre...

Denis : comme objection au nivellement, à la désappropriation, à la « déshumanisation » aurait dit Nietzsche et, in fine, à la perte de sens.

Martine : et nous de ce village, nous nous sommes perdus dans la foule planétaire : la culture mondialisée est un aspirateur de toutes les singularités.

Denis : nous sommes plus proches, du moins le croyons-nous, d'un inconnu du bout du monde que des ces voisins dont on ignore le nom et qu'on salue à peine quand on les croise.

Martine : parce que c'est inutile ! Ici ou ailleurs n'a aucune importance quand on a fait le vide autour de soi.

Denis : c'est un abîme que l'on comble avec des illusions : le virtuel brise toutes les solitudes.

Martine : en faisant de nous des avatars : effectivement on n'est jamais seul quand on n'existe pas. Nous sommes des citoyens du monde, des êtres de nulle part puisqu'il n'y a plus de

quelque part : les pays les plus lointains sont à distance d'un simple clic. A quoi bon mettre le nez dehors quand le monde entier se trouve à l'intérieur.

Denis : nous existons à peine ! Nous sommes des morts vivants et méprisons tous les dangers...

Martine : dont le plus grand est incontestablement de ne pas penser...

Denis : c'est pourquoi la pensée est une urgence ! Souviens-toi des « Hallucinés de l'arrière-monde » que fustigeait Zarathoustra : rien n'a changé, sauf les idoles. La technique a porté nos regards jusqu'aux limites de l'univers et cependant rien n'est aussi lointain que le plus proche. C'est le réel qui nous échappe et nous avec.

Martine : c'est la raison pour laquelle il y a urgence à penser, penser « l'essence de la technique » répète inlassablement Heidegger et plus largement penser la Modernité.

Denis : parce que c'est avec la Modernité que la technique, qui est bien plus en son essence qu'un machinisme, s'impose comme dispositif (Gestell), c'est-à-dire comme embrigadement. Mais il nous faut avant tout apprendre à penser et l'enseigner : c'est tout le sens de l'attente comme préparation méditante à la venue.

Martine : apprendre à penser l'inutile et s'engager dans la Sérénité qui, tenant tout chose à distance, nous remet au plus proche de notre être en propre comme ouverture à ce qui doit venir pourvu que nous y soyons préparés par cette pensée. Tu parles de nouveau commencement comme d'un retour à l'Origine : j'imagine que tu penses au Natal ?

Denis : parce que Hölderlin est omniprésent en filigrane de ce dialogue : je pense au retour tel que l'envisage Hölderlin dans son poème précisément intitulé « Retour ». Mais la question du Natal est conséquente au déploiement de la technique : dans « Sérénité » Heidegger la pose et y répond en ces termes.

« Ainsi l'homme de l'âge atomique serait livré sans conseil et sans défense au flot montant de la technique. Il le serait effectivement si, là où le jeu est décisif, il renonçait à jouer la pensée méditante contre la pensée simplement calculante. Mais la pensée méditante, une fois éveillée, doit être à l'œuvre sans trêve et s'animer à la moindre occasion : elle doit donc le faire aussi à présent, ici même et justement à l'occasion de notre fête commémorative. Car celle-ci nous amène à considérer ce que l'âge atomique menace particulièrement : l'enracinement des œuvres humaines dans une terre natale.

Aussi demandons-nous maintenant : si l'ancien enracinement vient à disparaître, n'est-il pas possible qu'en retour un nouveau terrain, un nouveau sol soit offert à l'homme, un sol où l'homme et ses œuvres puiseraient une sève nouvelle pour leur développement, au cœur même de l'âge atomique ?

Quel serait le sol, la terre, d'un nouvel enracinement ? Ce que nous cherchons en questionnant ainsi est peut-être tout près de nous : si près qu'il nous est trop facile de ne pas le voir. Car, pour nous autres hommes, le chemin vers ce qui nous est proche est toujours le plus long et par conséquent le plus ardu. Le chemin est une voie de méditation. La pensée méditante exige de nous que nous ne nous fixions pas sur un seul aspect des choses, que nous ne soyons pas prisonniers d'une représentation, que nous ne nous lancions pas sur une voie unique dans une seule direction. La pensée méditante exige de nous que nous acceptions de nous arrêter sur des choses qui à première vue paraissent inconciliables.

(...)

Toutefois notre attachement aux choses techniques est maintenant si fort que nous sommes, à notre insu, devenus leurs esclaves.

Mais nous pouvons nous y prendre autrement. Nous pouvons utiliser les choses techniques, nous en servir normalement, mais en même temps nous en libérer, de sorte qu'à tout moment nous conservions nos distances à leur égard. »

(Heidegger, « Sérénité », in « Questions III et IV »)

Heidegger conclut « Sérénité » de la manière suivante :

« Mais si nous disons ainsi à la fois « oui » et « non » aux objets techniques, notre rapport au monde technique ne devient-il pas ambigu et incertain ? Tout au contraire : notre rapport au monde technique devient merveilleusement simple et paisible. Nous admettons les objets techniques dans notre monde quotidien et en même temps nous les laissons dehors, c'est-à-dire que nous les laissons reposer sur eux-mêmes comme des choses qui n'ont rien d'absolu mais qui dépendent de plus haut qu'elles. Un vieux mot s'offre à nous pour désigner cette attitude du oui et du non-dit ensemble au monde technique : c'est le mot « Gelassenheit », « Sérénité », « égalité d'âme ». Parlons donc de l'âme égale en présence des choses. »

(Heidegger, ibidem)

Martine : le Natal est réfuté au sens de sol, de localisation au profit d'une inscription de la pensée dans la Sérénité...

Denis : il y a justement autre chose qu'évoque Heidegger et qui concerne la pensée elle-même dont nous indiquons l'urgence :

« Ainsi, dans les processus techniques règne un sens qui réclame pour lui l'activité et le repos de l'homme, un sens que l'homme n'a pas d'abord inventé ou construit. Nous ne savons pas à quoi tend cette domination de la technique atomique, qui s'alourdit jusqu'à devenir inquiétante. Le sens du monde technique se voile. Or, si nous considérons constamment et spécialement ce fait que, partout dans le monde technique, nous nous heurtons à un sens caché, nous nous trouvons par là même dans le domaine de ce qui se dérobe, mais qui se dérobe en même temps qu'il vient à nous. Se laisser ainsi entrevoir pour en même temps se dérober, n'est-ce pas le trait fondamental de ce que nous appelons le secret ? Donnons un nom à l'attitude qui est la nôtre lorsque nous nous tenons ouverts au sens caché du monde technique. Nommons-la : l'esprit ouvert au secret. L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables. Elles nous rendent possible de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous promettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde de la technique, mais à l'abri de sa menace, nous puissions nous tenir et subsister. L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret nous dévoilent la perspective d'un futur enracinement. Il pourrait même arriver que ce dernier fût un jour assez fort pour rappeler à nous, sous une forme nouvelle, l'ancien enracinement qui pour l'heure disparaît si vite. »

(Heidegger, ibidem)

Martine : dans « Approche de Hölderlin » Heidegger a commenté ce poème « Retour » : tu peux en dire quelques mots ?

Denis : il s'agit d'une conférence donnée par Heidegger à l'université de Fribourg en 1943 (publiée en 1944) à l'occasion du centième anniversaire de la mort d'Hölderlin. Il faut savoir que cet anniversaire a été fêté avec faste à travers toute l'Allemagne nazie ; c'est ainsi qu'au front tout soldat allemand avait dans sa mulette un recueil de textes choisis du poète. Certains hymnes, comme « Germanie », ont été faussement interprétés comme autant d'éloges de la grandeur du IIIème Reich. Dans la conférence le terme « Allemagne » revient à plusieurs reprises, Heidegger se justifiant de son emploi dans une version tardive du poème bien que ce terme soit absent du poème original. Cela ne signifie pas bien sûr que Heidegger abonde dans le sens de l'interprétation officielle : disons que, contrairement à d'autres textes comme « La dévastation et l'attente », Heidegger se maintient dans une retenue relative. Se sachant étroitement surveillé, Heidegger devait faire preuve d'une certaine pondération et de prudence : il demeure que quand Heidegger évoque l'être de l'Allemagne dans le cadre d'un retour à l'Origine, son propos, volontairement métaphysique, est en parfait accord avec tout ce qui est affirmé dans « La dévastation et l'attente » relativement au national notamment, ce que le traducteur n'a d'ailleurs pas manqué de mettre en avant.

Martine : se pose malgré tout la question de la non-réédition de « La dévastation et l'attente »...

Denis : la traduction française a paru chez Gallimard en 2006, soit un après la publication chez Albin Michel du pamphlet d'E. Faye : « Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie ». En 2007 Gallimard a refusé de publier « Heidegger à plus forte raison » rédigé par F. Fédier et quelques amis et finalement publié chez Fayard. Je pense que Gallimard n'a pas souhaité alimenter cette polémique autour de « l'affaire Heidegger » et, celle-ci passée, c'est Gallimard qui a publié en 2018 la traduction française (Pascal David) de « Martin Heidegger, la vérité sur ses cahiers noirs » de Von Hermann et Alfieri, une réponse particulièrement minutieuse au procès d'antisémitisme instruit par Peter Trawny (« Heidegger et l'antisémitisme, trad. Française 2014) à l'occasion de la publication allemande des premiers Cahiers dont il était chargé.

Martine : c'est désolant...

Denis : une désolation en effet ! Les diffamations persistantes (S. Kellerer, S. Domeracki, G. Payen, Fr. Rastier, et d'autres encore) ne sont qu'une manifestation de plus de la dévastation héritée de la Modernité : l'urgence de la pensée s'en trouve plus justifiée encore.

Martine : je ne peux que m'interroger sur les mobiles de tels propos diffamatoires dont je t'accorde volontiers qu'ils sont radicalement étrangers à la pensée la plus élémentaire : ils n'ont même pas la force de l'opinion.

Denis : je ne peux rien t'assurer quant aux mobiles, même si j'ai quelque idée à ce sujet, mais en revanche Pascal David, traducteur du livre de Von Hermann et Alfieri, en décrit parfaitement la manière.

« Mot qui permet de mettre, avec une bonne conscience, le ton de la force au service de l'incertitude. »

(Paul Valéry, « Convictions »)

« Non pas que la vérité qu'il s'agit ici de dégager prétende être une certitude, selon l'équivalence toute cartésienne que semble présupposer cette « mauvaise pensée » de Valéry. Mais « le ton de la force » pourrait encore s'appeler tentative d'intimidation intellectuelle, voire dictature du

« on » sous la forme de l'opinion publique. Et l'« incertitude » désigner le brouillard dans lequel titube quiconque entend trancher sur Heidegger en parfaite méconnaissance de sa pensée. À vrai dire, le « ton de la force » ne fait en l'occurrence que prolonger insidieusement ce qu'apparemment il dénonce vertueusement, car lorsque la recherche « cesse de remettre "en question" les résultats auxquels elle est parvenue », elle « finit par devenir, à son insu, l'autre face de la pensée totalitaire et instrumentale ». À force de « résultats irréfutables » auxquels prétendent avoir abouti des lectures hâtives et purement idéologiques – des « lectures » dans le meilleur des cas –, le débat n'a pas été ouvert mais bel et bien verrouillé. Ce débat, il ne s'agit donc pas pour nos auteurs de le rouvrir mais tout simplement de l'ouvrir en revenant à Heidegger : retour aux sources ! Car « revenir aux écrits de Heidegger, c'est là l'unique clef de lecture herméneutique à même de réfuter toute "interprétation naïve" – où le terme « naïf » vise à indiquer le résultat obtenu par une collation superficielle de quelques notes de Heidegger, ce qui conduit inévitablement à des résultats privés d'un fondement solide 5 ». Friedrich-Wilhelm von Herrmann décrit ici très exactement la « naïve » réception des Cahiers noirs par l'opinion publique formatée par la presse, notamment en France, instrumentalisée et manipulée qu'elle a été sur la base de « la collation superficielle de quelques notes de Heidegger », à savoir, au mépris de la plus élémentaire scientificité, de ce que l'on appelle encore un simple montage de citations, extraites de leur contexte et dès lors débitables en coupures de presse. S'il veut retirer quelque profit de sa lecture, le lecteur de ce livre doit donc s'astreindre à laisser de côté, à mettre entre parenthèses toutes ses convictions, ses idées préconçues, ses préjugés peut-être, tant qu'il ne s'est pas directement confronté aux textes, et par là se défaire, eu égard aux sujets abordés, de toutes les opinions qu'il avait « reçues jusques alors » en sa créance. »

(Von Hermann et Alfieri, « Heidegger. La vérité sur ses cahiers noirs », postface de Pascal David, traducteur)

Martine : j'admets volontiers que les accusations d'antisémitisme ne sont pas fondées mais ne peut-on pas cependant penser qu'il y a chez Heidegger une mise à l'épreuve du judéo-christianisme ?

Denis : cette mise à l'épreuve a d'abord été l'œuvre de Nietzsche : il suffit de relire la première partie de sa « Généalogie de la morale » et « L'Antéchrist » pour s'en persuader. Que Heidegger ait repris pour son propre compte cette réflexion, c'est plus que probable. En outre Heidegger n'a jamais caché son grand intérêt pour la pensée de Spinoza dont ses critiques envers le judaïsme lui ont coûté son bannissement de la communauté juive. Doit-on pour autant affirmer que Spinoza était antisémite ? L'antisémitisme est devenu au fil du temps l'accusation la plus grave qui puisse être portée contre quelqu'un : la Shoa est un événement historique d'une gravité extrême et sans précédent mais on doit, comme en toutes choses, se garder d'en faire un mythe et, à fortiori, un mythe fondateur.

Martine : que peut-on reprocher à Heidegger en fin de compte ?

Denis : d'avoir pris acte de l'achèvement de la philosophie et d'avoir envisagé pour la pensée un nouveau commencement ; je devrais même dire un commencement tout court dans la mesure où jusqu'à présent l'homme, même s'il croit l'avoir fait, n'a que bien peu pensé. La vérité est affaire de liberté, dit Heidegger dans « L'essence de la vérité » : comment ne pas songer à Nietzsche qui a toujours considéré, en tout cas à partir de « Humain trop humain », que la pensée est l'affaire des esprits libres.

