



Université d'Ottawa • University of Ottawa



# L'«affaire Heidegger» et la modernité

Thèse

présentée comme exigence partielle de la maîtrise en science politique

par

Patrick Courville

Directeur : Gilles Labelle

Université d'Ottawa

mai 2001



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services

395 Wellington Street  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

Bibliothèque nationale  
du Canada

Acquisitions et  
services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa ON K1A 0N4  
Canada

*Your file Votre référence*

*Our file Notre référence*

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-79336-2

**Canada**

## Résumé

Dans la présente thèse, nous voulons démontrer que le gigantesque tollé qu'a suscité la publication du livre de Victor Farias sur *Heidegger et le nazisme* en France tient au fait que l'«affaire Heidegger» renvoie à un débat infiniment plus large et plus important à propos de la modernité et plus particulièrement à propos de l'humanisme. Cette thèse sera développée à partir de l'opposition entre les thèses de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy et celles de Luc Ferry et Alain Renaut. Ces auteurs n'ont en commun que le fait de condamner farouchement le choix politique de Heidegger; au-delà de cela, ils sont aux antipodes les uns des autres. En effet, nous verrons qu'à partir de (ou plutôt en réaction à) la dérive politique de Heidegger, Lacoue-Labarthe et Nancy ont développé une pensée anti-humaniste alors que Ferry et Renaut se sont adonnés à une défense de l'humanisme. D'une part, Lacoue-Labarthe et Nancy se sont servis de la dérive politique heideggerienne pour montrer que le nazisme est un humanisme. D'autre part, et en contrepartie, Ferry et Renaut ont utilisé l'«affaire Heidegger» pour montrer que le nazisme est un anti-humanisme.

## Table des matières

Remerciements.....	2
Introduction.....	3
Chapitre I : L'«affaire Heidegger».....	7
Le premier débat.....	9
Le second débat.....	14
Le troisième débat.....	18
Chapitre II : L'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe et Nancy.....	31
À propos de <i>La fiction du politique</i> .....	32
La première dérive heideggerienne.....	39
La seconde dérive heideggerienne.....	49
Le véritable Heidegger.....	54
Jean-Luc Nancy et la question de l'« ouverture ».....	58
L'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe et Nancy.....	66
Chapitre III : L'humanisme de Ferry et Renault.....	70
À propos de <i>Heidegger et les Modernes</i> .....	72
Ferry et Renault contre Heidegger.....	74
Sur la question de l'éthique.....	82
Sur la coïncidence de l'être et du devoir-être.....	86
Ferry et Renault et le criticisme.....	89
De la transcendance dans l'immanence.....	92
De l'individualité à l'intersubjectivité.....	97
De l'idée républicaine.....	100
Chapitre IV : Comparaison.....	108
Sur la question de l'humanisme.....	109
Sur l'« affaire Heidegger ».....	115
Conclusion.....	119
Bibliographie.....	122

## Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mon directeur de thèse, M. Gilles Labelle, pour sa disponibilité, sa compréhension, son dévouement et ses corrections des plus judicieuses. Le professeur Labelle est pour moi un modèle, de même qu'une source intarissable d'inspiration. Je souhaite également remercier ma tendre moitié, Mélanie Proulx, qui a dû supporter le poids de cette thèse. Je veux aussi remercier Denise Bastien pour les nombreuses photocopies ainsi que tous mes amis pour leurs multiples encouragements. Enfin, je désire remercier mes parents, Gilles et Liette Courville, pour tout l'amour, le dévouement et l'accompagnement dont ils m'ont gratifié au cours des quelque vingt-six dernières années. Leur support continu est la principale cause de ma réussite académique. C'est à vous, chers parents, que je dédie cette thèse.

## **Introduction**

Le livre de Victor Farias sur *Heidegger et le nazisme* a entraîné en France l'avènement d'un troisième débat portant sur le «cas Heidegger». La première polémique soulevée par la question politique heideggérienne date de la fin des années quarante.<sup>1</sup> Cependant, à l'époque la plupart des faits qui entourent l'«affaire Heidegger» restaient inconnus. C'est pourquoi un deuxième débat a eu lieu au cours des années soixante lorsque les événements les plus importants concernant l'engagement politique de Heidegger furent rendus publics.<sup>2</sup>

Enfin, le livre de Farias publié pour la première fois en 1987 souleva un tollé gigantesque.<sup>3</sup> Pourtant, *Heidegger et le nazisme* apporte très peu d'éléments nouveaux. Pour l'essentiel, Farias ne fait que procéder à une recension des éléments relatifs au «cas Heidegger». D'ailleurs, beaucoup d'auteurs s'entendent pour dire que Farias est un *extraordinaire révélateur* mais qu'il n'a rien d'un philosophe et donc que son interprétation des faits ne saurait être crédible — c'est le cas notamment de Lacoue-Labarthe et Nancy ainsi que de Ferry et Renaut qui seront les principaux auteurs étudiés dans la présente thèse.<sup>4</sup>

La question que nous nous posons ici à la suite de Pierre Aubenque est de savoir «pourquoi le nazisme de Heidegger, qui est connu... depuis 1933 [...] suscite-t-il un demi-

---

<sup>1</sup> Parmi les principaux figurants à cette controverse se trouvaient notamment Löwith, Weil et de Waelhens. Les références complètes seront indiquées dans le chapitre I.

<sup>2</sup> Faye, Beaufret, Fédier et Palmier figurent parmi les plus importants protagonistes de ce second débat. Les références complètes seront indiquées dans le chapitre I.

<sup>3</sup> Une très large part de l'intelligentsia française participa — et participe toujours — au débat. Nous pensons entre autres à Derrida, Fédier, Faye, Nancy, Lacoue-Labarthe, Ferry, Renaut, Bourdieu, Tertulian, Ricoeur, Janicaud, Richir, Aubenque et la liste pourrait continuer encore longtemps... Les références complètes seront indiquées dans le chapitre I.

<sup>4</sup> Néanmoins, il y a des exceptions. D'une part, ceux que l'on range généralement du côté des heideggériens orthodoxes vont nier de façon catégorique les faits soulevés par Farias (Beaufret et Fédier sont probablement les plus importants) alors que d'autre part, les critiques les plus acharnés de Heidegger vont parfois aller encore plus loin que Farias en identifiant la pensée heideggérienne avec Auschwitz (Goldschmitt est l'un de ceux-là). Les références complètes seront indiquées dans le chapitre I.

siècle plus tard plus d'émotion, de gêne ou d'indignation qu'il n'en a suscitées chez les contemporains et parfois même chez les victimes de l'événement ?<sup>5</sup>»

A notre avis, la meilleure réponse à cette question est celle de Ferry et Renaut : «La controverse sur le cas Heidegger n'est que le premier plan d'une controverse d'une tout autre portée et qui n'engage rien de moins que le sens accordé à la logique de la modernité». <sup>6</sup> Ainsi notre hypothèse de travail est que le débat sur le cas Heidegger renvoie aujourd'hui à un débat infiniment plus large et plus important à propos de la modernité, et plus particulièrement à propos de la notion d'humanisme qu'elle sous-entend.

Au premier chapitre, nous procéderons à l'élaboration d'un portrait global de l'historique du débat français autour de la question de l'engagement politique de Heidegger. Nous insisterons sur le troisième débat (celui suscité par Farias) qui marque un changement important par rapport aux deux premiers, à la fois par son ampleur et par le type de problèmes qu'il a soulevé dans son sillage.

Les deuxième et troisième chapitres de cette thèse seront consacrés respectivement aux travaux de Lacoue-Labarthe et Nancy d'une part et à ceux de Ferry et Renaut de l'autre. Toutefois, il est important de mentionner que dans le cadre de cette analyse, nous n'aurons pas la prétention de déterminer lesquels des auteurs étudiés ont davantage raison. Nous nous limiterons plutôt à montrer en quoi le débat heideggerien renvoie aujourd'hui à un débat beaucoup plus global concernant la modernité et l'humanisme. Enfin, au chapitre IV, nous procéderons à une brève comparaison entre l'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe et Nancy et l'humanisme de Ferry et Renaut.

---

<sup>5</sup> Pierre Aubenque, «Encore Heidegger et le nazisme» dans *Le débat*, été 1988, p. 113.

<sup>6</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 119.

Nul doute que la pensée de Lacoue-Labarthe et Nancy se situe aux antipodes de celle de Ferry et Renault. Néanmoins, celle-ci partage avec celle-là un même point de départ, à savoir Heidegger et plus particulièrement la « politique » heideggerienne. Ce point de départ explique à lui seul pourquoi nous avons choisi de développer notre thèse à partir de la dichotomie qui oppose Lacoue-Labarthe et Nancy à Ferry et Renault. En effet, nous verrons qu'à partir de (ou plutôt en réaction à) la dérive politique de Heidegger, Lacoue-Labarthe et Nancy ont développé une pensée farouchement anti-humaniste alors que Ferry et Renault se sont adonnés à une défense radicale de l'humanisme.

**Chapitre I**  
**L'«affaire Heidegger»**

Dans les pages qui suivent, notre seul objectif sera de fournir un bref aperçu du débat français concernant l'« affaire Heidegger ». Aussi, dans le but d'éviter toute confusion chez le lecteur, il importe de préciser dès le départ que les auteurs qui constituent le coeur de notre travail ne seront introduits qu'à la fin de ce chapitre. La présentation de ces derniers correspondra à la première étape de la démonstration de notre thèse qui, comme nous l'avons déjà dit en introduction, soutient que l'affaire Heidegger renvoie aujourd'hui à un débat beaucoup plus large qui n'englobe rien de moins que la modernité et l'humanisme

Nous savons tous d'ores et déjà que le débat français autour de l'affaire Heidegger rassemble bon nombre d'auteurs qui ne sont pas d'origine française. Il s'agit ici de l'une des thèses principales défendues par Tom Rockmore : «we can note that a number of the most important participants in the French debate on Heidegger's relation to National Socialism are either foreign-born French, or not French at all, for example, Farias, Weil, Löwith, Tertulian, Lukacs.»<sup>1</sup> D'ailleurs, Rockmore voit chez Heidegger le plus grand philosophe « français » de la seconde moitié du vingtième siècle. C'est là la thèse principale qu'il développe dans son ouvrage intitulé *Heidegger and French philosophy : Humanism, Antihumanism and Being* : «this book contends that in the period after the Second World War, Heidegger became the master thinker of French Philosophy, the main “ French ” philosopher».<sup>2</sup> Bref, à l'instar de Rockmore, il est d'une importance capitale que nous comprenions dès le départ que le débat heideggerien est français, non pas par les origines ethniques des participants, mais parce qu'il soulève des enjeux propres à l'espace philosophique français.

---

<sup>1</sup> *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, California, University of California Press, 1992, p. 250.

<sup>2</sup> London; New York, Routledge, 1995, p. 11.

Aussi, étant donné l'immensité de la littérature à couvrir, le chapitre qu'on va lire, bien qu'il veuille essentiellement rendre compte des différents courants d'interprétation qui entourent l'affaire Heidegger et qui sont pertinents pour situer le débat qui nous intéresse, sera nécessairement très sommaire et très incomplet. C'est pourquoi, au lieu d'élaborer un compte rendu tant soit peu exhaustif à propos de la question de Heidegger et du national-socialisme, nous tenterons plutôt d'établir une mise en contexte propice au développement de notre thèse qui, rappelons-le encore une fois, porte sur les rapports entre les interprétations de la politique de Heidegger et la modernité.

### *Le premier débat*

Tel que mentionné en introduction, la discussion autour du cas Heidegger s'étend sur plus d'une cinquantaine d'années et compte trois périodes distinctes. La première discussion eut lieu entre 1946 et 1948 et fut limitée pour l'essentiel à la revue *Les temps modernes*. Elle inclut des articles de Karl Löwith, Maurice de Gandillac, Alfred de Towarnicki, Eric Weil et Alphonse De Waelens.