Martine : cette liberté est elle-même une urgence...

Denis : il faut être libre envers soi-même, dit Nietzsche dans la préface de « L'Antéchrist » ; ajoutons-y ces mots de Heidegger tirés de « L'expérience de la pensée » :

« Le danger qui a le plus de malignité et de mordant est la pensée elle-même. Il faut qu'elle pense contre elle-même, ce qu'elle ne peut que rarement ».

(Heidegger, « L'expérience de la pensée », in « Questions III et IV », page 29)

Martine : l'urgence de la pensée, c'est aussi celle de son objet...

Denis : précisément ! Il faut penser dans l'urgence l'essence de la technique, nous dit Heidegger ; le penseur chinois précise qu'il faut, dans l'urgence, penser l'inutile. A la lumière des passages de « Sérénité » que nous avons rappelés, cela revient à penser la même chose.

Martine : et cette pensée est indissociable de l'attente de la venue...

Denis : il y a dans « La dévastation et l'attente » un passage particulièrement évocateur au sujet de l'anéantissement :

« Le plus âgé : tu sais, c'est comme si je ressentais moi aussi maintenant, pour la première fois, l'effet salutaire de ce qui sauve. Ce que tu disais à l'instant laisse juste entendre que, bien sûr, le là à venir d'un peuple historial et l'endurance de ce là ne sont pas fondés du fait que les êtres humains de tempérament qui en font partie arrivent simplement à survivre à l'anéantissement, continuent de vivre, et peut-être refont leur vie, comme on dit, en rebâtissant tout de nouveau, afin de faire valoir une fois encore, sous une forme modifiée, ce qui a été en vigueur jusqu'ici. L'endurance pure et simple de ce que nous adresse l'histoire ne peut être fondée pour de bon que dans le temps de l'attente, dans l'attente du venir. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 65)

Martine : l'histoire de l'Etre est une ritournelle...

Denis : ce qui est une ritournelle, c'est plutôt l'histoire des « visions du monde » qui se succèdent dans l'erreur jusqu'à l'anéantissement de la métaphysique, autrement dit de la philosophie si on s'accorde avec Heidegger. Le nouveau commencement, c'est celui de l'histoire elle-même ; il s'agit bien plus que de tourner une page : ce dont il est question, c'est de l'avènement de la pensée.

Martine : pensée comme attente de la venue ! Mais pourquoi dans la détente comme le suggère l'homme plus jeune ?

« Le plus jeune : c'est pourquoi la moindre des choses à faire est de pouvoir nous rassembler à même la moindre chose : en nous laissant être dans la détente, nous laisser engager dans l'attente. »

(Heidegger, « La dévastation et l'attente », page 65)

Denis : cette détente n'est pas une insouciance ! Se dé-tendre, c'est s'ouvrir au vaste dont nous prive justement la dé-vastation, aller à sa rencontre. Le vaste, ce n'est pas l'étendue de la forêt au sens d'une capacité mais sa profondeur à laquelle nous co-appartenons.

Martine : tu parles, j'imagine, de la « libre étendue » dont il est beaucoup question dans le premier des trois « Entretiens sur le chemin de campagne », du moins en son dernier tiers...

Denis : effectivement ! Mais je doute que nous devions nous étendre sur cette libre étendue pour le moment : c'est un entretien difficile à saisir car il porte sur une question elle-même difficile à cerner.

Martine : alors ce sera pour plus tard ! Mais revenons un instant, si tu veux bien, sur l'auto-anéantissement de la métaphysique, autrement dit son achèvement et sa résolution dans la technique. Ernest Renan, dans son « Examen de conscience philosophique » de 1889 n'exclut pas la possibilité d'une cohabitation ; et il en va de même pour Bacon dans « La nouvelle Atlantide » de 1624. La technique, comme vision du monde propre à la Modernité et ultime développement de l'histoire des conceptions de l'Être, procède d'une résolution, d'un anéantissement de la métaphysique elle-même ; en d'autres termes l'essence de la technique serait, elle aussi, d'ordre métaphysique : c'est une affirmation très audacieuse !

Denis : il faut remonter à Nietzsche, dont Heidegger était un fervent lecteur et commentateur, pour le bien comprendre.

« De quelle manière, nous aussi, nous sommes encore pieux. — On dit, à bon droit, que, dans le domaine de la science, les convictions n'ont pas droit de cité : ce n'est que lorsqu'elles se décident à s'abaisser à la modestie d'une hypothèse, d'un point de vue expérimental provisoire, d'un artifice de régulation, que l'on peut leur accorder l'entrée et même une certaine valeur dans le domaine de la connaissance, — à une condition encore, c'est qu'on les mette sous la surveillance de la police, de la police de la méfiance bien entendue. — Mais cela n'équivaut-il pas à dire : ce n'est que lorsque la conviction cesse d'être une conviction que l'on peut lui concéder l'entrée dans la science ? La discipline de l'esprit scientifique ne commencerait-elle pas alors seulement que l'on ne se permet plus de convictions ?... Il en est probablement ainsi. Or, il s'agit encore de savoir si, pour que cette discipline puisse commencer, une conviction n'est pas indispensable, une conviction si impérieuse et si absolue qu'elle force toutes les autres convictions à se sacrifier pour elle. On voit que la science, elle aussi, repose sur une foi, et qu'il ne saurait exister de science « inconditionnée ». La question de savoir si la vérité est nécessaire doit, non seulement avoir reçu d'avance une réponse affirmative, mais l'affirmation doit en être faite de façon à ce que le principe, la foi, la conviction y soient exprimés, « rien n'est plus nécessaire que la vérité, et, par rapport à elle, tout le reste n'a qu'une valeur de deuxième ordre ». — Cette absolue volonté de vérité : qu'est-elle ? Est-ce la volonté de ne pas se laisser tromper ? Est-ce la volonté de ne point tromper soi-même ? Car la volonté de vérité pourrait aussi s'interpréter de cette dernière façon : en admettant que la généralisation « je ne veux pas tromper » comprenne aussi le cas particulier « je ne veux pas me tromper ». Mais pourquoi ne pas tromper ? Mais pourquoi ne pas se laisser tromper ? — Il faut remarquer que les raisons de la première éventualité se trouvent sur un tout autre domaine que les raisons de la seconde. On ne veut pas se laisser tromper parce que l'on considère qu'il est nuisible, dangereux, néfaste d'être trompé, — à ce point de vue la science serait le résultat d'une longue ruse, d'une précaution, d'une utilité, à quoi l'on pourrait justement objecter : comment ? le fait de ne pas vouloir se laisser tromper diminuerait vraiment les risques de rencontrer des choses nuisibles, dangereuses, néfastes ? Que savez-vous de prime abord du caractère de l'existence pour pouvoir décider si le plus grand avantage est du côté de la méfiance absolue ou du côté de la confiance absolue ? Mais pour le cas où les deux choses seraient nécessaires, beaucoup de confiance et beaucoup de méfiance : d'où la science prendrait-elle alors sa foi absolue, cette conviction qui lui sert de base, que la vérité est plus importante que toute autre chose, et aussi plus importante que toute autre conviction ? Cette conviction, précisément, n'aurait pas pu se former, si la vérité et la non-vérité affirmaient toutes deux, sans cesse, leur utilité, cette utilité qui est un fait. Donc,

la foi en la science, cette foi qui est incontestable, ne peut pas avoir tiré son origine d'un pareil calcul d'utilité, au contraire elle s'est formée malgré la démonstration constante de l'inutilité et du danger qui résident dans la « volonté de vérité », dans « la vérité à tout prix ». « À tout prix », hélas ! Nous savons trop bien ce que cela veut dire lorsque nous avons offert et sacrifié sur cet autel une croyance après l'autre ! — Par conséquent « volonté de vérité » ne signifie point « je ne veux pas me laisser tromper », mais — et il n'y a pas de choix — « je ne veux pas tromper, ni moi-même, ni les autres » : — et nous voici sur le terrain de la morale. Car on fera bien de s'interroger à fond : « Pourquoi ne veux-tu pas tromper ? » surtout lorsqu'il pourrait y avoir apparence — et il y a apparence ! — pour que la vie soit disposée en vue de l'apparence, je veux dire en vue de l'erreur, de la duperie, de la dissimulation, de l'éblouissement, de l'aveuglement, et pour que, d'autre part, la grande manifestation de la vie se soit effectivement toujours montrée du côté de la plus absolue πολιτροποι. Un pareil dessein pourrait peut-être ressembler, pour m'exprimer en douceur, à quelque donquichotterie, à une petite déraison enthousiaste, mais il pourrait être quelque chose de pire encore, je veux dire un principe destructeur qui met la vie en danger... « Volonté de vie » — cela pourrait cacher une volonté de mort. — En sorte que la question : pourquoi la science ? Se réduit au problème moral : pourquoi de toute façon la morale ? Si la vie, la nature, l'histoire sont « immorales » ? Il n'y a aucun doute, le véridique, au sens le plus hardi et le plus extrême, tel que le prévoit la foi en la science, affirme ainsi un autre monde que celui de la vie, de la nature et de l'histoire ; et, en tant qu'il affirme cet autre monde, comment ? ne lui faut-il pas, par cela même, nier son antipode, ce monde, notre monde ?... mais on aura déjà compris où je veux en venir, à savoir que c'est toujours encore sur une croyance métaphysique que repose notre foi en la science, — que nous aussi, nous qui cherchons aujourd'hui la connaissance, nous les impies et les antimétaphysiques, nous empruntons encore notre feu à l'incendie qu'une foi vieille de mille années a allumé, cette foi chrétienne qui fut aussi la foi de Platon et qui admettait que Dieu est la vérité et que la vérité est divine... Mais que serait-ce si cela précisément devenait de plus en plus invraisemblable, si rien ne s'affirme plus comme divin si ce n'est l'erreur, l'aveuglement, le mensonge, — si Dieu lui-même s'affirmait comme notre plus long mensonge ? »

(Nietzsche, « Le gai savoir, livre V, aphorisme 344)

Martine : les sciences relèvent, comme les religions, du domaine de la croyance dès lors qu'elles se fondent sur un présupposé, un postulat métaphysique relatif à la vérité. Autant dire que, avec la Modernité, la science se révèle être le dernier avatar de la métaphysique occidentale et qu'en elle s'achève en se résolvant l'histoire de la métaphysique, autrement dit l'histoire de notre surdité aux appels de l'Etre.

Denis : il y a au livre IV du « Zarathoustra » un texte intitulé « De la science » particulièrement évocateur : il concerne la réplique de l'homme consciencieux au « Chant de la mélancolie » de l'enchanteur.

« Ainsi chantait l'enchanteur ; et tous ceux qui étaient rassemblés furent pris comme des oiseaux, au filet de sa volupté rusée et mélancolique. Seul le consciencieux de l'esprit ne s'était pas laissé prendre : il enleva vite la harpe de la main de l'enchanteur et s'écria : « De l'air ! Faites entrer de bon air ! Faites entrer Zarathoustra ! Tu rends l'air de cette caverne lourd et empoisonné, vieil enchanteur malin !

Homme faux et raffiné, ta séduction conduit à des désirs et à des déserts inconnus. Et malheur à nous si des gens comme toi parlent de la vérité et lui donnent de l'importance !

Malheur à tous les esprits libres qui ne sont pas en garde contre pareils enchanteurs ! C'en sera fait de leur liberté : tu enseignes le retour dans les prisons et tu y ramènes, —

— vieux démon mélancolique, ta plainte contient un appel, tu ressembles à ceux dont l'éloge de la chasteté invite secrètement à des voluptés ! »

Ainsi parlait le consciencieux ; mais le vieil enchanteur regardait autour de lui, jouissant de sa victoire, ce qui lui faisait rentrer le dépit que lui causait le consciencieux. « Tais-toi, dit-il d'une voix modeste, de bonnes chansons veulent avoir de bons échos ; après de bonnes chansons, il faut se taire longtemps.

C'est ainsi qu'ils font tous, ces hommes supérieurs. Mais toi tu n'as probablement pas compris grand'chose à mon poème ? En toi il n'y a rien moins qu'un esprit enchanteur. »

« Tu me loues, répartit le consciencieux, en me séparant de toi ; cela est très bien ! Mais vous autres, que vois-je ! Vous êtes encore assis là avec des regards de désir — :

Ô âmes libres, où donc s'en est allée votre liberté ? Il me semble presque que vous ressemblez à ceux qui ont longtemps regardé danser des filles perverses et nues : vos âmes mêmes se mettent à danser !

Il doit y avoir en vous, ô hommes supérieurs, beaucoup plus de ce que l'enchanteur appelle son mauvais esprit d'enchantement et de duperie : — il faut bien que nous soyons différents.

Et, en vérité, nous avons assez parlé et pensé ensemble, avant que Zarathoustra revînt à sa caverne, pour que je sache que nous sommes différents.

Nous cherchons des choses différentes, là-haut aussi, vous et moi. Car moi je cherche plus de certitude, c'est pourquoi je suis venu auprès de Zarathoustra. Car c'est lui qui est le rempart le plus solide et la volonté la plus dure —

— aujourd'hui que tout chancelle, que la terre tremble. Mais vous autres, quand je vois les yeux que vous faites, je croirais presque que vous cherchez plus d'incertitude,

— plus de frissons, plus de dangers, plus de tremblements de terre. Il me semble presque que vous ayez envie, pardonnez-moi ma présomption, ô hommes supérieurs —

— envie de la vie la plus inquiétante et la plus dangereuse, qui m'inspire le plus de crainte à moi, la vie des bêtes sauvages, envie de forêts, de cavernes, de montagnes abruptes et de labyrinthes.

Et ce ne sont pas ceux qui vous conduisent hors du danger qui vous plaisent le plus, ce sont ceux qui vous éconduisent, qui vous éloignent de tous les chemins, les séducteurs. Mais si de telles envies sont véritables en vous, elles me paraissent quand même impossibles.

Car la crainte — c'est le sentiment inné et primordial de l'homme ; par la crainte s'explique toute chose, le péché originel et la vertu originelle. Ma vertu, elle aussi, est née de la crainte, elle s'appelle : science.