Précisons tout de suite qu'aux lendemains de la Seconde Guerre mondiale, on avait tendance à associer systématiquement, en France, la philosophie de Heidegger à celle de Sartre. Ce rapprochement erroné entre les deux auteurs fut dénoncé clairement quoiqu'implicitement par Heidegger lui-même dans sa *Lettre sur l'humanisme* qui, adressée à Jean Beaufret, s'attaquait essentiellement à l'oeuvre de Sartre. Ainsi, en 1948, Heidegger expliqua très clairement que la seule question qui l'intéressait véritablement était celle de l'Être et non celle de l'existence. L'auteur de *Être et temps* ne s'est donc intéressé au *Dasein* que parce que ce dernier était, selon lui, le seul étant qui de par sa

nature était ouvert à l'Être et qui, pour cette raison, était susceptible d'accéder à la connaissance de l'Être.<sup>3</sup>

C'est pourquoi, contrairement aux existentialistes (dont Sartre est l'un des plus éminents représentants), Heidegger ne s'est jamais intéressé à l'homme en tant que tel, mais seulement au rapport privilégié que ce dernier entretient avec l'Être. Or, jusqu'à la fin des années quarante, cette différence fondamentale entre la pensée de Sartre et celle de Heidegger restait méconnue de la plupart des commentateurs.

Gandillac fut le premier à se prononcer sur le débat. Son texte, qui ne compte pas plus de quatre pages, eut très peu d'écho dans l'intelligentsia française. En gros, Gandillac prétendait que s'il était resté fidèle à sa philosophie, Heidegger n'aurait jamais flirté avec le nazisme. C'est du moins ce qu'il laissait entendre dans la question soulevée à la fin de son article : «[q]uel que soit son génie, comment ne pas mesurer le contraste entre les exigences mêmes de sa philosophie et l'attitude mollement évasive de l'“homme en situation”?»<sup>4</sup>

En revanche, l'article de Towarnicki fut largement commenté<sup>5</sup>. Ayant rapidement pris position du côté des disciples de Heidegger, Towarnicki insista sur les faits qui avaient entouré l'allégeance de Heidegger au parti de Hitler et évita la question des liens entre sa philosophie et le nazisme.

---

<sup>3</sup> Toutefois, il nous apparaît important de mentionner que dès la fin de la première partie de *Être et temps*, Heidegger comprit que le Dasein était exposé à une série de complications majeures —la plus importante étant probablement celle du subjectivisme. D'ailleurs, on suppose que c'est pour cette raison qu'il refusa de publier la seconde partie de son oeuvre. À ce sujet, voir l'excellent article de Jean Grondin, «Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger», *Philosophiques*, Vol. XV, no. 1, Printemps 1988, p. 192 et suiv.

<sup>4</sup> Maurice de Gandillac, «Entretien avec Martin Heidegger», *Les temps modernes*, no. 4, janvier 1946, p. 716.

<sup>5</sup> Alfred de Towarnicki, «Visite à Martin Heidegger», *Les temps modernes*, no. 4, janvier 1946, p. 717-724.

Près de cinquante ans plus tard (en 1993), Towarnicki publia un ouvrage dans lequel il reprit, pour les développer davantage, l'essentiel des thèses qu'il avait défendues dans son article de 1945. Dans cet ouvrage, Towarnicki informe le lecteur du fait qu'à plusieurs reprises, «Heidegger appela Hitler *der Verbrecher*, le criminel.»<sup>6</sup> Sommairement, ce que Towarnicki reproche aux détracteurs de Heidegger, c'est de ne pas avoir admis les limites de son engagement. Ainsi se demande-t-il :

«Pourquoi voulait-on ignorer ses cours à l'université qui avaient mis en question les fondements sur lesquels prétendait s'appuyer la doctrine du Parti? Pourquoi refusait-on systématiquement de prendre en considération les propos de tous ceux — enseignants, étudiants ou proches — qui pouvaient témoigner de ses relations glaciales avec les fonctionnaires du régime durant les dix mois de son rectorat, ainsi que les critiques et réserves qu'il avait souvent formulées dans son bureau, dans les ministères ou en privé puisque personne ne pouvait alors s'exprimer ouvertement?»<sup>7</sup>

Bref, Towarnicki voudrait blanchir Heidegger en en faisant une victime de la séduction opérée par Hitler. C'est du moins ce qu'il laisse entendre lorsqu'il cite Jünger qui écrivait : «[c]e n'est pas tant Heidegger qui devrait passer le reste de sa vie à demander pardon pour s'être engagé quelques mois en 1933, mais plutôt Hitler qui devrait se mettre à genoux dans sa tombe et implorer son pardon pour l'avoir trompé et mystifié à ce point.»<sup>8</sup>

Karl Löwith figure probablement parmi les quelques auteurs exceptionnels qui, très tôt, comprirent que la pensée de Heidegger ne comporte pas tellement d'éléments communs avec celle développée par les existentialistes. Ainsi, bien qu'il insiste abondamment sur l'extrême importance que Heidegger accorde au mot « existence », Löwith s'empresse de préciser que chez ce dernier, exister ne signifie pas être de telle ou

---

<sup>6</sup> Frédéric de Towarnicki, *À la rencontre de Heidegger*, Paris, Gallimard, 1993, p. 105.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>8</sup> Ernst Jünger cité sans autre indication, par Towarnicki, *Ibid.*, p. 125.

telle façon, mais bien plutôt «le fait même qu'un être *est* [...] le pur fait de l'Exister.»<sup>9</sup> Partant de là, Löwith établit un lien direct entre *Être et temps* et l'allégeance que Heidegger prêtera quelques années plus tard au parti nazi.

L'analyse de Löwith est d'une grande simplicité —ce qui, par ailleurs, ne signifie aucunement qu'elle ne soit pas crédible. Sommairement, Löwith remarque que la philosophie de l'existence exposée par Heidegger conduit au nihilisme et que celui-ci trouve son répondant le plus fidèle dans le national-socialisme. Selon Löwith, le nihilisme de Heidegger est une conséquence de la volonté acharnée de ce dernier à vouloir identifier l'« Un ». Or, il s'est avéré «que cet “ Un ” n'était en somme que néant, une pure résolution, dont il n'était pas établi à quoi elle visait.»<sup>10</sup> Dans ces conditions — et compte tenu du contexte de l'époque — il n'est pas surprenant que «le “ national socialisme ”» ait incarné la figure par excellence «de cette pure résolution devant le Néant»<sup>11</sup>. Bref, on comprend pourquoi «la philosophie heideggérienne de l'existence comprise dans le temps et l'histoire» se serait, suivant Löwith, «identifiée en termes explicites»<sup>12</sup> au parti nazi.

Alphonse de Waelhens se situe aux antipodes de Karl Löwith. En effet, au contraire de ce dernier, de Waelhens soutient qu'il est impossible d'établir un lien entre, d'une part, la phénoménologie existentielle de Heidegger et, d'autre part, ses conceptions politiques.<sup>13</sup> Qui plus est, de Waelhens s'attardera à démontrer qu'il n'y a jamais eu (et qu'il ne pourra jamais y avoir) de correspondance entre *Être et temps* et le nazisme. En

---

<sup>9</sup> Karl Löwith, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les Temps modernes*, no. 14, nov. 1946, p. 349. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>13</sup> Alphonse de Waelhens, «La philosophie de Heidegger et le nazisme», *Les temps modernes*, no. 22, juillet 1947, p. 116 et suiv.

effet, «Heidegger définit [...] l'être-en-commun authentique comme le pouvoir de laisser s'affirmer la liberté d'autrui, de laisser autrui être ce qu'il est. Ainsi se révèle clairement que pour Heidegger, [...] le problème capital de l'être-en-commun, le véritable sens de l'histoire devra être de rendre possible la reconnaissance de l'homme par l'homme. Il nous importe seulement de constater que cette conception est la négation même du fascisme»<sup>14</sup>.

Enfin, Eric Weil se situe quelque part entre Löwith et de Waelhens. D'une part, il reconnaît que les discours qui furent prononcés par Heidegger entre 1933 et 1934 (le discours du rectorat, les multiples appels à soutenir le Führer, l'éloge de Schlageter, etc...) relèvent du nazisme. «C'est, dira-t-il, le langage nazi, la morale nazie, la pensée nazie, le sentiment nazi.»<sup>15</sup> Par contre — et c'est là que Weil se distingue de Löwith — il s'empresse d'ajouter que ce n'est pas pour autant une philosophie nazie que l'on trouve chez Heidegger. En effet, «[l]'existentialisme de Heidegger [...] est une philosophie de la réflexion»<sup>16</sup> et non de l'agir. C'est pourquoi Weil soutient qu'«[i]l y a des philosophies qui engagent le philosophe; celle de Heidegger n'est pas du nombre. Elle n'est ni réactionnaire ni révolutionnaire, elle ne connaît pas la politique.»<sup>17</sup>

Par ailleurs, pour Weil, «[c]e qui est effrayant dans l'affaire, ce n'est pas tant ce que M. Heidegger a fait d'abord et n'a pas fait ensuite, c'est sa défense.»<sup>18</sup> En effet, Weil souligne — ou plutôt rappelle — que Heidegger a été accusé d'hitlérisme et non pas de biologisme. Pourtant, il est aberrant de constater qu'il a toujours appuyé sa défense sur son rejet catégorique de l'antisémitisme (ce qui, par ailleurs, n'était pas une surprise pour

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 119. Notons que dans cet article, de Waelhens ne fait pas de distinction entre le fascisme et le nazisme.

<sup>15</sup> Eric Weil, «Le cas Heidegger», *Les temps modernes*, no. 22, juillet 1947, p. 129.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

personne) plutôt que sur les raisons qui l'ont poussé à croire en Hitler. Bref, dans le but de montrer l'ironie de la chose, Weill écrit que «[n]ombreux sont les voleurs qui pourraient jurer, en leur âme et conscience, qu'ils n'ont jamais violé une fille : d'ordinaire, ils ne se servent pas de cet argument devant les tribunaux.»<sup>19</sup>

### *Le second débat*

La seconde phase du débat est beaucoup moins compacte et, pour cette raison, beaucoup plus difficile à délimiter. Selon Rockmore, elle s'étend de 1948 (date à laquelle est parue la première édition française du livre de Lukacs intitulé *Existentialisme ou marxisme*<sup>20</sup>) jusqu'à la publication de l'ouvrage de Jean-Michel Palmier en 1968.<sup>21</sup>

*Les écrits politiques de Heidegger* est le premier ouvrage français qui porte exclusivement sur le cas Heidegger. Dans ce livre, Palmier s'adonne à une défense sans concession de l'oeuvre de Heidegger. Sa thèse est que l'allégeance de Heidegger au parti nazi n'a absolument rien à voir avec sa philosophie.<sup>22</sup> Aussi, Heidegger, toujours suivant Palmier, n'a accepté le poste de recteur que dans le but de pallier à la situation dramatique dans laquelle était plongée l'Université allemande :

«Le rectorat de Heidegger fut l'histoire d'une tentative et d'un échec final pour surmonter la crise qui s'ouvrait alors. Heidegger a pensé qu'il était encore possible de redonner un sens à

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>20</sup> Rappelons que dans *Existentialisme ou marxisme* (Paris, Nagel, 1948), Lukacs dénonce farouchement l'oeuvre de Heidegger (qu'il associe par ailleurs assez directement à celle de Sartre) en attestant qu'elle relève exclusivement du nihilisme ou encore de l'irrationalisme. Lukacs se montre si sévère dans sa critique qu'il va jusqu'à faire de Heidegger un porte-parole — et probablement le principal! — du nihilisme. Les pages 88 à 116 sont probablement les plus explicites à ce sujet.

<sup>21</sup> Tom Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, *op. cit.*, p. 257.

<sup>22</sup> Jean-Michel Palmier, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968, p. 16.

l'Université allemande, au sein d'une telle situation politique. Ce fut là sa seule erreur. Il l'apprendra tragiquement, lorsqu'il se heurtera au parti nazi.»<sup>23</sup>

Néanmoins, Palmier admettra que l'«[o]n peut reprocher à Heidegger son aveuglement politique»<sup>24</sup> et qu'à cet égard, «sa responsabilité historique est immense, même si l'on comprend ce qui a rendu possible une telle adhésion.»<sup>25</sup>

Enfin, nous souhaitons faire remarquer au lecteur qu'en 1968, Palmier qualifie d'« absurde » toute allusion au prétendu silence de Heidegger après la brève période où il fut recteur : «[a]ussi est-il absurde de parler du silence de Heidegger après 1934. [...] Heidegger s'est violemment opposé dans tous ses cours au mouvement et au régime nazis.»<sup>26</sup> Pourtant, vingt ans plus tard, il dira très exactement le contraire : «[e]t son silence après la guerre fut assurément une gigantesque erreur qu'on ne peut que déplorer.»<sup>27</sup> Étant donné l'extrême importance de la question, Palmier n'aurait-il pas dû expliquer pourquoi il a changé d'avis?