Car la crainte des animaux sauvages — c'est cette crainte que l'homme connut le plus longtemps, y compris celle de l'animal que l'homme cache et craint en lui-même : — Zarathoustra l'appelle « la bête intérieure ».

Cette longue et vieille crainte, enfin affinée et spiritualisée, — aujourd'hui il me semble qu'elle s'appelle Science. » »

(Nietzsche, « De la science », in « Ainsi parlait Zarathoustra », livre IV)

Martine : aux propos de l'enchanteur qui invitent à braver tous les dangers le consciencieux répond que l'homme est craintif par nature, héritage de son animalité, et qu'à ses craintes la science est adéquate dès lors qu'elle procède d'une mise en sécurité.

Denis : c'est alors qu'intervient Zarathoustra : il faut savoir penser dangereusement ! Si Zarathoustra se moque du consciencieux, il se moque tout autant de l'enchanteur : il ne faut pas rechercher le danger pour lui-même. Vouloir le danger comme tel, c'est ce mauvais esprit qui alors s'échappe des hommes supérieurs. Cette mise en sécurité que le consciencieux croit trouver dans la science, d'autres espèrent la trouver dans la religion ; or ce n'est pas la croyance qui est préjudiciable, c'est ce que l'on croit et la tenue qui en découle.

Martine : c'est le sens de la « décloison » chez Nancy : par-delà les clôtures, on peut au loin apercevoir dieu qui nous fait signe.

Denis : et nous appelle : c'est à juste titre que l'on parle de vocation. Et, nous dit Heidegger, il en va de même de l'Être : l'histoire de l'Être est celle de ses adressements que la métaphysique maintient dans le retrait. Le retrait de l'Être ne procède pas d'une réserve à se livrer mais de son recouvrement dans et par la métaphysique à travers l'histoire. C'est ce dont il est déjà question au premier livre de la « Généalogie » de la morale » de Nietzsche, au paragraphe 4 : l'éviction par le judéo-christianisme d'un appel au libre déploiement de l'homme en vue du Surhumain.

Martine : il faut que dieu soit tout-puissant pour nous relever de toutes nos craintes...

Denis : une puissance qui n'est que celle de la magie, de l'illusion qui consiste à croire que la puissance divine est à la mesure de notre propre misère : comme les machines dans « Matrix », dieu se nourrit de la substance humaine. Job sur son fumier implore celui-là même qui l'a dépouillé.

Martine : ainsi se justifie, selon Nietzsche, la haine des faibles envers les forts mais avec la « révolte des esclaves », ce sont les idéaux de noblesse et de grandeur humaine qui s'auto-anéantissent.

Denis : c'est en ce sens qu'il faut comprendre ce passage des « Cahiers noirs » sur l'auto-anéantissement de l'Occident judéo-chrétien mais Heidegger n'a rien inventé : Nietzsche l'avait déjà évoqué dans le passage de son « Gai savoir » relatif à l'insensé et à la mort de dieu. Cette mort de dieu, qui est avant tout celle des contre-valeurs judéo-chrétiennes qui ont dominé l'Occident durant près de deux millénaires, trouve son origine dans le judéo-christianisme lui-même et c'est pourquoi le terme d'auto-anéantissement est adéquat.

Martine : certains interprètent ce passage de Heidegger sur l'auto-anéantissement comme une justification a posteriori de la « solution finale » : je veux faire écho notamment aux deux livres de Domeracki.

Denis : dans le volume de la collection EDMA (Encyclopédie du monde actuel » dirigée par Ch-H. Favrod) intitulé « La psychanalyse », on peut lire ceci :

« La paranoïa est à la fois un caractère et un délire. Sans le caractère morbide préexistant, le délire ne se construit pas et l'on a pu dire que la paranoïa constituait une véritable pathologie de la personnalité, réalisée par la duplication exacte du délire sur le caractère. L'attitude permanente de suspicion, l'autoritarisme, l'intolérance sont les premiers traits dominants du caractère paranoïaque. Mais l'aspect le plus significatif est la fausseté du jugement. Les idées du paranoïaque semblent toujours orientées sur une croyance initiale inexacte, et le réel sera remodelé pour entrer exactement dans le cadre de pensée du sujet. »

(Edma, « La psychanalyse », 1975, page 162)

J'ajouterai que J-Fr. Mattéi a publié en 2006 un article intitulé « E. Faye, l'introduction du fantasme dans la philosophie », en réponse à l'ouvrage de Faye intitulé « Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie » (2005).

Martine : d'accord avec l'idée de fantasme avancée par Mattéi mais parler de paranoïa au sujet de Domeracki, n'est-ce pas excessif ?

Denis : je ne le pense pas du tout ! Et je considère que l'on peut en dire autant de Faye lui-même et de S. Kellerer notamment.

Martine : explique-toi...

Denis : si tu reprends les termes de la citation extraite du volume d'EDMA sur la psychanalyse, je dirai que Domeracki coche toute les cases. Mon opinion est confirmée par ces deux évaluations du premier opus de l'auteur sur Amazon.fr :

« Livre difficile à évaluer, tant il suscite de l'embarras. L'incompétence philosophique de son auteur est évidente, ainsi que son incompréhension complète de son sujet, mais c'est son ressentiment et sa rancœur, manifestes à chaque page, qui sont le plus gênant : il a manifestement des comptes personnels à régler, et le cas Heidegger n'est que l'abcès de fixation de ses obsessions. »

« La pensée est ailleurs. La philosophie mérite mieux que ce laborieux travail de faussaire obsessionnel. Faye en aura fait son fonds de commerce toute sa vie, il a trouvé un poulain en mal de reconnaissance pour prolonger son travail de falsification facile. Sans intérêt. »

Il y a pour le second opus une seule évaluation à cinq étoiles mais non commentée, origine par conséquent inconnue. Dans un « Dialogue avec Stéphane Domeracki » publié sur blog d'A. Gilbert (Times of Israël ») le 10 juillet 2018, on peut entendre de la bouche de Domeracki le propos suivant :

« Il est question à longueurs de pages de Geheimnis (secret) de Stille (silence) et de Rätsel (mystère, énigme), ce qui fera à coup sûr frétiller les initiés -ceux qui sont désignés comme « pouvant mourir »- de cette secte chaque jour plus obscure qu'est l'heideggerolâtrie. »

J'ignorais très sincèrement que, en raison de mon intérêt pour Heidegger, j'étais un idolâtre et que je faisais partie d'une secte. Permetts que j'ajoute ce titre sidérant d'un article de Kellerer : « Les cahiers noirs, un cryptage meurtrier ». Etant donc membre de ladite secte, je serais donc nazi, antisémite, conspirateur et meurtrier.

Martine : si on t'arrête, je t'apporterai des oranges...

Denis : c'est gentil mais je pense que tu n'en auras pas l'occasion....

Martine : pourquoi ces « auteurs » prétendent-ils que les écrits de Heidegger sont cryptés ?

Denis : parce qu'ils ne les comprennent pas et plutôt que d'admettre leur ignorance ils préfèrent accuser Heidegger de réserver, en les cryptant, ses écrits aux membres de sa secte. Il y a deux choses essentielles que ces détracteurs préfèrent ignorer : d'une part il n'y a pas de philosophie de Heidegger, comme il l'a du reste dit lui-même lors de l'interview à L'Express de 1969, et d'autre part la lecture de certains textes de Heidegger demandent une disposition, un état d'esprit mais certainement pas de détenir une quelconque clé de décryptage. Ce qui fait généralement la difficulté des textes de Heidegger, c'est leur simplicité : rien n'est plus redoutable que le simple. Lisons ce que dit dans son avant-propos à « Méditation » de Heidegger, son traducteur Alain Boutot :

« Heidegger n'expose pas dans ces pages, pas plus d'ailleurs que dans aucun autre de ses écrits, ce qu'on pourrait appeler sa position philosophique, sa propre « thèse », et notamment sa thèse sur « l'être », et pas davantage ce qui serait sa vision du monde, son point de vue sur divers sujets tels que la modernité, l'Occident, la place ou encore le rôle et le destin de la philosophie à l'âge de la science. Les notes rassemblées ici n'ont rien d'une chronique ou d'un journal de bord, elles ne relèvent pas de ce qu'on appelle quelquefois une « analyse de la situation », mais doivent bien plutôt être regardées comme des « tentatives », des « essais », inlassablement remis sur le chantier, pour parvenir à penser ce qui demande depuis toujours à être pensé mais ne cesse de se dérober. Elles ont quelque chose à voir de ce point de vue avec ces fameux Holzwege, ces « Chemins qui ne mènent nulle part », où le penseur, à l'écoute d'une parole à lui adressée, se met à y répondre ou à y correspondre sans être en mesure d'en venir à bout, faute notamment de disposer des « outils » adéquats. Conduisant cette parole à la parole, le penseur s'engage sur des voies inexplorées, des « sentiers » sur lesquels il progresse ou chemine pas à pas, comme à tâtons, et qu'il est souvent amené à délaisser avant d'y revenir en prenant chaque fois un autre point de départ, et cela afin d'aller, si possible, plus avant, c'est-à-dire afin de s'accorder davantage encore et plus fidèlement à ce qui s'annonce. C'est sans doute la raison pour laquelle le propos du penseur peut parfois sembler difficile à suivre, mais cette apparente complication n'est pas vaine affectation, sophistication gratuite ou ésotérisme de façade, elle est voulue par cela même qu'il s'agit précisément d'essayer de dire. L'allure qu'on pourra trouver « décousue » de ce traité, sa forme si peu conventionnelle, si éloignée de ce qu'on entend ordinairement sous ce terme, si différente à l'évidence de la construction somme toute très classique du traité d'ontologie fondamentale de 1927, a en effet une origine très profonde. La forme de cet écrit, si déconcertante à certains égards, résulte d'abord et avant tout de la chose même qu'il s'agit de penser, une chose qui se donne et, tout en se donnant, ne cesse en même temps de se reprendre, et qui parle paradoxalement en faisant silence. Cette réserve est ce qui détermine le style même de la pensée ici à l'œuvre, et le nouveau style de cette pensée : « un style qui consiste à être tout en retenue dans la vérité de l'Être ; à dire tout en gardant le silence — à faire mûrir pour l'essentialité du simple ». La parole heideggérienne, difficile à force de simplicité, est tout sauf une parole bavarde, c'est une parole silencieuse, l'essentiel de ce qu'elle

dit ou cherche à dire se loge paradoxalement dans ce qu'elle ne dit pas, mais qui affleure pourtant constamment dans son dire, et qu'elle dit donc en le taisant. Entendre cette parole comme il convient, c'est entendre ce qui, dans son dire, est au fond resté tu. C'est en ce sens que Heidegger peut affirmer, dans les Beiträge, que la logique de l'Être, une logique que Méditation entreprend précisément d'explorer à sa manière, est foncièrement une « sigétique », une logique du silence. »

(M. Heidegger, « Méditation », « Présentation de la traduction française » par A. Boutot)

Souviens-toi aussi de ces phrases qui clôturent « Le chemin de campagne » :

« Tout dit le renoncement qui conduit vers le Même. Le renoncement ne prend pas, mais il donne. Il donne la force inépuisable du Simple. Par l'appel, en une lointaine origine, une terre natale nous est rendue. »

(M. Heidegger, « Le chemin de campagne », in « Questions III et IV »)

Ce texte de 1949 est, sur la question du Natal, à rapprocher du passage de « Sérénité » (1955) que nous avons déjà cité. Ce Natal n'est évidemment pas à comprendre au sens d'un sol, pas même celui de sa ville natale Messkirch : pour le bien comprendre, outre le passage de « Sérénité », on peut s'en remettre aux poèmes d'Hölderlin qui ont inspiré Heidegger, « Retour » notamment où encore au concept de « libre étendue » développé dans le premier des trois « Entretiens sur le chemin de campagne », particulièrement le dernier tiers dont la traduction figure dans « Questions III et IV » sous le titre « Pour servir de commentaire à Sérénité ».

Martine : des textes que les détracteurs n'ont probablement jamais lus...

Denis : du moins jamais compris ! Mais je le répète : la lecture de Heidegger, en de très nombreux textes, demande une disposition, une ouverture d'esprit. Quant au « secret » dont fait état Kellerer, qu'elle relise précisément « Sérénité » pour comprendre, si cela lui est possible, ce que Heidegger entend signifier en recourant à ce terme.

Martine : tu as eu, si je me souviens bien maille à partir avec Domeracki : tu peux en rappeler le contexte...

Denis : Domeracki avait publié sur le réseau « Academia » un article avec appel à discussion, discussion que j'ai rejointe suite à l'invitation du réseau le 19 mai 2023 : je fus d'ailleurs le seul à répondre. Quoi qu'il en soit, la discussion fut la suivante :

« Moi : Il y a, semble-t-il, erreur sur la personne : les quelques lignes que Heidegger consacre au tragique dans les Beiträge montrent le peu d'intérêt qu'il porte à cette question. Chercher à établir un rapport entre démocratie et tragique, c'est ne pas avoir compris le sens et la portée de ce concept : retour à Nietzsche. Et pour finir marre de tous ceux qui ont fait de Farias leur évangile et voient en Heidegger le complément philosophique de « Mein Kampf » : celui qui n'a rien d'autre à dire devrait se taire. Pour ceux qui malgré tout sont en quête de philosophies dont le fascisme et l'antisémitisme sont à peine dissimulés, les auteurs ne manquent pas et je conseillerais de commencer par Deleuze. Une dernière chose : à ceux qui pensent que Heidegger est crypté de nous fournir la clé de (dé)cryptage ou alors qu'ils s'intéressent à autre chose : ce ne sont pas les énigmes qui manquent.

Domeracki : votre message est à la fois assertorique et confus, et même faux. Le tragique apparaît bien pour qui sait lire ; entre autre, à travers l'Enteignis dans les Beitrage. La question du rapport de Heidegger au nazisme, qui se voit fournir de nouvelles clés herméneutiques) la publication de chaque nouveau volume tardivement publié, des années trente et quarante, est absolument central, ses spéculations « ontologico-historiales » « tant indissolublement liées à celles de la « technique », du nihilisme et de la métapolitique. Deleuze fait partie du problème qui définit la philosophie comme production de concepts. Heidegger en produit à la chaîne, et ils sont tous problématiques. L'enjeu lié au cryptage est bien documenté par les travaux de Sidonie Kellerer qui sont philosophiquement rigoureux. Bref, si le sujet ne vous intéresse pas : circulez ! Pourquoi conseiller aux autres de ne pas se consacrer à ce que vous, visiblement, n'avez envie que de survoler ?

Moi : Monsieur, cela fait plus de 40 ans que je « survole » Heidegger auquel m'a initié Jacques Taminiaux. Je circule volontiers car les propagandistes comme Farias ou Trawny, ce n'est pas ma tasse de thé.

Domeracki : Eh bien circulez. Je trouve Taminiaux aussi avarié (péremption oblige) que vos comparaisons douteuses de démarches qui n'ont strictement rien à voir. »

Martine : je trouve le propos à l'égard de Taminiaux, que j'ai moi-même très bien connu, particulièrement insultant : je doute que Domeracki puisse un jour se hisser à sa cheville. Le « circulez ! » trahit très bien le caractère autoritaire de l'auteur ; quant à la comparaison, je ne vois pas en quoi elle est douteuse et surtout avariée.

Denis : pour illustrer l'antisémitisme de Deleuze tout en m'abritant d'une accusation de parti pris, permets-moi de citer, dans son entièreté, cet article très fouillé de Roger-Pol Droit.

« Je ne traiterai pas de tous les aspects de la « figure juive » dans l'œuvre de Gilles Deleuze. Les quelques remarques qui suivent concernent uniquement certains textes du philosophe liés à son engagement pro-palestinien. Je souhaite seulement rappeler quelques citations et références, parce que les aspects qu'elles éclairent sont – comment dire ? – préoccupants. Je préciserai pourquoi, en laissant pour d'autres occasions, ou à d'autres commentateurs, l'analyse détaillée des arrière-plans ou l'exploration des problématiques.

Les textes pro-palestiniens de Gilles Deleuze sont peu nombreux. Ils ont été peu commentés, à l'exception notable d'un article d'Éric Marty, Foucault, Deleuze, les Juifs et Israël, paru dans le premier numéro de la revue Le Meilleur des mondes. Comme on va le voir, on trouve, dans ces textes de Gilles Deleuze, parus entre 1982 et 1988, des éléments fondateurs de l'antisionisme le plus virulent et le plus destructeur.

Ces énoncés qui, rapportés à la figure juive, relèvent indiscutablement soit de la bêtise, soit de la mauvaise foi, soit de la haine, soit de la désinformation font problème chez un philosophe qui désire, comme Nietzsche, « nuire à la bêtise » et qui préfère, comme Spinoza, l'amour et la joie à la tristesse et à la haine.

Avant d'examiner les textes pro-palestiniens et antisionistes de Deleuze, je rappellerai brièvement deux autres aspects de la « figure juive » chez Deleuze : le « juif riche », et Spinoza le juif.

Le Juif riche est le titre d'un texte de Gilles Deleuze paru dans le journal Le Monde daté du 18 février 1977. Il s'agissait de prendre parti pour la libre projection d'un film qui venait d'être interdit, le 13 février 1977, par le ministère de la Culture. Ce film du réalisateur suisse Daniel Schmid, intitulé L'Ombre des anges (Schatten der Engel) co-écrit avec Fassbinder, lequel joue d'ailleurs dans le film, adapte une pièce du même Fassbinder, pièce qui veut parler de l'Allemagne après la Shoah. Je ne vais pas entrer ici dans l'histoire de la pièce, ni du film, ni même de la polémique suscitée par son interdiction, à la suite d'une demande de la « Ligue contre l'antisémitisme ».

La seule chose qui m'intéresse, pour rester dans le cadre de notre réflexion, est la manière dont Deleuze expose les éléments du film et ses propres arguments en vue de réfuter les accusations d'antisémitisme, et de souligner ce qu'il appelle « l'inanité radicale de l'accusation », en ajoutant aussitôt : « On croit rêver. » Toutefois, comme même en rêve les faits sont têtus, Deleuze s'empresse de préciser : « Il est bien vrai que les mots "le juif riche" sont souvent prononcés pour désigner un personnage. »

On apprend un peu plus loin que, dans ce film, sont proférés des « énoncés nazis », des « déclarations antisémites », notamment par une « chanteuse travestie qui se trouve précisément être un ancien nazi ». Tout le monde admettra aisément que la présence de tels énoncés et de telles déclarations ne rend pas pour autant le film lui-même nécessairement antisémite ou nazi. À l'évidence, il ne suffit pas qu'il y ait des nazis dans un scénario pour que l'œuvre soit antisémite !

Il y a autre chose : le syntagme « juif riche ». C'est là que vient se nouer la question. Deleuze indique que la fortune du personnage ainsi nommé « vient de l'immobilier » et ce personnage « parle du métier qu'il fait, expulsions, destructions, spéculations ». Suit une importante précision, sans doute destinée à bien faire comprendre à quel point ces détails sont tout à fait innocents : « Le "juif riche" doit sa richesse à un système qui n'est jamais présenté comme juif, mais comme celui de la ville, de la municipalité et de la police. »

« Où est l'antisémitisme, demande Deleuze, où peut-il bien être ? On se frotte les yeux, on cherche. Est-ce le mot "juif riche" ? » Curieusement, « juif riche », sous la plume même de Deleuze, devient un seul mot. Ce n'est pas sans raison. Car il ne prend absolument pas en compte l'immense arrière-plan historique où le couplage haine des riches – haine des juifs a constitué un ferment constant et puissant de l'antisémitisme, depuis le Moyen Âge jusqu'au nazisme, et jusqu'à notre actualité, comme l'a confirmé récemment le meurtre d'Ilan Halimi par la petite bande abjecte autoproclamée « gang des barbares ». Juif, donc riche. Voilà qui suffit à signer un énoncé antisémite.

Mais Deleuze, lui, se frotte les yeux, et nous aussi, à notre tour. Parce que son argument consiste à dire : on a bien le droit d'employer le mot « juif », c'est un terme qui figure dans tous les dictionnaires ! Sont-ils donc antisémites, tous ceux qui prononcent le mot « juif » ? Cet argument est simplement pitoyable, mais il devient odieux quand le texte suggère que le seul usage non répréhensible du terme « juif » est réservé aux « discours aux morts ». À tout le moins, Deleuze fait preuve d'une totale cécité, réelle ou feinte, envers la définition possible de « l'être juif », de la réalité juive et des manières de la désigner.

Ce que confirme, par un autre biais, la curieuse question-symptôme que Deleuze formule à propos de Spinoza dans Spinoza philosophie pratique : « Que dire d'un juif qui n'est pas israélite, ni israélien, ni même sioniste ? » L'interrogation se veut ironique, mais elle est tout de même extraordinairement curieuse, et ce « ni même sioniste », à propos de Spinoza, est plus qu'étrange. Car la phrase suivante met bien en scène Spinoza : « Que dire de Spinoza, le philosophe juif, exclu de la synagogue, fils de riches commerçants, et dont le génie, la force et le charme n'étaient pas sans rapport avec ce fait qu'il était juif et se disait juif. » On pourra donc dire : « Spinoza, juif riche » sans être soupçonnable du moindre antisémitisme.

Toutefois, quand Deleuze parle de Spinoza, ce qui est fréquent, il ne semble pas que « ce fait qu'il était juif » constitue une donnée clairement définie, ni même véritablement définissable. Il semble au contraire que Deleuze ait eu quelque difficulté avec la judéité de Spinoza, comme si le terme « juif » le mettait plus ou moins mal à l'aise. On peut en trouver quelques indices dans la manière dont il en parle, ou n'en parle pas, par exemple de nouveau dans Spinoza philosophie pratique. On y lit ceci : « Baruch de Spinoza naît en 1632 dans le quartier juif d'Amsterdam, d'une famille de commerçants aisés d'origine espagnole ou portugaise. » Juif le quartier, espagnole l'origine, riche la famille... Un commentaire détaillé de cette page permettrait de montrer que judéité et commerce ont partie liée, et que s'opposent, aux yeux de Deleuze « la culture philosophique, scientifique et médicale » et le « judaïsme rabbinique traditionnel ».

C'est pourquoi Spinoza constitue, pour Deleuze, la figure du juif intéressant : exclu de sa communauté, fier de s'opposer aux rabbins, faisant l'éloge de sa propre exclusion, refusant l'héritage de son père et donc cessant d'être riche, jouant la grammaire hébraïque contre les prophètes, choisissant le nomadisme et les chambres meublées plutôt que les maisons bourgeoises. Le bon juif serait-il celui qui cesse de l'être ? On se frotte les yeux. Ce n'est qu'un début.

En effet, en lisant les textes pro palestiniens publiés par Deleuze, on ne trouve pas seulement l'essentiel de la matrice des discours de l'antisionisme radical jusqu'à aujourd'hui, mais aussi quelques énoncés proprement exorbitants, comme celui que j'ai choisi comme titre pour cet exposé, et sur lequel je vais revenir. Les textes concernés sont : Les Indiens de Palestine, entretien avec Elias Sanbar, fondateur de la Revue d'Études palestiniennes, publié par Libération dans un numéro daté 8-9 mai 1982, Grandeur de Yasser Arafat, texte le plus long et le plus construit, daté de septembre 1983 et publié par la Revue d'Études palestiniennes dans son n° 10, hiver 1984 et enfin Les Pierres, texte daté de juin 1988 paru en arabe dans la revue Al-Karmel en 1988.

Je n'entre pas dans le commentaire ligne à ligne qui serait souhaitable. Il suffit de rappeler l'enchaînement des représentations mises en œuvre dans ces textes.

- 1. Les Palestiniens sont pensés sur le modèle des Indiens d'Amérique du Nord, et les Juifs construisant Israël sont donc considérés comme les colons européens, conquérant les terres en exterminant les indigènes autochtones, pour s'emparer par la force et par la terreur de biens qui ne leur appartiennent pas.*
- 2. Toutefois, comme les Juifs ne sont pas exactement identiques aux Irlandais qui ont colonisé l'Ouest américain, il est précisé qu'ils font subir à d'autres ce qu'ils ont eux-mêmes subi comme tentative de génocide, en tentant de faire payer aux Palestiniens la dette infinie que l'Europe a envers eux.*

3. Les « rabbins fous » d'Israël, comme dit Deleuze, ont pour ruse suprême de faire passer pour antisémites ceux qui contestent l'existence d'Israël et qui combattent le génocide perpétré sur le peuple palestinien par un terrorisme d'État soutenu par un terrorisme religieux.
4. À l'opposé du destin hors-norme d'Israël, l'ambition du peuple palestinien est seulement de devenir « un peuple comme les autres », en paix sur sa terre, échappant enfin aux actes de violence et aux injustices dont il est la victime.

Dans ces quatre points, chacun aura reconnu des pôles du discours de propagande anti-israélien le plus virulent, devenu presque habituel depuis une vingtaine d'années, chez bon nombre d'intellectuels français, en dépit des contre-vérités monstrueuses sur lesquelles il prétend se fonder.

Ce n'est pas le lieu de démonter ce discours, ce qui déjà été fait cent fois. Je souhaite seulement mettre l'accent sur un paragraphe que je juge particulièrement abominable. Il s'agit du deuxième paragraphe du texte intitulé Grandeur de Yasser Arafat. Le voici :

« On dit que ce n'est pas un génocide. Et pourtant c'est une histoire qui comporte beaucoup d'Oradour, depuis le début. Le terrorisme sioniste ne s'exerçait pas seulement contre les Anglais mais sur des villages arabes qui devaient disparaître ; l'Irgoun fut très actif à cet égard (Deir Yassine). D'un bout à l'autre, il s'agira de faire comme si le peuple palestinien, non seulement ne devait plus être, mais n'avait jamais été. »

Le minimum que l'on puisse attendre d'un philosophe, c'est de ne pas se servir des termes n'importe comment. Oradour-sur-Glane est le nom du plus grand massacre de civils perpétré en France par les nazis, le 10 juin 1944. Des centaines de femmes, d'enfants et d'hommes de plusieurs villages de la campagne française furent assassinés au fusil-mitrailleur, d'autres étant parqués dans l'église et brûlés vifs. L'objectif de la SS, qui exécutait un plan conçu de sang-froid était, comme on le sait, de « produire un effet maximal de terreur » sur la population.

En parlant d'« un Oradour », on ne peut que désigner un massacre d'innocents commis froidement par une armée d'occupation qui fait irruption sur un territoire où vivent des indigènes, qui les emprisonne dans un lieu de culte et les fait brûler vifs pour terroriser toute la région. Voilà ce qu'évoque le nom d'Oradour : la cruauté des nazis, leur impassibilité et leur barbarie.

Écrire que la guerre pour l'indépendance d'Israël est « une histoire qui comporte beaucoup d'Oradour », c'est affirmer que les juifs sont des nazis, que les Palestiniens sont des Français innocents. Et c'est dire plus encore : les juifs sont pires que les nazis. Car il n'y eut en France qu'un Oradour, qui n'eut rien à voir avec un génocide, alors qu'il y a en Palestine « beaucoup d'Oradour », qui auraient pour but d'exterminer le plus de Palestiniens possibles.

Il faut quand même s'arrêter une minute sur ces énoncés figurant sous la plume d'un philosophe qui, une fois encore, ne se signale pas, généralement, par son idiotie ni son ignorance. Où donc a-t-on vu des unités de l'armée israélienne parquant de sang-froid des centaines de femmes et d'enfants palestiniens dans la mosquée de leur village avant d'y mettre le feu ?

Le massacre de Deir Yassin, qui s'est produit le 9 avril 1948, pendant la guerre de Palestine, est l'exemple que Deleuze veut mettre, si l'on comprend bien, en superposition avec Oradour. Je laisse à d'autres, plus qualifiés que moi, et plus qualifiés que Deleuze, le soin d'expliquer en détail ce que fut l'histoire de l'Irgoun à cette époque. Mais, aussi peu historien que je sois, il m'est possible de rappeler qu'il est de notoriété publique que le village de Deir Yassin, à cinq kilomètres de Jérusalem, a fait l'objet, ce jour-là, d'un combat entre deux factions en guerre, combattants palestiniens d'un côté et combattants de l'Irgoun et du Lehi de l'autre côté – ce qui n'a rigoureusement rien à voir avec la situation d'Oradour.