À la fin des années soixante, François Fédier (qui demeure jusqu'à ce jour l'un des heideggériens les plus orthodoxes) publia ses premiers textes portant sur l'affaire Heidegger. En 1966, il accusa — quoique de façon implicite — Schneeberger, Adorno et Huhnerfeld d'avoir délibérément tenté de salir l'image du grand philosophe.<sup>28</sup> L'objectif de Fédier était en réalité fort simple : condamner tout rapprochement, si allusif soit-il, entre Heidegger et le nazisme. Aussi son texte fit-il l'objet de vives critiques de la part de Robert Minder et de Jean-Pierre Faye. L'argument de Minder est que contrairement à

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 282-283.

<sup>27</sup> Jean-Michel Palmier, «Heidegger et le national-socialisme», *Magazine littéraire*, no. 255, juin 1988, p. 90.

<sup>28</sup> François Fédier, «Trois attaques contre Heidegger», *Critique*, no. 234, novembre 1966, p. 883-904.

ce que dit Fédier, Heidegger s'est compromis de façon carrément inadmissible — voire impardonnable — avec le nazisme. En effet, Minder prétend que la seule chose qui compte pour Heidegger «c'est le retour au terroir et au *Volkstum*.»<sup>29</sup> Aussi, s'empresse-t-il d'ajouter que «cette vision est conforme point par point à l'image [...] de Schlageter, héros nazi par excellence, tel que Heidegger l'a magnifié en 1933 et qui puisait, lui aussi, “ sa force dans la race et le sol ”.»<sup>30</sup>

Faye se montra aussi sévère que Minder à l'égard de Fédier. On pourrait même aller jusqu'à dire que son principal objectif était de ridiculiser ce dernier, comme en témoigne la citation suivante :

«Certains « heideggeriens de Paris » — dont la secte est pour bien des Allemands de nos jours, un sujet d'étonnement — conçoivent la défense et la protection de leur maître à peu près comme la S.P.D.A. entend la protection des animaux. François Fédier semble être de ceux-là. Il s'interroge sur son animal favori : où est-il en ce moment, que fait-il, portait-il une chemise de telle couleur ce jour-là? Il finit, à force de naïves interrogations, par faire oublier qu'il arrivait à Heidegger d'écrire et que, si l'on veut bien lire vraiment les textes qu'il a écrits, certains d'entre eux doivent l'être avec une singulière attention.»<sup>31</sup>

Bien sûr, c'est aux textes politiques de Heidegger que Faye fait allusion. Il insiste notamment sur la déclaration du 3 novembre 1933 (c'est-à-dire l'éloge du Führer dont nous reparlerons plus loin) de même que sur le Discours du Rectorat dans lequel Heidegger fait mention des «“ forces spirituelles d'un peuple ” identifiées à “ la conservation la plus profonde de ses forces de terre et de sang ”». <sup>32</sup> Pour Faye, ces textes ne prêtent aucunement à la controverse. C'est pourquoi quiconque les lit objectivement n'a d'autre choix que d'admettre qu'il s'agit du langage nazi.<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> Robert Minder, «Langage et nazisme», *Critique*, no. 237, février 1967, p. 285.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Jean-Pierre Faye, «La lecture et l'énoncé», *Critique*, no. 237, février 1967, p. 288.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 291-292.

<sup>33</sup> Notons que presque trente ans plus tard, Faye publia un ouvrage intitulé *Le piège* (Paris, Balland, 1994) dans lequel il reprit l'essentiel des thèses qu'il avait développées auparavant.

En contrepartie, Aimé Patri porta un jugement plutôt favorable sur le texte de Fédier. Contrairement à Minder et à Faye, Patri considère que la responsabilité de Heidegger à l'égard du national-socialisme n'est pas plus importante ou significative que celle de n'importe qui d'autre : «je ne crois pas le moins du monde, dit-il, que [...] [Heidegger] soit un S.S. S'il fallait le fusiller, il faudrait fusiller tout le monde et pas seulement en Allemagne.»<sup>34</sup> Aussi, et de façon plus importante pour nous, Patri est revenu sur la critique qu'il avait déjà adressée à Faye concernant l'adjectif *völkisch* (couramment employé par Heidegger durant la période de son rectorat) qu'il aurait apparemment faussement traduit «par “ raciste ” alors que des germanistes non suspects de sympathie politique ou philosophique pour Heidegger s'étaient contentés de “ national ” ou de “ populaire ”».<sup>35</sup>

Enfin, Fédier répondit sans ménagement aux critiques que Faye avait adressées à Patri ainsi qu'à lui-même. En ce qui concerne la question extrêmement épineuse de la traduction du mot *völkisch*, Fédier soutient, à l'instar de Patri et contre Faye, que «le mot *völkisch* a été l'enjeu d'une lutte entre deux significations [et que] [c]ette conclusion non seulement autorise, mais oblige à considérer l'emploi par Heidegger de ce mot avec plus de nuance».<sup>36</sup> Du reste, pour l'essentiel, Fédier fustige les thèses de Faye sous prétexte

---

<sup>34</sup> Aimé Patri, «Serait-ce une querelle d'Allemand?», *Critique*, no. 237, février 1967, p. 297.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 296. Ici, Patri fait allusion à «La lecture et l'énoncé», *op. cit.* Mentionnons par ailleurs que le différend qui oppose Faye à Patri sur la question de la traduction du mot *völkisch* remonte au début des années soixante. En effet, dans un article intitulé «Attaques nazies contre Heidegger» (*Médiations*, no. 5, été 1962, p. 137-154.), Faye avait écrit : «[o]n regrette d'avoir à l'apprendre à M. Aimé Patri : qu'on le veuille ou non, le mot *völkisch* ne signifie pas “ populaire ”. Sans doute personne n'est en droit d'exiger de M. Patri qu'il ait eu à lire (comme nous avons dû le faire parce que tel s'est trouvé être provisoirement notre “ métier ”) des centaines, voire des milliers de pages de la littérature “ *völkische* ” dans les bibliothèques allemandes. Mais qui empêchait Aimé Patri d'ouvrir tout bêtement le dictionnaire Bertaux-Lepointe? Il aurait trouvé *völkisch* = raciste sans autre acception.» (p. 137.)

<sup>36</sup> François Fédier, «Une lecture dénoncée», *Critique*, no. 242, juillet 1967, p. 674.

que ce dernier n'a rien compris de l'oeuvre de Heidegger : «il n'arrive pas à entendre ce que dit Heidegger».<sup>37</sup>

### *Le dernier débat*

La troisième phase du débat autour de Heidegger est infiniment plus riche que les deux premières. Selon toute vraisemblance, il s'est écrit en France au moins dix fois plus d'articles et d'ouvrages sur l'affaire Heidegger depuis la parution du livre de Farias que dans les quelque cinquante années qui précèdent *Heidegger et le nazisme*<sup>38</sup>. Pourtant, presque tous les faits rapportés dans l'ouvrage de Farias avaient déjà été relevés et commentés par bon nombre d'auteurs au cours des années quarante à soixante-dix.<sup>39</sup> Dans ces conditions, comment peut-on rendre compte de l'extraordinaire tollé qui fut engendré par *Heidegger et le nazisme* et qui d'ailleurs, persiste toujours? En d'autres mots, pourquoi Farias a-t-il réussi là où Löwith et Faye (pour ne mentionner que ceux-ci) ont échoué auparavant?

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 679. Notons que c'est chose courante chez les heideggeriens orthodoxes d'accuser leurs détracteurs de n'avoir rien compris de l'oeuvre de Heidegger. C'est là, il va sans dire, une façon fort simple de se sortir de l'embarras!

<sup>38</sup> Bien entendu, nous ne les passerons pas tous en revue dans les lignes qui suivent. Toutefois, rappelons-nous que des noms tels que Baudrillard, Finkielkraut, Gadamer, Levinas, Ricoeur et Steiner (pour ne mentionner que ceux-ci parmi une liste quasi interminable), même s'ils n'apparaissent pas dans le présent chapitre, occupent des places importantes au sein du débat.

<sup>39</sup> Néanmoins, plusieurs auteurs ont accordé à Farias le mérite d'avoir rendu les faits qui entourent l'affaire Heidegger accessibles à tous. C'est le cas notamment de Richard Wolin pour qui «même si beaucoup d'épisodes étaient déjà connus des spécialistes de Heidegger, peu de preuves étaient disponibles, en particulier dans le monde non germanique. Ainsi, l'étude de Farias a été la première à rendre accessible au public, les vérités gênantes du passé caché de Heidegger et à essayer de rendre compte de leurs correspondances systématiques.» [«Heidegger et le nazisme», *Les temps modernes*, no. 543., oct. 1991, p. 122.]

Jean-François Lyotard, malgré toutes les critiques qu'il inflige à Farias, abonde dans le même sens que Wolin lorsqu'il écrit :«Farias a raison de dire que certains documents qu'il publie manquaient à Schneeberger (ceux détenus en RDA notamment) et restaient inconnus à ce jour. Mais surtout que si l'on savait déjà tout cela, il fallait en tenir compte, le publier et l'élaborer et qu'il aura du moins servi à ça». [*Heidegger et les Juifs*, Paris, Galilée, 1988, p. 92.]

Diverses réponses sont possibles. Tout d'abord, il faut voir qu'avant les années quatre-vingt, les opposants à Heidegger étaient généralement mal perçus par l'intelligentsia. Comme le disent si bien Boncenne, Blain et Jaubert, «l'heure n'était pas à la contestation de Heidegger d'autant que certaines étoiles montantes de la pensée — Foucault, Lacan ou Derrida — avaient, de façons très diverses, trouvé des motifs d'inspiration dans la lecture de son oeuvre.»<sup>40</sup> Aussi, remarquons que le livre de Farias est paru en même temps (ou presque) que la traduction française de l'oeuvre maîtresse de Heidegger *Sein und Zeit* (Être et Temps) qui ne vit le jour que quelque soixante ans après sa publication originale.<sup>41</sup> Bref, Farias publia son ouvrage au moment où l'influence de Heidegger en France atteignait son zénith ce qui ne pouvait qu'inciter davantage les philosophes français à prendre position par rapport au débat.

Dans *Heidegger et le nazisme*, Farias défend la thèse à la fois ambitieuse et polémique voulant que Heidegger ait toujours été nazi : selon un commentateur,

---

<sup>40</sup> Pierre Boncenne, Jean Blain et Alain Jaubert, «L'affaire Heidegger : peut-on encore croire les philosophes?», *Lire*, no. 153, juin 1988, p. 44. Ajoutons à cela qu'au cours des années quarante, comme nous l'avons déjà mentionné, l'oeuvre de Heidegger était souvent associée à celle de Sartre qui à l'époque, a-t-on besoin de le dire?, était l'une des figures les plus en vogue au sein des milieux intellectuels français. Ainsi, quiconque s'attaquait alors à Heidegger s'attaquait également à Sartre.

<sup>41</sup> Pour en connaître davantage sur les nombreuses difficultés relatives à la traduction française de *Sein und Zeit*, voir l'entretien de Frédéric de Towarnicki avec François Vezin, *Magazine littéraire*, no. 235, nov. 1986, p. 30-33. Notons qu'à elle seule, la question de la traduction des écrits de Heidegger a servi de fer de lance à plusieurs des principaux protagonistes du débat, surtout du côté des heideggériens. C'est le cas notamment de Derrida, Fédier, Palmier et plusieurs autres. D'ailleurs, Rockmore souligne que les disciples de Heidegger ont de plus en plus tendance à faire du problème de la traduction l'apothéose de leur défense : «More recently, the undoubted linguistic unease in the translation of key terms has been transformed into a watershed question, in which defenders of the faith protect the master thinker through the claim that others are incapable of comprehending the central terms of his position.» [*On Heidegger's Nazism and Philosophy*, p. 23.] Ajoutons que dans bien des cas, l'argument de l'incompréhension est également décerné à ceux qui lisent Heidegger en allemand. D'ailleurs, Michel Kail soutient que le plus souvent, Heidegger lui-même utilise celui-ci pour faire taire ses détracteurs : «Heidegger possède au plus haut point un "art de l'esquive" qui lui permet de renvoyer tout interlocuteur à son incompréhension : les conséquences que celui-ci croit pouvoir tirer des affirmations de Heidegger lui-même ne sont jamais les bonnes car il n'a pas su se hisser au bon niveau.» [«L'apolitisme heideggérien : pensée et dénégation», *Les temps modernes*, no. 543, oct. 1991, p. 154.]