Il est exact que le village a été pris d'assaut et « nettoyé », comme disent les militaires, maison par maison, et qu'une centaine de civils palestiniens, enfants, femmes et hommes ont été tués dans cette opération de guerre. Mais on ne peut oublier, ce qui fait une autre différence capitale, que ce massacre fut immédiatement condamné par Ben Gourion, par la Haganah, par le Grand Rabinat, par l'Agence juive. Enfin, il faut souligner qu'il ne s'agissait nullement, tout le monde l'aura compris, de « faire disparaître » ce village comme les SS avaient prémédité, pour leur part, de liquider Oradour.

Bref, « beaucoup d'Oradour », ce sont quelques mots de trop. La question est de savoir comment ces quelques mots de trop, et les autres, ont été possibles. Plus généralement, comment peut-on comprendre que Deleuze, qui était tout sauf idiot, ait pu confondre Arafat avec un personnage de Shakespeare, les juifs d'Israël avec des nazis, la Palestine avec l'Amérique du Nord, une guerre d'indépendance avec un génocide, des combattants palestiniens, que l'on peut évidemment avoir comme amis ou comme ennemis, avec la figure de l'Autre ?

À ces questions, il existe deux types de réponse possibles.

Le premier type de réponse insistera sur la contingence des amitiés, sur le caractère finalement accidentel de telle ou telle prise de position, sur l'extériorité de certains textes de circonstance envers le noyau dur de la réflexion philosophique.

Dans cette hypothèse, on devrait passer ces articles au compte de pertes et profits de ce que Deleuze appelait « activités gauchistes ordinaires ». Soutenir les attentats de Munich, prendre parti pour la fraction armée rouge, célébrer la grandeur d'Ararat et traiter des juifs de nazis formeraient alors un ensemble de traits de caractère, une sorte d'idiosyncrasie personnelle sans lien pertinent avec l'œuvre. Ceux qui ont été liés d'amitié avec Deleuze peuvent en être attristés, ceux qui l'ont admiré peuvent en être déçus, ceux qui eurent le sentiment, en lisant Deleuze, d'être plus intelligents que d'habitude peuvent se dire que ce n'est pas toujours le cas.

Dans cette hypothèse, il reste possible de scinder radicalement ces « petits » articles et les analyses philosophiques les plus cruciales. On regrettera que la grandeur du philosophe cautionne les aveuglements du militant, mais on admettra, par hypothèse, qu'il n'y a pas de lien entre les deux.

Est-ce si sûr ? Est-ce si simple ? Je ne le crois pas. Je pense que l'autre type de réponse à élaborer consiste à s'interroger sur ce qui, à l'intérieur de sa pensée la plus radicalement philosophique, peut permettre à Deleuze soit d'être porté vers ce type de confusion soit de n'être pas empêché d'y tomber.

Il y a là matière à des analyses longues et détaillées, qui excèdent très largement les quelques remarques d'aujourd'hui. Toutefois, il est possible d'indiquer dans quelles directions ces analyses auraient, à mes yeux, à se développer. Il serait sans doute intéressant de tenter de mettre en relation les malaises que Deleuze semble éprouver envers la figure juive – dont Spinoza, Kafka, et les Israéliens seraient des indices – et sa relation au multiple plutôt qu'à l'Un, au devenir plutôt qu'à l'être, aux agencements aléatoires plutôt qu'aux parcours nécessaires.

N'y aurait-il vraiment aucun lien entre l'antisionisme forcené de ces textes de circonstance et la méfiance philosophique de Deleuze envers toute pensée de la loi, de la lettre, de la transmission ? Ne devrait-on pas mettre en rapport son aveuglement envers l'antisémitisme du syntagme « juif riche » et sa cécité envers la richesse réelle du judaïsme, aussi bien dans l'héritage intellectuel de Spinoza que dans l'histoire mondiale de la philosophie ?

Peut-être faudrait-il encore interroger les relations singulières de la pensée de Deleuze à ces thèmes de prédilection que sont notamment la langue mineure, le devenir-animal, les machines désirantes, la schizophrénie, pour éclairer différemment la possibilité des énoncés que nous avons considérés ?

Finalement, ce serait sans doute dans le couplage du refus de toute histoire universelle, ce qu'on pourrait appeler un anti-hégélianisme résolu, avec ce privilège accordé aux dispositifs, aux agencements proliférants, aux interactions de l'humain et de l'inhumain qu'il conviendrait de chercher les éléments de repérage d'une distance philosophique profonde, jamais explicitement thématifiée, entre la philosophie deleuzienne et les figures juives de la pensée.

Il y aurait également à tenir compte des indications de Mille Plateaux sur le devenir et la territorialisation : « même les Noirs ont à devenir Noirs. Même les femmes ont à devenir femmes. Même les juifs ont à devenir juifs », écrivent Deleuze et Guattari. Mais ce devenir minoritaire est toujours pris, ou repris, dans un devenir d'ensemble : « Une femme a à devenir femme, mais dans un devenir-femme de l'homme tout entier. Un juif devient juif, mais dans un devenir juif du non-juif. » Il se pourrait que ceci non plus n'aide guère à penser vraiment la figure juive, mais c'est une autre histoire.

Il faudra explorer cette série d'hypothèses. Un autre jour. »

(Roger-Pol Droit, « Deleuze, Arafat et quelques pierres », Pardès 2009, n° 45)

Remarque que l'antisémitisme chez Deleuze a fait l'objet d'autres études que je ne citerai pas ici ; ajoutons enfin que les positions de Deleuze sur ces questions furent souvent cause de différend entre Deleuze et Foucault. S'agissant de Fascisme, je pourrais bien sûr m'en tenir à l'influence décisive que Deleuze a exercée sur le wokisme qui « lave plus blanc que blanc » en interdisant / révisant toute une part de notre culture et de notre langue mais il suffit de prendre en considération le travail de faussaire qu'il admet lui-même avoir mené à l'égard de tous les penseurs sur lesquels il a écrit, de prendre en considération comme il se doit les supposés et implications de « L'Anti-Œdipe » et « Mille plateaux », de prendre en considération son dénigrement maladif de la dialectique hégélienne, de prendre en considération ses nombreux dérapages publics sur le terrorisme (Brigades rouges, bande à Baader), la sexualité infantile, l'homosexualité chez les arabes (j'en passe et de bien meilleures), de prendre en considération

son refus de tout dialogue, de prendre encore en considération sa lettre ouverte scandaleuse visant les nouveaux philosophes, de prendre enfin en considération...

Martine : et pour ce qui est de la production de concepts...

Denis : dans « Qu'est-ce que la philosophie ? » Deleuze et Guattari affirment effectivement que la philosophie crée des concepts alors que la science crée des fonctions : cependant qu'est-ce qu'un concept sinon une fonction, une idée ou un principe opératoire ? Deleuze n'a pas lu suffisamment Nietzsche.

Martine : et quid de la comparaison que te reproche Domeracki ?

Denis : je ne compare pas Deleuze à Heidegger sur le fond mais seulement du point de vue de l'antisémitisme et du fascisme que l'auteur impute trop naïvement au seul Heidegger ; il demeure néanmoins que la dette de Deleuze envers Heidegger est bien plus grande que Deleuze ne l'admettait lui-même, ce que souligne d'ailleurs Badiou dans sa « Lettre à Gilles » au lendemain de sa mort ; note enfin que, suite à la conférence de Sartre sur « L'existentialisme est un humanisme », la réaction de Deleuze et son ami Michel Tournier a été bien plus virulente que celle que ses détracteurs prêtent volontiers à Heidegger :

« Le 28 octobre 1945 Sartre nous convoqua. Ce fut une ruée. Une foule énorme battait les murs d'une salle exigüe. Comme les issues étaient bloquées par ceux qui n'avaient pu pénétrer dans le sanctuaire, on entassait les femmes évanouies sur un piano à queue. Le conférencier follement acclamé fut porté à bout de bras jusqu'à sa table. Cette popularité aurait dû nous avertir. Déjà cette étiquette suspecte — l'existentialisme — avait été épinglée sur le nouveau système. Tombée au fond des boîtes de nuit, elle avait aussitôt polarisé une faune grotesque de chanteuses, de jazzmen, de F.F.I., d'ivrognes et de staliniens. Qu'était-ce donc que l'existentialisme ? Nous allions l'apprendre. Le message de Sartre tenait en quatre mots : l'existentialisme est un humanisme. Et de nous raconter une histoire de petits pois dans une boîte d'allumettes pour illustrer son propos. Nous étions atterrés. Ainsi notre maître ramassait dans la poubelle où nous l'avions enfouie cette ganache éculée, puant la sueur et la vie intérieure, l'Humanisme, et il l'accolait comme également sienne à cette absurde notion d'existentialisme. Et tout le monde d'applaudir. »

(Michel Tournier, « Le vent Paraclét »)

Martine : rien à voir effectivement avec la « Lettre sur l'humanisme » de Heidegger qui n'exclut du reste aucunement un possible humanisme dès lors que la pensée se sera recentrée sur l'être-même du Dasein. Au sujet du tragique chez Heidegger que Domeracki associe à l'Ereignis, j'imagine que tu es en désaccord...

Denis : ce terme est inexistant dans les Beitrage et pour cause : il ne fait pas partie du vocabulaire allemand. J'imagine que Domeracki fait référence à l'Ereignis qui constitue l'objet même de l'ouvrage. Dans les Beitrage le terme « tragédie » intervient à deux reprises dans le contexte de deux réflexions sur l'antiquité grecque et c'est tout. Moi quand je lis un texte, je lis ce qui est écrit, que le texte soit de Heidegger ou un autre, et non ce que je voudrais y voir écrit. S'agissant du tragique, la position de Heidegger est clairement affirmée dans « Méditation » et me conforte dans mon affirmation :

« Si l'essence du « tragique » tient au fait que le commencement soit au fondement de son propre déclin, le déclin non pas cependant comme « fin » mais comme incurvation du commencement, alors le tragique appartient à l'essence de l'Être. C'est pourquoi là où l'étant atteint à l'origine de l'Être, il peut y avoir, dans l'histoire de l'étant, et à vrai dire dans celle de ce seul étant dont l'essence s'enracine dans le rapport à l'Être, des « tragédies ». La grande poésie — la poésie essentielle — est « tragique » dans la mesure où elle instaure l'Être. Et peut-être même que les « poésies tragiques » ne sont-elles restées jusqu'ici qu'au seuil du tragique parce que, en raison de leur appartenance à la métaphysique de l'Occident, elles poématisent l'étant et seulement indirectement l'Être. Le qualificatif de « tragique » ne joue cependant aucun rôle particulier dans cette méditation, il ne doit surtout pas donner à croire que nous chercherions à élaborer une « philosophie tragique ». La seule chose essentielle est de savoir que le commencement est lui-même au fondement du déclin qui l'incurve. Quand nous parlons de « fin » dans la pensée du commencement, cela ne veut jamais dire simplement cessation ou dépérissement ; il s'agit bien plutôt d'un accomplissement — un accomplissement à la hauteur du commencement dont il est pourtant la dégradation — l'accomplissement de ce que le commencement pose et décide en fait de possibilités en allant au-devant de son histoire. La première histoire de l'être, celle qui va de la φύσις jusqu'au « retour éternel », est un commencement qui va en déclinant. Mais le cours de cette histoire reste en retrait, la scène où se jouent la représentation et la production de l'étant ne soupçonne rien de cette histoire qui en est à l'arrière-plan. Parce que le commencement ne peut être expérimenté qu'initialement, ce n'est qu'à partir de l'autre commencement de l'histoire de l'Être que le premier commencement, et son histoire, peut être mis en lumière — sans pourtant jamais devenir une affaire publique. Si la philosophie est une pensée de l'Être au sens d'une pensée qui questionne anticipativement pour fonder la vérité de l'Être, alors l'expression « philosophie tragique » est tautologique. La philosophie est en soi « tragique » dans l'acceptation qu'on vient de dire. Il ne s'agit nullement de comprendre la philosophie « tragiquement » en faisant référence aux modalités habituelles du sentir. Le terme même de « tragique » est cependant grevé de significations qui renvoient à l'« histoire littéraire » ou à la « culture » en général, et c'est pourquoi nous préférons ne pas l'utiliser. Ce que la caractérisation de l'essence du commencement donne à entendre (le fait que le déclin soit décisivement et par avance inclus dans le commencement et que ce dernier « commence » avec le déclin) peut être compris et arrêté tout aussi bien sans recourir à ce terme à partir du moment où l'on se tient dans l'attitude de la pensée. »

(M. Heidegger, « Méditation », n° 69 « L'histoire de l'Être »)

Martine : effectivement la position de Heidegger est claire. Sur la question du tragique tu renvoies à Nietzsche et, je présume à la « Naissance de la tragédie » ; tu affirmes, en te basant sur Nietzsche, que tragique et démocratie sont sans rapport : tu peux t'expliquer là-dessus...

Denis : ce n'est pas en ces termes que se pose la question du tragique dans le contexte de l'antiquité grecque, contexte dans lequel l'auteur de l'article incriminé le situe d'ailleurs. Nietzsche déplore d'un côté la perte du sens tragique depuis Euripide et Platon et se montre d'un autre côté très critique vis-à-vis de la démocratie ; l'auteur du premier article ne manque pas de souligner le peu d'intérêt de Nietzsche pour la démocratie, et il a tout à fait raison : il y ajoute Heidegger, ce que j'ai du mal à comprendre car si Heidegger, dans sa « Lettre » récuse provisoirement l'humanisme, cela ne signifie pas pour autant qu'il récuse la démocratie. Note que dans l'article de Gérard Bensussan c'est la seule fois où le nom de Heidegger est cité mais,

pour Domeracki l'occasion est trop belle pour déverser une fois de plus son venin à l'encontre de Heidegger.

Martine : continue...