«Farias claims that Heidegger was always a practicing Nazi. From his Catholic boyhood in the Swabian village of Messkirch, through his ultramontanist education at Constance and Freiburg down to his exposition of an anti-modernist existentialism and his identification with the German revolution as rector at Freiburg in 1933, Heidegger, it is argued, clung to a cohesive, nationalist ideology. This ideology flowed into Nazism as soon as the opportunity presented itself.»<sup>42</sup>

Certes, Gottfried a raison d'affirmer que Farias voit du nazisme partout chez Heidegger. En effet, de l'avis de Farias, c'est parce qu'il était nazi que Heidegger n'a pas assisté aux funérailles de son maître Husserl et qu'il a rompu ses relations avec Jaspers. C'est également parce qu'il était nazi qu'il s'est intéressé à Sancta Clara<sup>43</sup> au point de lui consacrer le premier et le dernier texte de sa vie. C'est aussi en raison de son parti pris pour le nazisme qu'il a refusé de s'excuser à l'endroit de Paul Celan. Qui plus est, Farias semble insinuer que Heidegger, en se mariant à Elfriede Petri, c'est-à-dire à une femme qui se prononçait ouvertement en faveur de l'antisémitisme, a montré qu'il n'était pas très hostile à l'égard du nazisme —du moins pas suffisamment pour l'empêcher de s'unir à quelqu'un de farouchement antisémite.

Bien sûr, Farias prétend que la période du rectorat prouve indubitablement que Heidegger a toujours été fasciné par l'idéologie nazie. À ce sujet, il insiste entre autres choses sur le fait que Heidegger a renvoyé les professeurs Staudinger et Baumgarten en raison de leur non-fiabilité du point de vue national-socialiste<sup>44</sup>; qu'il a déclaré en 1933 que «[l]e Führer lui-même et lui seul est la réalité allemande d'aujourd'hui et de l'avenir et sa loi»<sup>45</sup>; qu'il a rendu hommage à Albert Leo Schlageter (qui à l'époque était le centre de propagande de toute l'extrême-droite allemande); qu'il a fait placarder des affiches

---

<sup>42</sup> Paul Gottfried, «Heidegger on Trial», *Telos*, no. 74, hiver 1988, p. 147.

<sup>43</sup> Sancta Clara est un moine augustinien du dix-septième siècle reconnu comme étant un antisémite.

<sup>44</sup> Pour une lecture plus «crédible» sur la question, voir Nicolas Tertulian, «A propos de Heidegger, la manipulation des textes a tout de même des limites», *Quinzaine littéraire*, no. 515, octobre 1988, p. 18-21.

<sup>45</sup> Martin Heidegger, «Appel aux étudiants» (Publié dans le Journal des étudiants de Fribourg le vendredi 3 novembre 1933) dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995, p. 118.

anti-juives; qu'il a empêché Husserl d'accéder à la bibliothèque; et qu'il a formellement encouragé ses étudiants, de même que tout le reste de la population allemande, à se joindre à la cause du Führer. Bien entendu, Farias ne pouvait manquer de rappeler et d'insister sur le fait que Heidegger a fait allusion à la *grandeur* et à la *vérité interne* du national-socialisme *après* avoir démissionné du rectorat<sup>46</sup>, etc.

À la fin de son livre, Farias s'interroge sur « l'entretien posthume » de Heidegger, c'est-à-dire l'entrevue qu'il accorda à l'hebdomadaire allemand *Der Spiegel*. Ici, Farias montre que dans cet article, Heidegger «ne sacrifie pas les questions de principe liées aux valeurs génériques du national-socialisme.»<sup>47</sup> En effet, Farias veut prouver que Heidegger n'a jamais renié le national socialisme, mais seulement ses dirigeants. À ce sujet il écrit :

«Heidegger exige en effet que son adhésion au national-socialisme soit replacée dans le cadre de ses réflexions sur l'essence de la technique étendue à l'échelle planétaire. Il montrera donc que le national-socialisme, dès le début, s'engagea dans une approche correcte du problème posé par la maîtrise incontrôlée de la technique; après ce bon début, le mouvement fut entravé par l'incapacité philosophique des dirigeants.»<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Notons que Dominique Janicaud s'est beaucoup attardé à cette question des plus épineuse. Il propose trois lectures distinctes de l'énoncé heideggerien suivant : «Et en particulier, ce qui est mis sur le marché aujourd'hui comme philosophie du national-socialisme, et qui n'a rien à voir avec la vérité interne et la grandeur du mouvement (c'est-à-dire avec la rencontre, la correspondance, entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne) fait sa pêche dans les eaux troubles de ces "valeurs" et de ces "totalités" » [Martin Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 202. (Traduction : Gilbert Kahn).] La première interprétation de Janicaud veut qu'il s'agisse d'une «franche profession de foi en faveur du nazisme.» [*L'ombre de cette pensée*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 79.] (Il va sans dire que celle-ci s'apparente à l'interprétation de Farias.) La seconde lecture concerne l'ajout des parenthèses à l'intérieur desquelles il est dit : «à savoir la rencontre entre la technique déterminée planétairement et l'homme moderne». Il suggère que cette parenthèse (qui a été conçue et ajoutée par Heidegger en 1953) déporte «l'attention et l'effort interprétatif du lecteur [...] du contentieux nazisme vers la situation planétaire et son avenir.» [*Ibid.*, p. 84.] Enfin, la dernière — et la plus juste aux yeux de Janicaud — suppose que Heidegger n'a pas ajouté sa parenthèse pour tromper le public, mais bien plutôt pour préciser ce qu'il avait dit en 1935 — et dont il était d'ailleurs toujours convaincu en 1953 — c'est-à-dire que le national-socialisme, selon l'idée que lui-même, et probablement lui seul, s'en faisait, est le seul outil qui puisse permettre le dépassement du nivellement technique planétaire. [*ibid.*, p. 91 et suivantes.]

<sup>47</sup> Victor Farias, *op. cit.*, p. 302.

<sup>48</sup> *Ibid.* Bref, Farias voit des liens entre Heidegger et le nazisme partout et il en aurait certainement trouvé bien d'autres s'il avait eu accès aux oeuvres complètes de Heidegger. En effet, à l'heure actuelle, il n'y a

Bref, nous n'avons aucune peine à constater que la critique de Farias à l'égard des implications politiques — ou plutôt nazies — de Heidegger est, c'est le moins que l'on puisse dire, extrêmement radicale. Personne avant Farias n'avait osé aller aussi loin et depuis la parution de son livre, rares sont ceux qui ont adhéré complètement à son diagnostic.<sup>49</sup> Ainsi, Tom Rockmore, qui figure pourtant parmi les plus grands opposants de Heidegger et est un défenseur de Farias, condamne néanmoins ardemment

---

que le huitième du travail de Heidegger qui est publié. C'est du moins ce qu'affirme Alain Boutot, *Heidegger*, Paris, PUF, 1989, p. 15-16.

<sup>49</sup> Bien sûr, il y a des exceptions. Jeanne Hersch par exemple soutient que le livre de Farias est tout à fait crédible : «[a]yant vécu le semestre d'été 1933 comme étudiante à Fribourg sous le rectorat de Heidegger, je peux, dit-elle, témoigner que, pour tout ce que j'ai vu et entendu de mes propres yeux et de mes propres oreilles, le livre de Farias est exact et prudent». [«Les enjeux du débat autour de Heidegger», *Commentaire*, no. 42, été 1988, p. 474.] Aussi, bien qu'elle admette que Heidegger ne s'est jamais prononcé en faveur de l'antisémitisme, elle ajoute aussitôt qu'il «n'a pas été assez anti-antisémite pour que l'antisémitisme du national-socialisme constituât un obstacle suffisant à sa propre adhésion, — pas assez non plus pour lui interdire, alors que les persécutions étaient en cours, d'accoler le terme " juif " au nom de tel ou tel collègue auquel il voulait nuire.» [*Ibid.*, p. 475.] D'autres sont allés beaucoup plus loin que Hersch en faisant de Heidegger un sympathisant — voire dans certains cas un ardent défenseur — de l'antisémitisme. C'est d'abord le cas de Georges Arthur Goldschmitt qui a identifié la pensée heideggérienne avec Auschwitz : «C'est par la " pensée " de Heidegger que s'articule et se met en place le génocide [...] [T]oute sa pensée dès *Sein und Zeit* y mène [...] [Ce] silence obstiné résulte probablement d'un accord profond ... avec le génocide nazi». [Georges-Arthur Goldschmitt cité sans autre indication par Gérard Granel dans «La guerre de Sécession», *Le débat*, no. 48, jan.-fév. 1988, p. 146.] Ensuite, on peut penser à Paul Veyne qui compte également parmi ceux qui voient chez Heidegger un certain flirt avec l'antisémitisme. En effet, Veyne constate que pour Heidegger, «Auschwitz et Hiroshima [...] sont moins des crimes contre l'humanité que des crimes contre l'Être [dans la mesure où] l'homme [...] s'il traite la terre en maître et possesseur, au lieu de l'habiter poétiquement, sera livré aux plus massives aberrations.» [«Responsabilité politique ou hagiographie du philosophe?», *Raison présente*, no. 87, 1988, p. 36.] Aussi, Veyne précise que «le nazisme lui [Heidegger] a semblé aller droit à l'essentiel, à un rapport plus authentique avec l'État, le peuple, le terroir.» [*Ibid.*, p. 37.] Toute la question est alors de savoir si ce rapport impliquait aussi le « nettoyage ethnique » ? Suivant Veyne, la réponse ne fait aucun doute : «[d]e la part d'un homme qui ne fut qu'un sot, c'est possible et même, à en croire certaines anecdotes, probable : Heidegger, vers 1927, déplorait, dit-on, la négroïdisation de la France.» [*Ibid.*] Eh oui, aux yeux de Veyne, Heidegger ne fut qu'un pauvre sot, «un petit bourgeois allemand, nationaliste et réactionnaire, mi-ridicule et mi-odieux, comme le furent des millions de ses semblables.» [*Ibid.*, p. 35.] Toutefois, il est impératif de noter qu'à la différence de Goldschmitt et de Farias, c'est Heidegger lui-même que Veyne condamne et non pas sa pensée. En effet, Veyne prétend que «les opinions politiques de Heidegger ne doivent rien à sa philosophie.» [*Ibid.*] Enfin, on peut également faire mention de Maurice Blanchot pour qui le fait que Heidegger «ait préféré le national au nationalisme [...] n'est pas un mot pour un autre; cette préférence est aussi au fondement de sa pensée, elle exprime son profond attachement à la terre, c'est-à-dire à la terre natale (*Heimat*), sa décision de l'enracinement (pas si éloignée de la haine de Barrès envers les " déracinés ", haine qui amena celui-ci à condamner Dreyfus, lequel appartenait à un peuple sans racines), de même sa détestation de l'urbanité. Mais je ne vais pas développer ces points qui du reste sont bien connus, mais qui me font penser qu'une sorte d'antisémitisme ne lui était pas étrangère et qu'elle explique qu'il n'a jamais, malgré des oscillations multiples, accepté de s'exprimer sur l'extermination.» [«Penser l'Apocalypse», *Le nouvel observateur*, no. 1211, 22-28 janvier 1988, p. 44.]

l'interprétation pour le moins calomnieuse que ce dernier a fait des textes que Heidegger a rédigés en mémoire d'Abraham a Sancta Clara.<sup>50</sup>

Sancta Clara, moine augustinien du dix-septième siècle, est reconnu comme étant un antisémite. Aussi, Farias prend-t-il un vilain plaisir à citer bon nombre des pires énormités qui auraient apparemment été prononcées ou écrites par Sancta Clara :

«Ce maudit scélérat [le Juif] doit être pourchassé partout où il ira. [...] Et, à cause de ce qu'ils ont fait à Jésus, les narines de leurs enfants mâles s'emplissent de vers chaque vendredi Saint, ils naissent avec des dents de porc, et les fils de ceux qui le flagellèrent ont le bras droit plus court. [...] Hormis Satan, les hommes n'ont pas de plus grand ennemi que le juif.[...] Pour leurs croyances, ils méritent non seulement la potence, mais aussi le bûcher.»<sup>51</sup>

Après avoir passé quelque dizaines de pages à faire état des propos antisémites d'Abraham a Santa Clara, Farias arrive à la conclusion que Heidegger ne s'est intéressé à ce dernier qu'en raison de ses discours avilissants à l'égard des Juifs, discours que Heidegger tenait, bien sûr!, en haute estime. Pourtant, Goethe et Schiller ont eux aussi été inspirés par Abraham a Santa Clara dont ils ignoraient par ailleurs qu'il était antisémite.<sup>52</sup> Ainsi, selon la grande majorité des auteurs qui ont pris part au débat, les conclusions pour le moins abusives auxquelles se livre Farias relèvent en bonne partie de l'amalgame. C'est le cas notamment de François Fédier qui fut probablement le plus scandalisé par la lecture de *Heidegger et le nazisme* :

«Farias, dit-il, procède uniformément selon ce que Freud n'aurait pas manqué de nommer les mécanismes de l'inconscient : partout nous voyons à l'oeuvre la condensation, c'est-à-dire l'agglutination forcenée du disparate en vue d'obtenir une figure correspondant à l'image préexistante du monstre. D'où la procédure d'amalgame qui a déjà frappé bon nombre de lecteurs

<sup>50</sup> Dans la préface de la traduction anglaise du livre de Farias on peut lire : «We have not deleted or abandoned any part of Farias's original argument, including the much-criticized materials on Abraham a Sancta Clara (Which we were urged to excise).» [Tom Rockmore et Joseph Margolis, «Foreword» dans Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, Temple University Press, 1989, p. 19.]