Denis : Domeracki commence son article par un court avant-propos :

« [Avant-propos : ce court texte devait être publié en réponse d'un article de Gérard Bensussan publié sur le blog d'Alexandre Gilbert sur Times of Israël (<https://frblogs.timesofisrael.com/tragedie-et-democratie/>) ; mais cet individu, qui offrait une petite visibilité aux objections critiques adressées aux heideggériens, a souhaité transformé ce texte de façon à ce qu'il ne vise pas nommément Bensussan. Trouvant cette démarche pour le moins curieuse, nous préférons le publier ici sans modification.] »

(S. Domeracki, « D'une obnubilation pour le tragique »)

Martine : et donc...

Denis : c'est faux ! Sur son blog A. Gilbert a largement accordé de place aux anti-heideggériens ; à titre d'auteur, on compte 14 articles de Domeracki et, à titre d'auteur ou sujet, 30 articles pour E. Faye, 16 pour Jean-Pierre Faye, 10 pour François Rastier et 10 pour Sidonie Kellerer. J'ajoute que François Fédier n'a fait l'objet que d'une interview très courte et sans intérêt ; Bensussan, quant à lui, totalise 24 articles.

Martine : et sur le fond...

Denis : comme je te l'ai dit l'article de Bensussan porte sur les rapports entre tragique et démocratie ; le titre de Domeracki est déjà très évocateur : les « heideggériens » ne sont pas obnubilés par le tragique dans la mesure où Heidegger ne l'était pas lui-même comme rappelé dans la citation de « Méditation ». Quoi qu'il en soit et comme je te l'ai dit, ce n'est pour Domeracki qu'une occasion de plus pour déverser son venin.

« En vérité, rien de nouveau sous le soleil : sous le terme de « démocratie », il sera question de tout ce qui ressortit de l'Être (Sein) de l'étant, de l'éternel retour du premier commencement et de son économie- de ses manigances - - alors que la « tragédie » figurera autant le Seyn que son avènement en propre, l'Ereignis, bref, tous les motifs que Heidegger ne cesse d'agiter à chaque fois pour achever la métaphysique et la souveraineté occulte de la Weltjudentum, qui du reste domine autant par les démocraties que par les le bolchévisme ou le fascisme dans ses écrits. La différence ontologique est rejouée sous ces deux « syntagmes », démocratie et tragédie, cette seconde recevant un traitement de choix, comme si les amoureux de Heidegger manquaient de tragédie. »

« Le problème intervient lorsqu'il est aisé, par la suite, de constater que Bensussan comme tant d'autres de lecteurs de Heidegger ne semblent pas spécialement déplorer ce qu'ils prennent au contraire pour vérité révélée : le tragique et sa démence¹ doivent avoir le dernier mot, la ratio et pensée calculante malgré toutes ses tentatives de médiation étant décrétées forcément trop faibles, vaincues d'avance par la surpuissance du « destin ».

Et à propos de « La liberté d'errer de Peter Trawny » :

« Le même Peter Trawny qui a publié en toute connaissance de cause une version trafiquée de L'histoire de l'être, et qui sur une page de discussion de Facebook, nommait, en toute décontraction ennemis de la philosophie tous ceux qui comme Emmanuel Faye, Sidonie Kellerer,

ou François Rastier traitent la question centrale de la métapolitique de l'anéantissement dans la pensée heideggerienne - - et son incroyable dénégation chez ses lecteurs autorisés. Faire passer « l'anéantissement du grand récit » comme étant plus profonde au fond que l'extermination des victimes, c'est l'opération négationniste de Heidegger, en particulier dans les Anmerkungen, où il entend bien marteler que l'oubli de l'être est le seul authentique crime, la tragédie allemande étant de ne pas se rendre compte de ce que son « grand récit », sa « saga » relate, à savoir : « son » destin (...)

« Le délire narratif de la métapolitique complotiste est-il ce genre de « grand récit » dont Trawny regrette qu'il devienne inaudible ? Il semble presque estimer cela plus dommageable que les souffrances réelles, forcément un peu plus triviales, moins « légendaires » que la « fable » ou « féerie » de l'être : les progrès de la rationalité, empêchant de divaguer, d'errer pour soutenir le moindre mythe postmoderne, la moindre légende ou saga. Il est aisé de comprendre que la Sage heideggerienne, cette dictée de l'être, remplit cette mission de résistance à ses yeux. Contre la « publicité mondiale », la « science », le « journalisme » et le « bavardage » démocratique, « l'historicisme » n'étant pas en reste - rationalité dialectique...'

«(...) guidée par un pragmatisme amendable à l'infini, pourvu que cette vérité satisfasse méthodiquement et efficacement les petits objectifs de notre existence, nous pouvons être certains de la « vérité de la démocratie » (ibid. pp.65-66) »

« Sans épiloguer sur le fait que cette grille spéculative et herméneutique est elle aussi rebattue et que Strasbourg nous en rebat les oreilles depuis des décennies en utilisant (et ce n'est pas non plus un hasard) le Benjamin entiché de romantisme comme façade bien commode pour pouvoir discrètement continuer à heideggerianiser à n'en plus finir. Une phrase comme « Mais l'opération, allemande, commence avec les Grecs eux-mêmes » nous semble un beau lapsus révélateur de cette obsession pour la tragédie, qui renvoie à une grécomanie bien connue outre-Rhin, que Lacoue-Labarthe avait d'ailleurs thématé plus qu'à son tour. Les cahiers noirs pourraient fournir une vision moins riante de ce paradigme auquel Bensussan s'agrippe comme quelques autres ; (...) »

« La dé-charge tragique la plus élevée : c'est la solution finale, la « douleur » d'avoir à « porter » la « mission » destinée d' « achever » la métaphysique : codage pour dire, mener le judéo-chrétien à son auto-anéantissement. La pensée heideggerienne du tragique et du sacrifice qui innerve tout le discours de Bensussan l'amène certes à thématé comme Lacoue-Labarthe, qu'il cite sans surprise, une pensée du « désastre », mais comme celui-ci, sans surprise aussi : comme de l'inéluctable. La rationalité et la démocratie étant d'emblée mises hors-circuit, comment pourrait-il en être autrement ? Le « désastre » s'impose alors de façon « destinale », incontournable, ne tolérant ni contournement, ni amortissement du tragique (« Qui recherche la consolation, minimise et méconnaît le sacrifice », GA94, p. 301). Le texte du nazi que Lacoue et Nancy connaissait pourtant le mieux, même s'il était à l'évidence caviardé et avarié par la traduction Klossowski, procurait pourtant déjà de sinistres présages de ce que les traités ésotériques et les cahiers noirs vont exhiber, désormais, sans ambages concernant la nécessité d'y voir clair dans le désastre... »

« Heidegger écrit ceci alors que des élèves en costumes S.S. suivent ses cours et s'apprêtent à commettre les pires crimes contre l'humanité : il ne s'agit donc pas d'une simple « médiation logique » (et partant « démocratique », contrairement au chœur) de ce qui se jouerait dans et par la tragédie comme production artistique. La poétique qu'il appelle de ses vœux aura hélas des applications concrètes, et son exaltation de l'action « tragique » n'a aucune vocation

dialectique. Revenons à son texte, Bensussan expose sa conclusion avant son exposé : « le tragique se maintient au-delà de la dialectique, et emporte peut-être avec lui (c'est une hypothèse) la démocratie elle-même. » J'écris « son » exposé, mais le caractère de redite – heureusement aveugle, superficielle, sans l'aspect nazi, évidemment- de cet exposé complètement heideggerianisé nous saute aux yeux. Il s'agit encore d'admettre comme une évidence le caractère « sublime » (au sens où Marc Richir thématise Du sublime en politique) de la tragédie, qu'aucune dialectique ou autre convenance démocratique ne serait en mesure d'atteindre. Le discours heideggérien ne « dialectise » pas la disjonction ou le désajointement tragique de l'insurrection de la subjectivité, nommément il la « réjointe », lui donne une justification « destinale » et « tragique », le « sacrifice » de l'Allemand et de son « essence sombre » serait de porter à son terme la fracture ou facture de l'histoire. Bensussan rappelle : « La partie chorale de la tragédie lie ou re-lie dans une incantation le délié brut qui « frappe » le héros. » Chez Heidegger, le dé-lié, c'est le Brechen ou le Verbrechen par excellence : la « juiverie » portant le crime et la brisure, le bris en l'étant à force de manigance : « la technique » - Heidegger spéculé qu'il reviendrait à l'Allemagne (parfois à la Russie) de mener cette criminalité dé-liante à ses dernières extrémités technique, mission historique tragique où le nazisme pourrait mener le judaïsme à son auto-anéantissement. Une étude sur le tragique chez Heidegger, prenant en compte les matériaux philologiques publiés depuis huit ans, aurait été possible, qui permettrait à Bensussan de prendre ses distances avec cette redite obsessionnelle de l'école de Strasbourg quant au tragique à la suite d'une certaine Allemagne éprise de pensées gnostiques et spéculatives. Bensussan préfère reprendre la vulgate dénazifiée sur un discours « indialectisable » sur une « fissuration de l'être », une « crise » et une « détresse » impliquant l'« être-à-la-mort » de toute la « Gemeinschaft », en « alerte » pour son « destin »... »

« Cette « tectonique » ou « dramaturgie tellurique » est très exactement celle à laquelle recourt Heidegger pour mettre en scène son négationnisme ontologico-historial, en lequel les bourreaux sont dépeints comme devant mener à bien une mission à portée tragique, sur un ton de commisération que reprendra Himmler lui-même dans un discours resté célèbre. Chez Heidegger, la « crise tragique » consiste à à avoir à être criminel pour espérer mettre fin au crime, en un antinomisme proprement déli(r)ant où le nazi se voit régulièrement bénir en des points disséminés de la Gesamtausgabe ; par exemple, dans un « dialogue hespérique »... »

« Répéter à qui mieux mieux la « faiblesse » de la raison, à n'en plus finir que « la politique » (comprendre : la sociale-démocratie que Benjamin harcelait justement) ne serait qu'inapte et inepte contrairement à la toute-puissance-du-destin auquel nous convertir le grand-récit-tragique, c'est le but constant de Heidegger pendant cinquante ans. Un travail de harcèlement, de guérilla sigétique pour éroder de l'intérieur toute confiance en la rationalité (en la décrivant comme « ennemie la plus acharnée de la pensée »), la dialectique, l'Aufklärung et la démocratie – voire la philosophie elle-même ! Comme Heidegger reprochait aux nazis leurs demi-mesures, d'être des « Césars émoussés » pour leur manque « rationnel-socialiste » de tranchant, la philosophie est censée céder aimablement sa place à la métapolitique car elle a tendance à amollir la « charge tragique » ; Bensussan note : « Transfigurer la mort brute en destin objectif puis le destin en réconciliation finale, voilà ce que fait au fond, et en gros, la philosophie. » Cela vaut accusation, qui a pu aussi bien être déjà prononcée par le procureur historial en chef, mais aussi bien par ses pâles décalques comme Reiner Schürmann – qui pourtant impressionne tant. Exactement comme dans les traités nazis de Heidegger, le « rationalisme dialectique » est suspecté de « donné congé historial » au destinaltragique à force de l'« amortir » (« amortissement de la mort », formule de Derrida dans Glas, s'extasie Bensussan comme si tout

cela n'était pas déjà chez l'auteur nazi méditant les dispersions et neutralisations) pour consoler. La dureté ou sévérité (Strenge) du Dasein face au sacrifice à assumer sera nettement préférée à toute molle conciliation démocratique, jugée mensongère et forcément « enjuivée ». »

« Le moins que nous puissions dire, c'est que la destitution du logos en question par des heideggériens conséquents – c'est à dire pleinement déments- comme Aleksandr Dugin, est en bonne voie, et que cela ne semble pas franchement chagriner Bensussan dans son texte, qui expose avec la même complaisance que la plupart des adorateurs de Heidegger sa supposée « naïveté » ou « candeur »' ancestrale, toute « parménidienne », censée se réaliser dans des technocraties sociales-libérales ou le fameux « nazisme, cet humanisme » - refrain connu, bégayé récemment par Chapoutot dans son petit essai comique sur le management et les nazis. Le plus haut discernement, à l'évidence, de ceux qui réclament le retour des grands récits tragiques (appelant, à l'heure nucléaire, des millions de victimes), est que la tragédie,

« Si elle excède le logos, ce n'est pas parce qu'elle renoncerait à l'expression de la vérité. Mais elle en décèle la source, contrairement aux réductions qu'opère le logos, dans la vérité des héros, dans celles du chœur, des dieux et des messagers. » »

« C'est entendu : la rationalité, du moins d'un logos compris seulement comme énoncé (lire le Heidegger de la fin des années vingt), serait forcément rétrécissante, alors que le mythos élargirait c'est entendu, les horizons. Enlarge your Dasein ! Semble être le slogan rebattu des heideggerolâtres en proie à un mépris pour la rationalité comme dérivée, aussi secondaire que la créature insurgée chez le Schelling du Freiheitsschrift, qui est censé avoir la même gratitude pour le verbe du Dieu d'amour que l'étant pour le Seyn heideggérien ; l'affaire est banalement (an-)architectonique : la tragédie ferait retrouver « l'origine, ce qui ne tient pas dans un logos mais commence avant lui, la naissance, la mort, le temps, la parole » ; cette antécédence imprévisible ou immémoriale court-circuiterait toute l'ubris de la logique et de la science, priée de retourner à sa place fixée par les philosophes professionnels, en réintégrant curieusement les artistes tragiques dans leur cité idéale – en leur offfrant en fait la suprématie. C'est la voie que vénère la métapolitique malgré ses dénégations (il fallait bien se démarquer de Rosenberg) : le retour du mythe, et avec lui, du déluge de violence, qu'elle soit nommée « divine », « pure », « révolutionnaire », ou « destinale ». Par contraste, l'existence « démocrate » est au mieux jugée secondaire et dérivée, au pire « dégénérée » et « inaccomplie », propre à un dernier homme embourgeoisé déraciné, se traînant à la surface d'un nihilisme inassumé. C'est l'homme de l'entendement⁷ vide , Le dernier homme de Blanchot, « Un être aussi irresponsable, aussi terriblement peu coupable, comme un fou, et sans un grain de folie, ou cachant cette folie à l'intérieur, toujours infaillible : c'était une brûlure dans les yeux. Il fallait l'attirer dans une faute, il fallait réinventer pour lui seul le sentiment perdu de la faute. » (NRF Gallimard, p.12-13). Cette « infaillibilité » de la rationalité et de « l'argumentation », c'est elle qui insupporte ceux qui désirent rien davantage qu'un « retour du tragique ». »

« Conclusion lassée

(...)