<sup>51</sup> Abraham a Sancta Clara cité par Victor Farias dans *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987, p. 41.

<sup>52</sup> Voir Pierre Aubenque, «Encore Heidegger et le nazisme», *Le débat*, janv.-fév. 1988, p. 114 et suivantes.

non obnubilés. Partout aussi, dans ce livre sans vérité, nous voyons à l'oeuvre le *déplacement* c'est-à-dire la dérive ou la glissade qui permet l'association "libre" de ce qu'une logique stricte interdit de mettre ensemble.»<sup>53</sup>

Ici, Fédier n'a certainement pas tout à fait tort. En effet, il est vrai que Farias se livre parfois à des interprétations frauduleuses et que celles-ci transparaissent à plusieurs endroits dans son livre. Par exemple, en ce qui concerne les universités allemandes, Farias laisse entendre à ses lecteurs qu'en 1933, les politiques discriminatoires à l'égard des Juifs étaient, aux yeux de Heidegger, nettement insuffisantes :

«Les mesures adoptées jusqu'alors lui paraissaient nettement insuffisantes, bien que soient déjà en vigueur les dispositions concernant l'expulsion des enseignants juifs, la persécution et la discrimination des étudiants juifs et des opposants et bien qu'on ait complètement transformé l'organisation des études et l'administration conformément au *Führer-prinzip*.»<sup>54</sup>

Certes, Farias a raison de dire qu'en 1933, Heidegger qualifiait d'insuffisantes les mesures qui avaient été adoptées par le national-socialisme à l'égard des universités. Or, contrairement à ce que semble insinuer Farias, ces mesures ne concernaient nullement les dispositions antisémites avec lesquelles, du reste, Heidegger était peut-être — voire même probablement — en désaccord. En effet, autant que nous sachions, Heidegger n'a jamais fait l'éloge de l'antisémitisme, et encore moins des camps de concentration.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> François Fédier, *Heidegger : anatomie d'un scandale*, Paris, Robert Laffont, 1988, p. 147. Notons que le livre de Fédier a été écrit dans le but exclusif d'annihiler celui de Farias. «Mon livre entreprend donc d'examiner ce scandale; et d'abord, puisqu'il est arrivé par le livre de Farias, je consacre toute une première partie (près de cent pages) à lire attentivement ce que Farias a écrit — et je démontre que son livre est une grave tromperie.» [François Fédier, «Les silences du professeur Tertulian», *Quinzaine littéraire*, no. 519, novembre 1988, p. 25.] Plusieurs auteurs s'accordent avec Fédier pour dire que l'objectif premier de Farias était de salir l'image du grand philosophe. Par exemple, Louis Séguin écrit que «démontrer avec Farias que le nazisme de Heidegger est l'affaire de toute une vie [...] demande un grand appareil de textes tronqués, de traductions approximatives et une méconnaissance radicale de l'Histoire.» [«Qui a peur de Martin Heidegger ?», *La quinzaine littéraire*, no. 510, 1988, p. 19.]

<sup>54</sup> Victor Farias, *op. cit.*, p. 152.

<sup>55</sup> À ce sujet, tous les heideggériens insistent sur le fait que durant son rectorat, Heidegger a formellement interdit à qui que ce soit de placarder des affiches à caractère antisémite dans l'université. Notons toutefois que ce fait est remis en question par l'historien Hugo Ott, *Martin Heidegger, éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990, p. 194 et suivantes. De toute façon, même si l'on admettait avec Ott que Heidegger ne

Bref, nous croyons que Fédier a raison d'affirmer que Farias pratique l'amalgame — ce qui toutefois ne signifie aucunement que nous soyons d'accord avec celui-là pour dire que celui-ci procède exclusivement selon cette méthode. En effet, il faut voir que nonobstant la question de l'interprétation, la majorité des commentateurs prétendent que la plupart des *faits* soulevés par Farias sont eux, pour l'essentiel, tout à fait exacts!

Mais comment le plus grand philosophe du siècle a-t-il pu devenir — ne serait-ce que pendant dix mois — nazi? Farias, nous le savons maintenant, répondrait à cette question en disant que Heidegger n'est jamais devenu nazi... il l'a été dès le départ! Mais qu'en disent les philosophes? Certains voient une continuité parfaite entre *Être et temps* et le national-socialisme.<sup>56</sup> D'autres au contraire prétendent qu'il est non seulement erroné, mais surtout ridicule de vouloir amalgamer la philosophie de Heidegger avec son engagement politique.<sup>57</sup> Pour sa part, Nicolas Tertulian considère que l'ensemble de la pensée de Heidegger (et plus particulièrement celle des *Beiträge zur Philosophie*) trouve son répondant dans le national-socialisme, ou plus précisément dans la *Révolution conservatrice*.<sup>58</sup> En contrepartie, Jürgen Habermas suggère que ce n'est qu'en 1929 (lors

---

s'est pas opposé aux affiches antisémites (ce qui, au demeurant, reste à prouver), cela ne ferait pas de ce dernier un antisémite pour autant.

<sup>56</sup> C'est le cas notamment de Richard Wolin pour qui le lien direct et explicite entre *Être et temps* et le nazisme ne fait aucun doute : «L'ontologie fondamentale de *Être et temps* posée comme éternelle est en fait fondée sur une anthropologie philosophique antihumaniste et dangereuse dont les implications politiques sont nettement suspectes.» [«La philosophie politique de *Sein und Zeit*», *Les temps modernes*, Vol. 44, 1989, p. 25.] Notons que cette thèse de Wolin est reprise et confirmée par Michel Kail. [*op. cit.* p. 149-164.] C'est également le cas de Tom Rockmore : «The link between Heidegger's thought and his politics is a form of the wider problem of the relation between theory and practice. It is no accident that Heidegger turned to politics, since his philosophy is intrinsically political.» [*On Heidegger's Nazism and Philosophy*, p. 40.]

<sup>57</sup> Jean-François Lyotard ne cesse d'y insister : «Je répète que toute déduction, même très médiatisée, du "nazisme" heideggerien à partir du texte de *Sein und Zeit* est impossible, et qu'à y procéder on se livrerait à une singerie aussi sinistre que fut l'"instruction" des "procès" de Moscou.» [*op. cit.*, p. 109.] C'est aussi ce que disent Jean Beaufret, François Fédier, Louis Seguin de même que tous les autres heideggériens —ou presque!

<sup>58</sup> Nicolas Tertulian, «Histoire de l'être et révolution politique», *Les temps modernes*, no. 523, fév. 1990, p. 109-136. Voir également, du même auteur, «Qui a peur du débat?», *Les temps modernes*, no. 528, août-sept. 1990, p. 215-240.

de sa rencontre avec Cassirer) que Heidegger fit le saut de la philosophie à la politique.<sup>59</sup> Par ailleurs, bon nombre d'auteurs considèrent que Heidegger a prêté allégeance au national-socialisme dans un but précis et exclusif, celui de réformer l'Université allemande, c'est-à-dire de la conformer à l'image qu'il avait — ou plutôt qu'il se faisait — de la révolution nationale socialiste en cours.<sup>60</sup> Enfin, il ne faut pas oublier ceux qui défendent la thèse voulant que Heidegger ait vu dans le mouvement en cours la possibilité de faire contrepoids au développement du règne de la technique.<sup>61</sup>

Pour sa part, Marc Richir propose une lecture tout à fait intéressante de l'affaire Heidegger. D'une part, il rejoint Farias dans la mesure où il reconnaît que c'est la philosophie développée par Heidegger qui incita ce dernier à se joindre au nazisme. En effet, le « syndrome de Syracuse », comme l'appelle Richir, est probablement le plus à même de rendre compte de l'engouement heideggerien en 1933. La thèse de Richir est qu'ayant été victime de ce syndrome, Heidegger se mit à « voir » de la « vérité » partout et fut par le fait même « appelé à éclairer le prince sur les affaires publiques, c'est-à-dire,

---

Notons que la thèse de Pierre Bourdieu s'apparente à celle de Tertulian. En effet, Bourdieu est d'avis que la philosophie de Heidegger est de part en part politique. [*L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988, p. 109.] Qui plus est, Boudieu, tout comme Tertulian, lie la pensée de Heidegger à la Révolution conservatrice : « Heidegger a été inscrit au parti nazi, c'est un fait; mais ni Heidegger I, ni Heidegger II ne sont des idéologues nazis au sens du recteur Krieck [...]. Ce qui ne veut pas dire que la pensée de Heidegger ne soit pas ce qu'elle est, un équivalent structural dans l'ordre "philosophique" de la "révolution conservatrice", dont le nazisme représente une autre manifestation, produite selon d'autres lois de formation, donc réellement inacceptable pour ceux qui ne pouvaient et ne peuvent la reconnaître que sous la forme sublimée que lui donne l'alchimie philosophique.» [*Ibid.*, p. 118.]

<sup>59</sup> C'est du moins ce qu'il prétend dans son petit ouvrage intitulé *Martin Heidegger : l'oeuvre et l'engagement* : « Il semble bien qu'[en 1929] il ait alors consciemment rompu avec la philosophie universitaire pour philosopher en un autre sens, en un sens non professionnel, dans une confrontation immédiate avec les problèmes de l'époque qui lui paraissaient revêtir une urgence particulière.» [Paris, Cerf, 1988, p. 28.]

<sup>60</sup> Rappelons qu'il s'agit là d'une des thèses principales défendues par Palmier.

<sup>61</sup> C'est là, nous le verrons bientôt, l'avis de Ferry et Renaut de même que de Lacoue-Labarthe et Nancy. C'est aussi l'opinion de Rüdiger Safranski qui, dans son ouvrage biographique monumental, écrit que « Heidegger avait vu dans la révolution nationale socialiste un moyen de résister à l'évolution fatale de la modernité. C'est ce qui faisait à ses yeux, la vérité intérieure et la grandeur de ce mouvement. » [*Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1994, p. 307.]

en fait, à exercer le pouvoir.»<sup>62</sup> Or, le problème est qu'«[i]l a dû penser, de manière très mégalomane, qu'il était, au moins depuis la fin des années 20 jusqu'aux années 30, pratiquement le seul à intégrer en lui-même toutes les composantes de la culture allemande dans son "authenticité", et de là, les composantes essentielles de la culture occidentale dans sa "grécité".»<sup>63</sup> Nul doute qu'il s'agit là bien sûr, comme l'indique le titre de son article, *D'un ton mégalomane adopté en philosophie*. C'est pourquoi, aux yeux de Richir, le cas Heidegger est une «leçon d'humilité pour les philosophes.»<sup>64</sup> Ainsi, en 1933, Heidegger fut si durement frappé par le « syndrome de Syracuse » qu'il crut non seulement que le moment glorieux était arrivé, mais encore que c'est lui, et lui seul, qui devait le faire éclore.<sup>65</sup>

À présent, nous avons une bonne idée de l'étendue et de l'extrême complexité que représente le cas Heidegger. Comme nous l'avons mentionné au départ, le présent chapitre, plutôt que de résumer l'ensemble du débat ou encore de prendre position par

<sup>62</sup> Marc Richir, «D'un ton mégalomane adopté en philosophie», *Esprit*, no. 138, mai 1988, p. 80.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 83. Ainsi, comme l'indique le titre d'un des textes de Jean-Pierre Salgas, *Le cas Heidegger oblige les philosophes à s'interroger*, [*Quinzaine littéraire*, no. 506, avril 1988, p. 21.] non seulement sur la validité et la cohérence de leur philosophie, mais encore et surtout sur les conséquences pratiques qu'elle est susceptible d'engendrer.