Quelle que soit sa décision, si elle reste secrètement entichée de « tragédie », ce sera sans nous : nous avons déjà lu les Beiträge et tous les autres usages que Heidegger cherchait à faire du tragique, nous sommes lassés par toutes ces paraphrases faisant le lit de l'irrationalisme (ce qui n'est, vraiment, pas sans conséquences) et concourant à toujours susciter la suspicion à l'égard de la démocratie, de la science, des Lumières, de l'universalisme et de la rationalité - toujours à

les déprécier, voire à chercher à les ridiculiser, et même à les criminaliser comme la dernière engeance. Et puis, un peu de décence ; il y a de vrais séismes, nos démocraties peuvent éventuellement cesser de s'obséder pour leurs supposées « fissures », et bégayer sans cesse d'une part Eschyle, Sophocle – et d'autre part Hölderlin, Schelling et Nietzsche. »

Martine : il y a dans ce florilège beaucoup de hargne et de rage obsessionnelle mais que vient faire Trawny dans cet article ?

Denis : avant de répondre je dois tout de même préciser que la plupart de ces passages sont étayés par des citations empruntées non à l'auteur visé d'abord mais à Trawny et à Heidegger lui-même : je ne les ai pas mentionnés car l'interprétation / justification est à ce point fallacieuse que ça n'en vaut pas la peine. Trawny est le premier à avoir fait état d'un antisémitisme dans les cahiers noirs dont la publication allemande lui avait été confiée. Après bien des discussions avec François Fédier, Trawny a « révisé » son jugement ; Domeracki a rédigé un article intitulé 'Trawny défenseur de Heidegger' : j'imagine qu'il n'a pas pu accepter que Trawny en quelque sorte retourne sa veste. L'article de Domeracki commence assez posément mais l'auteur est très vite rattrapé par son obsession et comme il n'y a pas grand-chose à dire sur cette question à propos de Bensussan, il s'en prend tout simplement à Trawny.

Martine : il y a tout de même quelque chose de révélateur dans l'article de Domeracki qui pourrait bien donner un mobile à cet acharnement : c'est le rejet par Heidegger du rationalisme.

Denis : dans « Etre et temps » Heidegger a voulu d'emblée prendre ses distances vis-à-vis de Descartes ; dans « L'être et le néant » Sartre lui en a d'ailleurs fait reproche mais Sartre ajoute un peu plus loin : « le Cogito mène à tout à condition d'en sortir ». C'est surprenant dans la mesure où dans « La transcendance de l'Ego » Sartre rejette, comme Heidegger du reste, la réduction transcendantale chez Husserl. Dans sa « Krisis » Husserl suggère de remonter de Kant à Descartes et les « Méditations cartésiennes » allaient déjà dans ce sens. Husserl reproche à l'architectonique de la connaissance chez Kant son psychologisme ; plus fondamentalement c'est l'étroitesse de la raison kantienne qui est contestée autant que son instrumentation au bénéfice des sciences. Kant est rigoureusement critiqué par Heidegger, notamment dans la première partie de l'entretien auquel Domeracki fait référence, comme il l'était d'ailleurs par Husserl. Dans sa « Krisis » Husserl en appelle à la raison mais cette raison n'est pas celle de Kant mais bien plutôt celle de Descartes. Heidegger a-t-il failli en rejetant le Cogito cartésien ? Je ne le pense pas : Heidegger, comme Husserl, voulait échapper à la réduction anthropologique mais aussi, et cela lui est bien plus propre, à la représentation. Quoi qu'il en soit, celui qui est visé dans la critique de la raison par Heidegger, c'est Leibniz et sa conception de la raison calculante (voir à ce sujet « Le principe de raison »).

Martine : mais c'est cependant Kant qui est principalement visé par Heidegger...

Denis : bien sûr ! Comme ce fut le cas pour Nietzsche et, avant lui, Hegel. Dans sa fuite du monde comme volonté, Schopenhauer s'en est remis à la raison kantienne et à son étroitesse : les trois idées que sont l'existence de dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme sont des antinomies de la raison et ne peuvent dès lors pas être fondées en raison. Son parti pris pour Kant l'a conduit à nourrir à l'égard de Hegel une véritable haine, comme ce fut d'ailleurs le cas pour Deleuze. On sait que Hegel a exercé une forte influence sur Sartre mais on ne peut pas affirmer sans nuances que Nietzsche et Heidegger étaient des anti-hégéliens, pas plus que Husserl du reste.

Martine : Deleuze était kantien....

Denis : Deleuze définissait sa propre pensée comme un empirisme transcendantal : il a, à sa manière, repris à son propre compte le projet de Kant. Remarque que Kant est le seul qui a échappé aux activités de faussaire de Deleuze.

Martine : en filigrane du propos de Domeracki, on retrouve, me semble-t-il, la figure emblématique d'Habermas...

Denis : dès 1953, à l'occasion de la réédition de « Introduction à la métaphysique » (1935), Habermas a écrit un article dans lequel, sur base d'un simple mot, il dénonce le nazisme de Heidegger : Heidegger est revenu sur cette question dans son interview au Spiegel en 1966 et l'interprétation erronée d'Habermas a été balayée par d'autres. Dans « Le discours philosophique de la modernité » Habermas fustige en tous sens : Hegel, Nietzsche, Adorno, Horkheimer, Heidegger, Bataille, Foucault. J'ai écrit un article sur sa lecture de Nietzsche auquel il adresse un procès d'autoréférence : c'est absurde ! Habermas semble ignorer le théorème d'incomplétude de Gödel : pour pouvoir incriminer la raison, il faut non pas se placer au cœur même de ce qui est incriminé mais dans un espace plus large qui l'englobe, autrement dit une raison élargie telle que la conçoivent Nietzsche et Heidegger, mais aussi Hegel avant eux.

Martine : tu veux dire que ni Nietzsche ni Heidegger ne rejettent la raison bien comprise, c'est-à-dire au sens de son élargissement...

Denis : c'est tout à fait cela ! C'est ce qu'attestent les extraits de « Sérénité » que nous avons cités mais aussi les dernières pages de « Le principe de raison ». Pour Habermas, en dehors de la raison (étroite et instrumentale) il n'y a de place que pour l'irrationnel : ce n'est pas du tout ce que pensaient Hegel, Nietzsche et Heidegger et ce n'est pas non plus ce que je pense. Si tel était le cas, tous les humains sur cette terre qui n'ont pas eu la chance de cultiver cette raison étroite kantienne seraient des fous : il n'est pas nécessaire d'être kantien pour être sain d'esprit.

Martine : il est surprenant que Heidegger caractérisé par ses détracteurs comme antisémite se soit à ce point opposé à Kant dont l'antisémitisme ne fait aucun doute :

« La croyance juive n'est autre chose, dans son institution originare, qu'un ensemble de lois simplement statutaires sur lequel se basait une constitution civile ; les compléments moraux qui alors même ou dans la suite lui furent ajoutés ne font point partie en effet, c'est une chose incontestable, du Judaïsme comme tel. En vérité le Judaïsme n'est point une religion ; on n'y peut voir que l'association d'un certain nombre d'hommes, qui, appartenant à une race particulière, avaient constitué non une Église, mais un État régi par de simples lois politiques ; cet État devait être même purement temporel, de sorte que, si le revers des temps parvenait à le morceler, il demeurât toujours au Judaïsme cette foi politique (qui lui appartient essentiellement) qu'un jour on en verrait le rétablissement (lors de la venue du Messie). La théocratie qui est à la base de cette constitution politique (sous la forme visible d'une aristocratie de prêtres ou de chefs qui disaient recevoir immédiatement de Dieu leurs instructions), ni par suite le nom de Dieu qui, en réalité, n'est ici honoré que comme un régent temporel qui n'a ni la prétention de régner sur les consciences, ni celle d'avoir de la conscience, ne sauraient la changer en constitution religieuse. La preuve qu'elle n'a pas dû être quelque chose de tel est de la plus grande évidence. Premièrement, toutes les prescriptions sont de telle nature qu'une constitution politique peut, elle aussi, les conserver et les imposer comme lois de

contrainte, puisqu'elles sont relatives exclusivement à des actions extérieures, et bien que les dix commandements, même sans le secours d'une promulgation, aient déjà, en tant que moraux, leur valeur devant la raison, cette législation n'exige pas qu'on joigne à leur observation l'intention morale (dont le Christianisme fera plus tard l'œuvre essentielle), mais ne vise tout simplement que l'observation extérieure. C'est là d'ailleurs ce que met en lumière l'observation qui suit. Deuxièmement, toutes les conséquences de l'accomplissement ou de la transgression de ces commandements, toutes les récompenses et tous les châtiments n'étaient que d'ordre temporel, chacun pouvant sur cette terre recevoir le prix de ses œuvres, et ne répondaient pas à des concepts moraux, puisque la postérité, elle aussi, devait avoir sa part de faveurs ou de peines pour des faits ou pour des méfaits auxquels elle n'avait pris aucune part active, ce qui sans aucun doute, dans une constitution politique, est un moyen prudent de se concilier l'obéissance, mais serait contraire à toute équité dans une constitution morale. Comme sans la croyance à une vie future on ne peut concevoir aucune religion, le Judaïsme, en tant que tel, pris dans sa pureté, ne contient donc pas de foi religieuse. C'est ce qui sera confirmé par l'observation suivante. Il est difficile, en effet, de douter que les Juifs, comme les autres peuples, même les plus grossiers, n'aient eu une croyance à une vie future, par conséquent un ciel et un enfer, car cette croyance, en vertu de la disposition morale universelle dans la nature humaine, s'impose d'elle-même à tous. C'est donc sûrement à dessein que le législateur de ce peuple, bien qu'on nous le représente comme Dieu même, n'a pas voulu tenir le moindre compte de la vie future, ce qui montre bien que son intention n'était que de fonder un État politique et non pas un État moral ; quant à parler, dans cet État, de récompenses et de châtiments qui ne sauraient être visibles au cours de cette vie, c'eût été là, par hypothèse, un procédé tout à fait inconséquent et très maladroit. Dans la suite, les Juifs, on ne peut en douter, se sont fait, chacun pour lui-même, une certaine foi religieuse qu'ils mêlaient aux articles de leur foi statutaire, mais cette croyance supplémentaire n'a jamais, toutefois, fait partie intégrante de la législation du Judaïsme. Troisièmement, le Judaïsme, au lieu d'être une époque du développement de l'Église universelle ou d'avoir lui-même, en son temps, constitué l'Église universelle, excluait au contraire de sa communauté toute l'espèce humaine, se considérant comme un peuple particulièrement élu de Jéhovah et ennemi de tous les autres peuples, par suite en butte aux hostilités de Chacun. Au reste, il ne faut point surfaire l'honneur qui revient à ce peuple de s'être donné pour souverain maître un Dieu unique qu'aucune image visible ne saurait représenter. Car la doctrine religieuse de la plupart des autres peuples se trouve avoir le même objet (darauf gleichfalls hinausging) et ne devient suspecte de polythéisme que par la vénération de certaines puissances divines, dieux secondaires subordonnés à ce Maître absolu. En effet, un Dieu qui veut simplement l'obéissance à des commandements qui ne requièrent point une amélioration de l'intention morale, n'est pas à proprement parler l'Être moral dont le concept est nécessaire pour une religion. Cette religion se trouverait plutôt dans une croyance à de nombreux êtres invisibles et puissants, — en admettant qu'un peuple les conçût de telle manière que, malgré la diversité de leurs départements, ils s'accordent tous cependant à ne placer leur complaisance qu'en ceux qui s'attachent de tout leur cœur à la vertu, — que dans la croyance à un Être unique, mais qui ferait du culte mécanique la principale affaire.

Nous ne pouvons donc faire commencer l'histoire universelle de l'Église, en tant qu'elle doit former un système, qu'à l'origine du Christianisme lequel, étant un abandon complet du Judaïsme où il a pris naissance, et se fondant sur un principe entièrement nouveau, effectua dans les croyances une révolution totale. La peine que se donnent les docteurs du Christianisme, ou celle qu'ils ont pu se donner au début, pour établir un lien entre ces deux croyances, en

déclarant que la nouvelle foi est simplement la suite de l'ancienne qui contenait, sous forme de symboles, tous les événements de la première, nous montre clairement qu'ils ne voient, ou ne voyaient là que le moyen le plus habile d'introduire une religion morale pure à la place d'un culte ancien, auquel le peuple était trop fortement habitué, sans toutefois heurter de front les préjugés. La suppression subséquente de la marque distinctive corporelle qui servait à mettre ce peuple entièrement à part de tous les autres nous permet déjà de juger que la nouvelle foi, n'étant pas plus liée aux statuts de l'ancienne qu'à des statuts quelconques, devait renfermer une religion valable, non pour un seul peuple, mais pour l'univers tout entier.

Donc c'est du Judaïsme, non du Judaïsme patriarcal, sans mélange et portant sur une constitution politique (d'ailleurs fort ébranlée déjà), mais du Judaïsme où déjà se mêlait une foi religieuse grâce à des doctrines morales qui insensiblement y étaient devenues publiques, à une époque où, dans ce peuple au reste ignorant, s'était déjà glissée beaucoup de sagesse étrangère (grecque), sagesse qui, sans doute, contribua aussi à faire naître en lui des concepts de vertu et à le préparer à des révolutions appelées par l'écrasant fardeau de sa foi dogmatique, quand l'occasion s'en présenta grâce à l'amoindrissement du pouvoir des prêtres résultant de leur soumission à la domination d'un peuple qui regardait avec indifférence toutes les croyances des autres peuples, — c'est de ce Judaïsme que s'éleva donc tout à coup, mais non sans avoir été préparé, le Christianisme. »

(E. Kant, « *La Religion dans les limites de la Raison* », IV^e partie, 1^{ère} section, ch. I)

Denis : ce texte de Kant parle avec suffisamment de clarté pour devoir y ajouter un commentaire...