<sup>65</sup> Ici, Safranski rejoint Richir lorsqu'il écrit qu'en 1933, «Heidegger croira alors à l'avènement du grand instant historique, le bouleversement de tout l'être de l'homme dont il avait eu le pressentiment dans le cours sur Platon. La révolution nationale-socialiste sera alors devenue pour lui un événement de l'être-là, elle pénétrera au cœur de sa philosophie et poussera le philosophe à franchir les frontières de la philosophie.» [*Heidegger et son temps*, *op. cit.*, p. 241.]

Soulignons par ailleurs que la lecture de Richir n'est certes pas suffisante pour autant. Entre autres choses, elle ne saurait répondre à l'excellente question soulevée par Jean-François Lyotard : «comment cette pensée (de Heidegger) tout attachée à rappeler ce qu'il y a d'oubli (de l'être) dans toute pensée, dans tout art, dans toute « représentation » du monde, a-t-elle pu ignorer la pensée « des juifs », qui en un sens ne pense, n'essaie de penser, que ça, — l'oublier et l'ignorer au point qu'elle tait jusqu'au bout, qu'elle forclot, la tentative horrifiante (et inane) d'exterminer, de faire oublier, à jamais ce qui en Europe rappelle, depuis le commencement, qu'« il y a » de l'Oublié.» [*Heidegger et les Juifs*, *op. cit.*, p. 15-16.] Du reste, elle ne permet pas non plus d'expliquer pourquoi Heidegger a gardé le silence sur le génocide après la fin de la guerre, ce qui du point de vue de Richir lui-même est horrifiant... «n'avoir jamais dit un mot après le

rapport à celui-ci, devait se limiter à établir une mise en contexte propice au développement de notre thèse. Il nous reste donc à présenter les auteurs qui serviront à la démonstration de celle-ci.

On a déjà donné plusieurs raisons susceptibles d'expliquer pourquoi le livre de Farias, publié à la fin de 1987, a fait couler, en France, au moins dix fois — voire même peut-être cent fois! — plus d'encre que la somme de tout ce qui a été écrit au cours des quelque cinquante-cinq années qui succèdent à la dérive politique de Heidegger. Notamment, nous avons indiqué qu'avant la décennie quatre-vingt, l'heure n'était pas à la contestation de Heidegger.

Or, à notre avis, bien que nous considérions les raisons qui ont été avancées jusqu'ici tout à fait valables, elles nous apparaissent néanmoins nettement insuffisantes pour rendre compte du tollé qu'a suscité l'« affaire Heidegger » suite à la publication de *Heidegger et le nazisme*. C'est pourquoi notre thèse pose au point de départ que c'est d'abord et avant tout parce que l'« affaire Heidegger » s'inscrit dans un débat beaucoup plus large, à savoir celui de la modernité et de l'humanisme, qu'elle a pris de telles proportions.<sup>66</sup> Aussi, croyons-nous que ce sont Lacoue-Labarthe et Nancy ainsi que Ferry et Renaut qui sont les auteurs les plus pertinents pour l'étude et la démonstration de notre thèse. Dans les chapitres suivants, nous verrons que ces auteurs occupent une place prédominante au sein du débat soulevé par Farias.

---

génocide paraît diabolique, c'est-à-dire monstrueux.» [«D'un ton mégalomane adopté en philosophie», op. cit., p. 77.]

<sup>66</sup> Nul n'a compris cela aussi bien que Luc Ferry lorsqu'il écrit que : «c'est [...] la modernité dans son ensemble qu'il s'agit de déconstruire —d'où la sympathie de Heidegger pour un mouvement politique, le nazisme, qui se voulait assez clairement antilibéral et anticommuniste pour qu'on puisse y lire un salutaire sursaut réactionnaire contre les deux figures possibles des temps industriels modernes.» [«Comment a-t-il pu être nazi?», *Le point*, no. 1202, 30 sept. 1995, p. 65.]

Précisons dès le départ que Lacoue-Labarthe et Nancy ainsi que Ferry et Renaut condamnent tous avec beaucoup de vigueur l'allégeance de Heidegger au nazisme. Malgré cela, les premiers sont aux antipodes des seconds. D'une part, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, c'est parce que Heidegger a flirté avec l'humanisme qu'il a sombré dans la politique nazie. Aussi Lacoue-Labarthe et Nancy voient-ils dans l'humanisme l'incarnation de tout ce qu'il y a de plus condamnable dans l'humanité. Pour dire les choses rapidement, ils associent très directement le nazisme à l'humanisme puisque dans les deux cas, l'objectif ultime est d'accorder à l'homme une essence prédéterminée. Suivant ces auteurs, le nazisme est donc «un humanisme en tant qu'il repose sur une détermination de *l'humanitas* [...] plus puissante, c'est-à-dire plus effective, que tout autre.»<sup>67</sup> Ainsi, Lacoue-Labarthe et Nancy sont d'avis qu'en 1933, Heidegger est soudainement devenu humaniste et que c'est pour cette raison qu'il a adhéré au national-socialisme.

D'autre part, à l'opposé de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut prétendent que c'est justement parce qu'il s'est engagé sur la voie de l'anti-humanisme que Heidegger a prêté main-forte au nazisme. En effet, selon Ferry et Renaut, s'il était resté humaniste, Heidegger n'aurait pas pu sombrer dans le nazisme puisque l'humanisme se définit précisément par l'impossibilité d'accorder à l'homme une essence quelconque. Ainsi, à l'instar de Sartre, Ferry et Renaut diront que «l'humanisme authentique se caractérise par l'idée qu'il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir être défini, et que cet être, c'est l'homme»<sup>68</sup>. En même temps, paradoxalement, Ferry et Renaut affirment que Heidegger, malgré sa dérive

---

<sup>67</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 138.

<sup>68</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 205.

politique, est néanmoins demeuré en partie fidèle à l'humanisme et que c'est pour cette raison qu'il n'a jamais adhéré à la dimension proprement antisémite du mouvement : «[c]ar le propre de l'homme est toujours pour lui (Heidegger) transcendance, et c'est tout au contraire au nom de cette transcendance, donc parce qu'il est encore humaniste, que Heidegger a pu critiquer les réifications biologisantes de l'antisémitisme nazi.»<sup>69</sup>

Aussi, est-il important de mentionner dès le départ que conformément à l'anti-humanisme et à celui qu'ils considèrent comme étant le « bon Heidegger », Lacoue-Labarthe et Nancy nous enjoignent à la « dessaisie », c'est-à-dire à une suspension complète de toute forme de volonté. Aux antipodes de ceux-ci, Ferry et Renaut, à l'instar de la tradition humaniste et à l'encontre de la pensée de Heidegger, insistent sur la nécessité d'un retour en force des valeurs démocratiques.

Bref, nous pouvons constater d'ores et déjà que c'est à partir d'une réflexion sur l'humanisme que Lacoue-Labarthe et Nancy de même que Ferry et Renaut ont pris position par rapport à l' « affaire Heidegger ». Aussi, dans les chapitres qui suivent, procéderons-nous à une analyse scrupuleuse des thèses défendues par Lacoue-Labarthe et Nancy, d'une part, ainsi que de celles de Ferry et Renaut, d'autre part. Ce faisant, nous espérons convaincre le lecteur du fait que le débat sur l'humanisme est le facteur principal — quoique non exclusif — du tollé soulevé par Farias.

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 225.

## **Chapitre II**

### **L'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe et Nancy**

Dans le présent chapitre, nous allons tout d'abord exposer les thèses défendues par Lacoue-Labarthe dans *La fiction du politique*. Nous verrons que cet ouvrage constitue le point de départ de notre réflexion sur les travaux de Lacoue-Labarthe et Nancy.<sup>1</sup> Dans un deuxième temps, nous procéderons à une analyse plus circonstanciée des positions de Lacoue-Labarthe et Nancy à l'égard de la première dérive politique heideggerienne d'abord, puis de la seconde. Enfin, nous nous intéresserons au travail de Jean-Luc Nancy qui, c'est du moins ce que nous essaierons de montrer ici, peut être lu comme le « prolongement » de l'œuvre de Lacoue-Labarthe.

*À propos de « La fiction du politique »*

«[I]l n'y a pas de philosophie de Heidegger» dira Philippe Lacoue-Labarthe en citant Heidegger au début de *La fiction du politique*.<sup>2</sup> Celui que l'on considère paradoxalement comme le plus grand philosophe du siècle a très vite compris qu'il n'était plus possible de s'adonner à la philosophie. En effet, la modernité, en laissant libre cours au déploiement acharné de la *technique*, a rendu impossible toute prétention au philosopher. La domination scientifique du monde — qui trouve son achèvement dans l'ère moderne — s'est appropriée tous les domaines qui jadis appartenaient en propre à la philosophie.

L'universalisation de la domination techno-scientifique a donc irréversiblement transformé «la thèse sur l'être, en quoi la modernité a son essence, [... en] thèse sur l'être comme thèse.»<sup>3</sup> Bref, suivant Lacoue-Labarthe, après s'être rendu compte de l'impossibilité

---

<sup>1</sup> Notons dès le départ qu'une bonne partie — et peut-être même la totalité — de l'œuvre de Nancy donne suite aux thèses défendues par Lacoue-Labarthe.

<sup>2</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987, p. 23.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 17.

d'élaborer une nouvelle thèse sur l'être, Heidegger (et c'est précisément là ce qui fait de lui un non-philosophe) s'est consacré à la *question* de l'être plutôt qu'à l'être lui-même. Dans cette optique, Heidegger condamne la modernité à la « dessaisie », c'est-à-dire à « ne plus vouloir la philosophie et [à] ne rien vouloir d'autre. [...] La dessaisie [...] est volonté sans volonté, volonté ne voulant plus et ne se voulant plus, s'abandonnant et se laissant désarmer.»<sup>4</sup>

Dès lors, une question importante s'impose : partant du fait que Heidegger n'a jamais voulu développer une nouvelle thèse sur l'être, comment est-il possible d'expliquer l'avènement d'un heideggerianisme? La réponse de Lacoue-Labarthe est «qu'à deux reprises au moins Heidegger, de lui-même, s'est prêté à la philosophie. Une première fois, massivement et de manière tout bien considérée absurde, [...] dans la circonstance précise de l'engagement politique de 1933-1934 [et] une seconde fois, mais ce n'est probablement que le revers de cet avers, en s'autorisant de Hölderlin».<sup>5</sup>

En ce qui concerne la première dérive philosophique, Lacoue-Labarthe est convaincu que «l'engagement de Heidegger est d'une absolue cohérence avec sa pensée.»<sup>6</sup> C'est pourquoi on ne saurait parler ici ni d'un accident ni d'une erreur. Ce n'est pas un accident parce que outre qu'il fut délibéré, Heidegger avait vu dans le national-socialisme la possibilité d'«une rénovation et d'un rassemblement en vue d'une responsabilité de l'Occident.»<sup>7</sup> Ce n'est pas non plus une erreur parce que le national socialisme portait en germe la possibilité

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18-19.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>7</sup> Heidegger dans une lettre adressée au Parlement du Comité politique d'épuration, cité par Lacoue-Labarthe, *Ibid.*, p. 159.

que voyait en lui Heidegger, «du moins, eu égard au destin de l'Allemagne et au destin de l'Occident.»<sup>8</sup>

En 1933, Heidegger a voulu faire fond sur la dérégulation dans laquelle est plongé l'homme moderne suite au déchaînement absolu de la technique. A cet effet, il a vu dans le mouvement nazi la possibilité de faire contrepoids au nihilisme qui résulte du déploiement continu de la technique.<sup>9</sup> Cependant, nous verrons bientôt que le national socialisme non seulement ne s'est pas opposé à ce nihilisme, mais qu'il en a accompagné le développement.