Martine : comment te situes-tu personnellement par rapport au rationalisme ? Je te sais particulièrement critique envers Habermas...

Denis : durant plus de vingt ans j'ai enseigné la finance et les mathématiques d'abord à la Louvain School of Management et ensuite, par choix, dans l'enseignement supérieur de promotion sociale : mon enseignement et mes travaux de recherche ont été largement salués. J'ai pu élaborer des modèles mathématiques qui permettent de réduire sensiblement les risques de faillite tant sur les marchés financiers qu'en gestion financière des entreprises. Je fus donc durant toute cette époque un scientifique rigoureux particulièrement attentif à l'objectivité de mes observations. C'est dit ! Je considère que pareille démarche est nécessaire compte tenu notamment des enjeux socio-économiques de la finance de marché et d'entreprise. La raison que j'ai mise en œuvre était, par sa rigueur et sa logique, étroite au sens de Kant. Ce qui est dangereux avec la mise au service de la technique de cette raison étroite, c'est d'une part de sous-estimer, voire occulter, ce qui lui échappe, et d'autre part d'en perdre le contrôle. Nous évoluons dans un monde de plus en plus virtualisé (et par conséquent irréel) et l'intelligence artificielle tend à se substituer à la pensée humaine. Les dérapages sont nombreux déjà mais il n'y a pas eu jusqu'à présent de véritable menace existentielle ; cela ne signifie pas pour autant qu'une telle menace n'existe pas. Il faut, comme le rappelle Heidegger dans « Sérénité », savoir se montrer serein, c'est-à-dire conserver le contrôle en discernant correctement l'utile de l'inutile. Je ne pense pas, à titre d'exemple, qu'il soit utile de passer le plus clair de son temps à s'garer dans le virtuel d'un jeu vidéo, de même que je ne crois pas utile de développer davantage un arsenal militaire qui, en son état actuel, est en mesure d'effacer toute vie de notre terre. Je ne crois pas non plus qu'il soit utile d'investir à ce point dans la conquête de

Mars en vue d'un jour nous y réfugier dès lors que l'humanité, si nous poursuivons dans nos modes de vie actuels, aura disparu depuis longtemps.

Martine : tu prônes un élargissement de la raison mais pas seulement...

Denis : c'est juste ! Ce qui m'intéresse personnellement chez Heidegger, c'est le dialogue qu'il a entamé entre la pensée et la poésie : le chant et la pensée, disait Heidegger après Hölderlin, sont les deux futs de l'acte poétique. Ce à quoi nous devons parvenir, c'est trouver le moyen de franchir l'abîme qui les sépare. Ce dialogue est, selon moi, indispensable pour que l'homme se ressaisisse et revienne de son égarement dans le désert que constitue le monde actuel et je le répète : l'homme ne se sauvera pas tout seul !

Martine : tu veux dire qu'il a besoin des dieux...

Denis : des dieux et du Sacré mais en aucun cas de religion : les religions, monothéistes particulièrement, ont suffisamment montré à travers l'histoire leurs capacités d'embrigadement et d'aliénation. L'homme doit se trouver enfin et, à cette fin, aucune lumière n'est inutile, surtout pas celle des dieux. Je pense qu'il est urgent de mettre de la poésie dans notre existence étriquée et rationnellement embrigadée : en disant cela je ne rejette pas la raison mais j'affirme qu'il n'y a pas qu'elle et qu'elle doit demeurer à sa juste place.

Martine : et les cahiers noirs ?

Denis : ils n'apportent rien de substantiel aux questions philosophiques abordées par Heidegger : il aurait été préférable que, comme le premier, les autres soient aussi perdus, on aurait évité bien des discussions inutiles, un énorme gâchis et surtout une perte de temps d'autant plus regrettable que notre époque est en situation d'urgence.

Martine : et ce besoin de tragique que Domeracki attribue aux « heideggériens » ?

Denis : l'homme, pas plus aujourd'hui que jadis, n'a besoin de tragique car le tragique est là, conditionnellement à notre existence. Toute existence humaine singulière est marquée par le tragique : c'est à le rappeler que servaient les chœurs dans les grandes tragédies grecques. Ce tragique de toute existence, c'est ce que dit Sartre quand il affirme que « l'homme est une passion inutile » : nous cheminons vers une contrée dont nous pourrions nous approcher toujours plus jusqu'à la toucher du doigt pour ainsi dire mais que nous n'atteindrons jamais. L'horizon toujours recule à mesure que l'on s'en rapproche mais cet horizon toujours fuyant, c'est aussi celui, et le seul, de nos possibilités. Ce qui ne manque pas de surprendre, c'est l'impossibilité avec la Modernité de composer une tragédie : Hölderlin (« La mort d'Empédocle »), Nietzsche (reprise du projet d'Hölderlin) et Mallarmé (« Igitur ») s'y sont essayés sans succès. Faut-il y voir dans cette impossibilité un signe ? J'avoue ne pas y avoir réfléchi jusqu'ici.

Martine : tu persistes à affirmer qu'il n'y a pas de rapport entre tragique et démocratie ?

Denis : c'est la référence de Domeracki au tremblement de terre qui m'a troublé...

Martine : que veux-tu dire ?

Denis : au sens le plus courant la tragédie est assimilée à un événement dramatique d'une grande ampleur comme une catastrophe naturelle par exemple. Cependant ce n'est pas en ce sens que les grecs anciens comprenaient le tragique. S'agissant du rapport entre tragique et démocratie qui est au cœur de l'article de Bensussan, je dirai qu'il y a entre le tragique et la

démocratie un rapport analogique mais certainement pas un rapport conditionnel. Avec Platon / Socrate et Euripide, le focus est mis tout entier sur la situation vécue par le héros ; la minimisation du rôle des chœurs a pour effet de dissocier les spectateurs de l'intrigue et de les cantonner dans un rôle de simples spectateurs d'une représentation dramatique. C'est ce détachement qui est à l'origine de la perte du sens tragique : on assiste, en spectateur, à la représentation d'un drame vécu par un personnage, les spectateurs peuvent évidemment faire preuve d'empathie et sortir leurs mouchoirs mais ils ne sont plus individuellement et intimement concernés par ce qui se passe.

Martine : tu veux dire que la philosophie depuis Platon a effacé le sens tragique en le masquant par la théorie fumeuse des Idées ?

Denis : la rationalisation commence avec Platon, qu'on le veuille ou non ; par la suite c'est la religion qui a pris le relais : il n'y a pas de tragique de l'existence puisque dieu, aux conditions imposées, veille au grain. Avec la Modernité rien n'a changé : les espoirs se sont seulement déplacés !

Martine : et la démocratie ?

Denis : la démocratie est un paradigme comme la théorie des équilibres généraux de Walras ; tout économiste de bonne foi voudrait que l'on atteigne à ce plein équilibre mais il reste un marché qui, avec toujours plus de décalage, n'est pas à l'équilibre : le marché du travail. On peut bien sûr tenter d'y remédier mais deux conditions sont absolument nécessaires : d'une part une économie favorable et d'une part une réelle volonté des pouvoirs publics. Pour ce qui est de la démocratie, c'est un vœu pieux et je préfère sincèrement mon sort de Belge à celui des Russes ou des Chinois ; cependant suffisamment d'éléments montrent que la démocratie, en Belgique comme en France, demeure un idéal. Ce que je veux dire, c'est que le peuple est doublement mis de côté : d'une part en votant il se dessaisit d'un pouvoir qui est le sien pour le confier à un représentant et d'autre part, une fois passés les accords entre partis, les électeurs des partis rejetés dans l'opposition ont la bouche cousue : leur seul pouvoir est de retarder, par divers artifices, les prises de décision mais nullement de les empêcher. Sartre ne croyait qu'en la démocratie directe : c'est réalisable à de très petites échelles comme la famille ou de petites associations mais par à l'échelle d'une nation. C'est la raison pour laquelle j'estime que l'éthique de la communication prônée par Habermas est un leurre : comment réunir autour d'une même table et dans un même discours rationnel toutes les personnes prenantes sur des questions comme l'avortement ? C'est tout simplement impossible ! On en revient aux assemblées représentatives des majorités qui se sont nouées. J'ajoute que, en France, le gouvernement peut se passer de l'avis de l'Assemblée Nationale pour prendre des décisions : on a beaucoup trop abusé de cette faculté depuis la présidence de Chirac. Souviens-toi de ce qui s'est passé en Belgique durant les années 1980 avec les pouvoirs spéciaux : le parlement représentatif du peuple était tout simplement bâillonné.

Martine : les taux records d'abstention et le désintérêt grandissant pour la chose publique sont, je pense, des signes tangibles de ce délaissement. Ce n'est sans doute pas à la faveur d'un retour du sens tragique que la démocratie s'établira avec plus de force mais, comme tu sembles l'affirmer, il y a une concomitance historique entre la perte du sens tragique et l'érosion de la démocratie chez les grecs de l'Antiquité.

Denis : c'est Platon / Socrate qui sont à l'origine de l'un et l'autre : l'exercice du pouvoir pas les Sages prônés par Platon se voulait rassurant mais il fallait préalablement que le tragique soit

occulté. C'est, me semble-t-il, le sens qu'il faut prêter à l'analyse de Bensussan : la seule réponse au tragique apportée par la Modernité est le pessimisme de Schopenhauer et son inaction. Quant aux raisons qui ont poussé Nietzsche, bien qu'il fut particulièrement sensible à ce sens tragique, à douter de la démocratie, c'est une autre histoire : Nietzsche avait en vue les désastres de la Révolution française et le marxisme en plein essor.

Martine : une maxime ?

Denis : à force de ruminer l'estomac se gonfle d'air et il n'en sort que des pets.

Martine : ces accusations d'antisémitisme adressées à Heidegger t'ont-elles appris quelque chose ?

Denis : absolument rien sur Heidegger puisqu'elles ne sont pas fondées mais, en revanche, elles m'ont amené à réfléchir sur l'antisémitisme et à me documenter à ce sujet...

Martine : et donc...

Denis : l'antisémitisme est un sujet d'une très grande complexité qu'on se doit d'aborder à partir de son histoire, de son polymorphisme et de sa sémantique. Il est devenu aujourd'hui l'une des allégations les plus courantes et, même si le contexte international est celui que nous connaissons, ces allégations, en leur récurrence, sont généralement fort simplistes. Je ne peux évidemment pas cautionner des propos comme ceux de Bricmont, de Dieudonné et de tant d'autres mais je crains fort que la prolifération sans mesure de ces allégations conduise à une banalisation, ce qui serait d'une extrême gravité. Un premier signe de cette banalisation a été la réaction de la presse au sujet de « l'affaire Heidegger » : on en a marre ! Qu'a-t-on retenu de l'affaire Garaudy hormis l'intervention de l'abbé Pierre qui est revenue marginalement sur le tapis à l'occasion d'affaires de mœurs qui n'ont rien à voir avec la question de l'antisémitisme. Le devoir de mémoire réclamé à juste titre par les rescapés des camps n'a pas suffisamment pris en compte nos grandes facultés d'oubli : on a tous, ou à peu près, la larme à l'œil quand on visionne des documentaires ou des films relatifs à la Shoah mais le bain du soir en efface les moindres traces. L'extrême-droite s'empare du pouvoir un peu partout en Europe occidentale : qui s'en émeut ? Certainement pas tous les désabusés qui lui ont prêté leurs voix ; quant aux autres ils se donnent bonne conscience en manifestant mais, les manif's de mai 68 l'ont bien montré, ça met du désordre mais rien ne change fondamentalement.

Martine : et donc...

Denis : aujourd'hui on utilise avec beaucoup de facilité, et trop souvent à tort et à travers, les termes de « nazisme » et de « antisémitisme » mais que signifient ces mots ? Prend-t-on suffisamment la précaution de les identifier, de comprendre ce qu'ils veulent dire ? Je ne le pense pas !

Martine : Il faut...

Denis : comme le dit Heidegger dans « La dévastation et l'attente », apprendre et enseigner....

Martine : et en premier lieu apprendre à penser...

Denis : c'est le plus long et le plus difficile : cela demande beaucoup de patience...

Martine : quelques mots sur Bensussan...

Denis : Bensussan est professeur à l'Université de Strasbourg considérée par les détracteurs comme le fief sectaire des heideggériens et il est à l'origine du « Parlement des philosophes » dans la même ville ; c'est un éminent spécialiste de Hegel et certainement pas un heideggérien au sens où l'entendent ceux dont nous avons parlé : dans son article sur « Tragique et démocratie » son unique référence à Heidegger est plutôt critique.

Martine : que retenir de tout cela ?

Denis : les chiens aboient et la caravane passe ! Hölderlin, Nietzsche et Heidegger, Rilke et Trakl aussi mais encore Rimbaud et Mallarmé sont d'une actualité criante : leur lecture ne peut être que salutaire. J'admire la Sérénité et le travail gigantesque fourni par Françoise Dastur concernant ces auteurs : voilà ce qu'il faut lire ! Il y en a beaucoup d'autres bien sûr, des connus comme Mattéi par exemple et surtout des anonymes qui ont su garder la tête froide : comme le disait Hölderlin dans « Patmos », « mais aux lieux du péril croît aussi ce qui sauve ».

Martine : il est urgent de penser l'inutile mais en vue de quoi ?

Denis : penser l'inutile dans l'attente de la venue, c'est tout le sens de l'attente comme réplique à la dévastation...

Martine : qui doit venir ?

Denis : la réponse se trouve dans « Retour » de Hölderlin...

Martine : le poète et avec lui les Anges de l'an, c'est-à-dire les Célestes...

Denis : et surtout le Sacré et avec lui les dieux qui sauvent...

Martine : autrement dit penser en vue de la réplique, comme le dit avec insistance Heidegger dans sa « Méditation »...

Denis : rendre aux dieux le signe qu'ils nous adressent...

Martine : ils manquent les dieux absents...

Denis : et nous manquons aux dieux...