Toujours est-il qu'en 1933, Heidegger était persuadé que le national-socialisme allait engager l'Allemagne dans une révolution nationale et sociale qui permettrait d'abord aux Allemands de trouver et d'atteindre l'authenticité pour ensuite guider l'Occident dans une lutte contre le déchaînement de la technique.<sup>10</sup>

C'est pourquoi, selon Lacoue-Labarthe, l'engagement politique de Heidegger fait suite à la situation dans laquelle se trouve l'humanité depuis son entrée dans l'ère moderne. Pour le dire autrement, il est une conséquence de l'universalisation de la technique et de la dérégulation totale qu'elle accomplit. «Et si cette conséquence a pu avoir pour conséquence, ne serait-ce que dix mois, d'*admettre* le nazisme, c'est-à-dire quelque chose de tel, alors c'est de faute qu'on doit parler.»<sup>11</sup> A ce sujet, la plus grande faute de Heidegger aura été de faire passer

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>9</sup> Dans la *fiction du politique*, Lacoue-Labarthe ne définit pas ce que, d'après lui, Heidegger signifie par nihilisme. Nous verrons plus loin que pour Lacoue-Labarthe et Nancy, le nihilisme, à l'instar de Heidegger selon eux, renvoie à l'accomplissement sans reste de la métaphysique de la subjectivité, c'est-à-dire de la politique-fiction. Ainsi, le nihilisme apparaît là où il y a de la fiction. Or, puisque, selon Lacoue-Labarthe, la modernité relève entièrement et exclusivement de la fiction, il s'ensuit que le nihilisme est désormais absolu. Nous y reviendrons.

<sup>10</sup> Nous verrons par ailleurs que selon Lacoue-Labarthe et Nancy, la possibilité d'opposition au nihilisme que Heidegger avait vue dans le national-socialisme n'était rien de moins qu'exorbitante – voire même illusoire.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 43.

l'antisémitisme du mouvement au compte des profits et des pertes, en supposant que le destin de l'Occident valait bien un peu de racisme.

Comme nous l'avons brièvement annoncé ci-dessus, le national-socialisme, en fin de compte, se révéla accomplir très exactement ce que Heidegger le croyait capable de combattre, c'est-à-dire le nihilisme : «s'il est vrai que l'époque est celle de l'accomplissement du nihilisme, alors c'est à Auschwitz que cet accomplissement a eu lieu, sous sa forme informe la plus pure.»<sup>12</sup> L'extermination, selon Lacoue-Labarthe, accomplit la *césure* au sens de ce terme que lui a conféré Hölderlin, c'est-à-dire une séparation radicale et irréversible entre l'homme et Dieu; séparation qui, «dans l'histoire interrompt l'histoire et ouvre une autre possibilité d'histoire, ou bien ferme toute possibilité à l'histoire.»<sup>13</sup>

Le 30 juin 1934 Heidegger reconnut que contrairement à ce qu'il croyait, le nazisme n'était pas en mesure de conduire le peuple allemand vers la révolution nationale et sociale qu'il avait tant espérée. Dès lors, Lacoue-Labarthe suggère que le tournant poétique de Heidegger — qui se place sous l'aile de Hölderlin et qui, comme nous l'avons mentionné plus haut, constitue la seconde «dérive» heideggerienne — n'est rien d'autre qu'une «“ explication ” avec le national-socialisme, au *nom de sa vérité*.»<sup>14</sup> A partir de ce tournant, c'est par le biais de l'oeuvre d'art que Heidegger tenta de rendre compte de ce qu'est véritablement le national socialisme. Ce faisant, il aurait substitué, quoiqu'à son insu, un *national-esthétisme* au national-socialisme. Suivant Lacoue-Labarthe, «[c]ela fait une

---

<sup>12</sup> *ibid.*, p. 62.

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 71.

<sup>14</sup> *ibid.*, p. 82. C'est l'auteur qui souligne.

immense différence, où ne se joue pas moins que l'essence du nazisme. Et par conséquent du politique.»<sup>15</sup>

A compter de 1935, c'est donc à travers le national-esthétisme que Heidegger voulut rendre compte de la vérité du national-socialisme. Ce national-esthétisme chérit le rêve de la cité comme oeuvre d'art :

«Relativement à la position historique de l'art, l'effort tendant à l'oeuvre d'art totale demeure essentiel. Rien que le nom est significatif. [...] [En effet, le "grand art "] entend premièrement : les arts ne doivent plus être réalisés les uns à côté des autres, mais concourir à former indissolublement une seule oeuvre. Mais par-delà cette union plutôt numérique et cumulative, l'oeuvre d'art doit constituer une célébration de la communauté populaire : la religion même.»<sup>16</sup>

Le national-esthétisme auquel renvoie Heidegger est donc, dans son essence, organique —ou devrions-nous plutôt dire *organiciste*, c'est-à-dire *totalitaire*. Et parce qu'il est identifié à un mythe (celui d'une Grèce qui n'a jamais existé) le national-esthétisme relève également de la fiction artisanale à savoir, *La fiction du politique*.

De façon beaucoup plus importante pour notre propos, il faut bien comprendre que pour Lacoue-Labarthe, ce qui est vrai du national-esthétisme l'est aussi de l'humanisme. En effet, parce qu'il rend compte de l'essence de l'homme — ou encore pourrions-nous dire parce qu'il suppose une thèse sur l'être — l'humanisme relève lui aussi de la politique-fiction. C'est pourquoi Lacoue-Labarthe condamne non seulement la modernité en tant qu'elle est porteuse du déchaînement de la technique, mais également l'humanisme en tant que, pour sa part, il impose à l'individu une essence prédéterminée qui le condamne à vouloir faire de la cité une oeuvre d'art.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>16</sup> Martin Heidegger, *Nietzsche 1*, p. 83-84, cité par Philippe Lacoue-Labarthe, *Ibid.*, p. 108.

Ainsi, le discours heideggerien sur l'art, aussi condamnable qu'il puisse être aux yeux de Lacoue-Labarthe, a au moins le mérite d'avoir jeté «une lumière précise sur l'essence plus ou moins demeurée voilée dans les discours dominants à ce sujet, du national-socialisme.»<sup>17</sup> En faisant l'éloge du « grand art », Heidegger a révélé que l'essence du politique dans l'ère moderne relève entièrement et exclusivement de la «fiction au sens *strict*».<sup>18</sup>

Bien sûr, Heidegger n'a jamais pensé la politique (ou quoi que ce soit d'autre) en termes de fiction. Cependant, en proposant de refonder l'Allemagne sur le modèle du peuple de l'art par excellence (c'est-à-dire les Grecs), Heidegger non seulement fut conduit à identifier le politique à l'esthétique, mais il alla jusqu'à voir dans ce mariage «l'unique chance pour l'Allemagne de pouvoir s'identifier et de parvenir à l'existence.»<sup>19</sup>

Comme nous l'avons dit plus haut, le second projet philosophique heideggerien (celui de fondre le politique dans l'art), dans les faits, se révéla accomplir très précisément ce que Heidegger le croyait capable d'affronter, à savoir le nihilisme dans sa forme la plus extrémiste. Et puisque *l'époque moderne* a fait de la politique-fiction la seule politique possible, celle-ci est maintenant répandue partout en Occident. C'est d'ailleurs pour cette raison que Lacoue-Labarthe se croit en droit de dire que «[d]ans l'apocalypse d'Auschwitz ce n'est ni plus ni moins que l'Occident, en son essence, qui s'est révélé.»<sup>20</sup> En d'autres mots, Auschwitz, selon Lacoue-Labarthe, est l'événement à travers lequel la « fiction » des Modernes se laisse voir dans sa transparence la plus ignoble.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 102. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 59.

En somme, dans les deux cas (celui de l'injonction de 1933 et celui du tournant poétique) «Heidegger fait ce qu'il demande à Jünger de ne pas faire, c'est-à-dire franchit la ligne».<sup>21</sup> Cette ligne marque le passage de la non-philosophie à la philosophie, de la question de l'être à la thèse sur l'être. Or, ce double passage de la ligne est très précisément ce que Lacoue-Labarthe reproche à Heidegger. Ainsi, Lacoue-Labarthe fait jouer celui qu'il considère comme le «bon Heidegger» (celui qui commande à la dessaisie) contre le mauvais (celui qui se prête à la philosophie).

Bref, dans *La fiction du politique*, Lacoue-Labarthe a voulu dénoncer le caractère proprement fictionnel de la modernité et de l'humanisme qui en découle. Ainsi, suivant Lacoue-Labarthe, la politique-fiction est non seulement responsable de l'avènement du nazisme, mais de façon encore plus importante et catastrophique, elle fait de ce dernier un humanisme en accordant à l'homme — plus précisément à l'homme aryen — une essence particulière. La modernité, pour Lacoue-Labarthe, est donc doublement condamnable puisque d'une part, elle laisse le champ libre au déploiement de la technique et d'autre part, elle accorde à l'homme une essence qui n'est que pure fiction et qui ouvre la voie au totalitarisme.

Avant de passer à l'analyse de la première dérive heideggerienne, il nous apparaît important d'apporter quelques précisions concernant le sens très particulier que Lacoue-Labarthe et Nancy accordent au mot « humanisme ». Nous avons déjà indiqué que selon ces derniers, l'humanisme se caractérise par la volonté d'accorder à l'homme une essence particulière. Toute la question est alors de savoir quelle est cette essence. En un mot, c'est la création. En effet, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, l'humanisme repose sur le postulat voulant que l'homme soit, par essence, un être créatif. Ainsi, l'homme de l'humanisme se

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 27.

croit en droit — et peut-être même en devoir — de créer du Même, c'est-à-dire de la communauté là où il n'y a a priori que du divers. Or, la thèse de Lacoue-Labarthe et Nancy est que toute création relève de la fiction au sens le plus strict du terme.

C'est pourquoi, suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, l'Etat n'est que fiction au même titre que tous les régimes politiques. Il en va de même pour la métaphysique, la science, la philosophie, la religion, le droit, les arts, etc. Bref, l'humanisme selon Lacoue-Labarthe et Nancy se définit par la volonté de l'homme de suppléer à la nature. En d'autres mots, le problème de l'humanisme, c'est la volonté. L'homme de l'humanisme veut à la fois identifier et modifier la nature, il veut lui donner une image susceptible de correspondre davantage à ses besoins et ses désirs, c'est-à-dire à la représentation qu'il s'en fait. Or, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, tout le problème est qu'en voulant transformer la nature, l'homme de l'humanisme a fini par faire de celle-ci une fiction intégrale.

### *La première dérive heideggerienne*

Précisons dès le départ que selon Lacoue-Labarthe, Heidegger est *le* penseur indépassable de notre temps. Ainsi, l'engagement politique de Heidegger aura beau être ce qu'il est, à savoir impardonnable, cela n'enlève strictement rien à la grandeur de sa pensée. Lacoue-Labarthe le dit d'ailleurs en toutes lettres : «[l]'erreur, ou plutôt la *faute*, de Heidegger a beau être ce qu'elle est, je persiste à croire qu'elle n'enlève strictement rien à la “ grandeur ” de sa pensée, c'est-à-dire à son caractère — pour nous, aujourd'hui — décisif.»<sup>22</sup> Suivant Lacoue-Labarthe, c'est même Heidegger, et Heidegger seul, qui nous permet aujourd'hui de

---

<sup>22</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «La transcendance finie/t dans la politique» (1982), dans *L'imitation des modernes*, Paris, Galilée, 1986, p. 138. C'est l'auteur qui souligne.

poser les questions les plus cruciales pour notre avenir. La question la plus décisive et la plus urgente aux yeux de Lacoue-Labarthe est probablement celle qui cherche à savoir «à quelle condition le politique peut-il entraîner le philosophique? [ou posée différemment :] y a-t-il une inévitable surdétermination politique du philosophique? [ou mieux encore:] jusqu'à quel point le politique est-il plus puissant que le philosophique?»<sup>23</sup>

Ainsi, la question du lien entre le philosophique et le politique constitue en quelque sorte le fer de lance de l'interrogation de Lacoue-Labarthe sur l'affaire Heidegger. On comprend dès lors aisément pourquoi Lacoue-Labarthe fustige tous ceux qui ont tenté de résoudre — ou à tout le moins d'alimenter — le débat sur la politique heideggerienne en essayant d'établir une certaine filiation (positive ou négative) entre *Etre et Temps* et l'engagement politique de 1933. C'est que selon ce dernier, ceux-ci se donnent les moyens d'esquiver le problème qu'il s'agit précisément d'interroger. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lacoue-Labarthe s'obstine à répéter

«qu'on ne peut plus se contenter de dire : Heidegger a mis au service du national-socialisme la pensée et le langage de *Sein und Zeit*; ou bien : Heidegger a traduit *Sein und Zeit* dans le lexique de la “ révolution conservatrice ”, du “ national bolchevisme ”, de la littérature “ völkisch ”, etc. Procéder ainsi, c'est évidemment se donner à l'avance les moyens de franchir le pas, de faire le saut du philosophique au politique qu'il s'agit précisément de mettre en question.»<sup>24</sup>

À notre avis, la *mimèsis* est la clé de voûte qui permet de comprendre la lecture que Lacoue-Labarthe propose de l'affaire Heidegger. Il existe, suivant Lacoue-Labarthe, deux sens de la *mimèsis*, l'un restreint, l'autre général. On peut tenir la *mimèsis*, d'abord, pour une «réduplication de ce qui est donné — déjà œuvré, effectué, présenté par la nature.»<sup>25</sup> On peut

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>25</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «Diderot, le paradoxe et la *mimèsis*» (1980) dans *L'imitation des Modernes*, p. 24.

aussi, ensuite, tenir que la mimésis «ne reproduit rien de donné, mais [...] supplée à un certain défaut de la nature, à son incapacité à tout faire, tout organiser, tout oeuvrer — tout *produire*.»<sup>26</sup> C'est, bien sûr, dans la seconde mimésis qu'aura sombré Heidegger pour la première fois en 1933, et pour la seconde fois plus tard, au moment de son explication avec le national-socialisme.

Cette capacité qu'a l'homme de suppléer à la nature peut être perçue comme un don, un don poïétique qui est «don de rien, si ce n'est de l'« aptitude » à présenter, c'est-à-dire à se substituer à la nature elle-même, à se faire (la) nature, pour, à l'aide de sa force et de son pouvoir propres, suppléer à son incapacité et mener à terme, effectuer ce qu'elle ne peut mettre en œuvre — ce à quoi son énergie sans relais ne peut suffire.»<sup>27</sup> Heidegger, en 1933, aura voulu corriger les défauts de la nature à la fois en répétant et en dépassant le commencement grec :

«toute l'entreprise heideggerienne se confond, dans sa portée politique, avec le projet d'une "répétition" du commencement grec, répétition d'autant plus violente et sublime qu'elle s'adresse, dans ce commencement, à ce qui est resté celé en lui, à ce qui proprement n'a pas eu lieu mais est demeuré "en réserve" et comme tel, est passé par-dessus le présent et tombé en avant de lui.»<sup>28</sup>

Heidegger était donc à la recherche de quelque chose comme une outre-Grèce. Ce qu'il tenta de découvrir, c'est «quelque chose comme la face cachée de la Grèce. Ou si l'on préfère, le fond — dissimulé, secret, enfoui [...], intransmissible ou tout au moins resté intransmis — de l'« être-grec. » [...] Et ce sera, invariablement, le côté " mystique " de la Grèce»<sup>29</sup>. Selon Lacoue-Labarthe, la dérive politique heideggerienne relève donc du mythe au

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 24. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>28</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «Histoire et mimésis», dans *L'imitation des Modernes*, p. 111.

<sup>29</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «L'antagonisme», dans *L'imitation des modernes*, p. 124. Nous reviendrons plus loin sur la question de l'outre-Grèce.

sens le plus strict du terme. Dans *Le mythe nazi*, Lacoue-Labarthe et Nancy prétendent que «[d]e manière générale, notre présent est loin d'être quitte avec son proche passé nazi et fasciste»<sup>30</sup>. Qu'ont-ils voulu dire par là? Avant tout, que la menace totalitaire est encore omniprésente parmi nous : «il existe, diront-ils, une demande ou une attente sourde de quelque chose comme une représentation, une figuration, voire une incarnation de l'être ou du destin de la communauté»<sup>31</sup>. La thèse de Lacoue-Labarthe et de Nancy est qu'en 1933, Heidegger a tenté de répondre à cette demande.

Nous avons déjà indiqué que selon Lacoue-Labarthe, Heidegger avait vu dans le national-socialisme la possibilité pour l'Allemagne de trouver et d'atteindre l'authenticité de son peuple, authenticité qui, dans l'esprit de Heidegger, pourrait ensuite guider l'Occident (c'est-à-dire le monde entier) dans une lutte contre le déchaînement massif de la technique. Partant de là, on comprend aisément que pour Lacoue-Labarthe, l'objectif premier de Heidegger était d'identifier les Allemands à leur mission historique. Cependant, et c'est là à notre avis la thèse centrale de toute l'œuvre de Lacoue-Labarthe et de Nancy, cette identification de l'Allemagne avec le destin de l'Occident via une quelconque ré-appropriation de la Grèce antique relève purement et exclusivement du mythe, c'est-à-dire de la fiction au sens le plus strict. «Or le mythe a toujours été le mythe d'un événement et d'un avènement, le mythe de l'Événement absolu, fondateur. [...] Mais ce que le nazisme, peut-être nous apprend, c'est qu'on ne fabrique pas l'événement.»<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le mythe nazi*, La tour d'Aigues, Editions de l'Aube, 1991, p. 8.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 15.

Le mythe n'a donc qu'une seule et unique fonction : celle de l'identification. Et c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lacoue-Labarthe et Nancy insistent pour dire que c'est justement « parce que le problème allemand est fondamentalement un problème d'*identité* que la figure allemande du totalitarisme est le racisme. »<sup>33</sup> Bref, le mythe « est [...] un *fictionnement*, dont le rôle est de proposer, sinon d'imposer, des modèles ou des types [...], types à l'imitation desquels un individu — ou une cité, ou un peuple tout entier — peut se saisir lui-même et s'identifier. »<sup>34</sup> En d'autres mots, et c'est là l'essentiel de ce que nous avons voulu dire ici, « la question que pose le mythe est celle du *mimétisme*, en tant que le mimétisme seul est à même d'assurer une identité. »<sup>35</sup>

Selon Lacoue-Labarthe, donc, le mythe est un « fictionnement ». Reste à connaître la signification exacte de ce mot étrange. C'est dans son très long article de 1975 (soit douze ans avant la publication de *La Fiction du politique*) qu'on trouve la première définition précise de ce mot : « [l]e fictionnement, [...] signifie l'installation transcendantale, la production (*Herstellung*) et l'érection (*Aufstellung*) du stable (du Même), sans quoi il n'y a rien de saisissable ou de pensable. »<sup>36</sup> À partir de cette définition, on voit que pour Lacoue-Labarthe, le fictionnement relève essentiellement, voire même exclusivement, de la métaphysique au sens que lui confère Heidegger. Suivant ce dernier, la métaphysique est au fondement de toute fiction, c'est-à-dire de toute « représentation ». C'est pourquoi, chez Heidegger, toute métaphysique est condamnable dans la mesure où elle ne pourra jamais faire autre chose que créer de la fiction. Ainsi, et par exemple, le choix entre le soleil de Platon ou le christianisme

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 31. Ce sont les auteurs qui soulignent.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 34. Ce sont les auteurs qui soulignent.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 34. Ce sont les auteurs qui soulignent.

n'a, selon Heidegger, strictement aucune importance puisque dans les deux cas, on choisit forcément la fiction. La métaphysique est donc la source (ou le fondement) du fictionnement qui lui-même est producteur du mythe.

Il est toutefois impératif de rappeler que le fictionnement est aujourd'hui présent partout et que par conséquent, nous sommes tous (c'est-à-dire tous les individus de la Terre) engouffrés dans un monde fictif... «Ça commence donc — et c'est cela l' " imitation " — par la " plastique " (le façonnement, le modelage, le fictionnement), par l'impression du *type* et l'imposition du *signe*, par cette marque que le langage, les discours " mythiques " [...] inscrivent primitivement dans la matière malléable — plastique de l'âme enfantine.»<sup>37</sup> Il résulte de tout ce que nous venons de dire que le fictionnement est toujours mensonge. En effet, «la problématique du mensonge est bien subordonnée à la question du fictionnement et de la fiction (est au fond " mensonge " toute fiction — même vraie)»<sup>38</sup>. En d'autres mots, même si la fiction (le mythe) est fondée sur l'*alèthéia* (la vérité), elle reste toujours mensongère puisqu'elle n'est qu'une (re)présentation de cette même vérité. Ce qui revient à dire que toute mimésis n'est que mensonge.

Le lecteur attentif aura peut-être compris où nous voulons en venir. Nous savons d'ores et déjà que le maître livre de Lacoue-Labarthe (qui, comme nous le verrons plus loin, constitue également la pierre angulaire d'une bonne partie du travail — sinon de tout le travail — de Nancy) est *La fiction du politique*. Or, la thèse de cet ouvrage est dans son titre : *La fiction du politique* signifie que la fiction c'est la politique et vice versa. La politique n'est

---

<sup>36</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «Typographie» dans *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, p. 199.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 257. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 262.

politique que parce qu'elle crée la fiction. Chez Lacoue-Labarthe, de même que chez Nancy, politique et politique-fiction sont synonymes, sont deux termes parfaitement équivalents. Jusqu'à présent donc, nous avons dit que la métaphysique est à l'origine du fictionnement (c'est-à-dire de la création du mythe ou encore de la fiction) et que le fictionnement lui-même n'est rien d'autre que le politique.

Néanmoins, une question reste toujours en suspens : où est la philosophie dans tout ça? Nous avons déjà indiqué que la philosophie, par l'entremise de la métaphysique, avait pour objectif ultime d'identifier l'être, c'est-à-dire d'en faire une thèse. Or, nous l'aurons compris, en faisant de l'être une thèse, la philosophie, aux yeux de Lacoue-Labarthe et de Nancy, sombre par le fait même dans le fictionnement (et donc dans la politique). On comprend maintenant pourquoi, suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, la philosophie, la métaphysique, le politique et le fictionnement sont tous également condamnables.

Ayant dit cela, nous comprenons sans peine pourquoi également Lacoue-Labarthe déclare qu'«[i]l n'y a pas [...] d'extériorité du politique par rapport au philosophique et pas même, sans doute, entre philosophique et politique de véritable partage»<sup>39</sup>. Il est encore plus aisé de comprendre pourquoi il prétend que l'«engagement politique de Heidegger est indéniablement “ métaphysique ”, au sens le plus strict et le plus puissant du terme»<sup>40</sup>, surtout lorsqu'on sait qu'à plusieurs reprises, Heidegger a désigné le peuple allemand comme « le peuple métaphysique par excellence ».

Tout ceci n'explique pas pour autant ce qui, dans le national-socialisme, a pu fasciner à ce point Heidegger; au point où il a pu s'investir complètement dans le mouvement (ne serait-

---

<sup>39</sup> «La transcendance finie/t dans la politique», *op. cit.*, p. 160.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 169.

ce que pour une période de dix mois<sup>41</sup>) en dépit, entre autres, de l'étiquette farouchement antisémite de ce dernier. Mentionnons dès le départ que de l'avis de Lacoue-Labarthe, «ce qu'exigeait Heidegger du national socialisme était proprement exorbitant : ce n'était pas moins qu'une conversion radicale, un (re)commencement pur de l'histoire et, sinon l'arrachement au destin scientifico-technique de l'Occident, en tout cas l'affrontement purement héroïque [...] de ce destin.»<sup>42</sup> Heidegger a donc vu dans le national-socialisme la possibilité de refaire le commencement grec.

Par ailleurs, selon Lacoue-Labarthe, il ne pouvait s'agir pour Heidegger de refaire le commencement grec tel qu'il s'est produit dans l'Antiquité. Au demeurant, une telle chose aurait été bien évidemment futile — et du reste absurde — puisqu'en se limitant à recommencer, à reproduire exactement ce qui avait déjà été accompli dans le passé, on aurait bien fini, par la force des choses, à être ramenés très exactement au présent. C'est d'ailleurs pourquoi l'Allemagne est aujourd'hui prise dans ce que Lacoue-Labarthe et Nancy appellent la logique du *double bind*. Celle-ci présente le double impératif contradictoire suivant lequel l'Allemagne, «simultanément, doit et ne doit pas passer par l'imitation des Anciens, c'est-à-dire avant tout des Grecs. Elle le doit parce qu'il n'y a pas d'autre modèle que celui des Grecs [...]. Elle ne le doit pas, parce que ce modèle grec a déjà servi à d'autres.»<sup>43</sup>

Dans le but de répondre au problème de cette double injonction antinomique, Heidegger se tournera vers une outre-Grèce. En effet, dira Lacoue-Labarthe, puisque «nulle identité ne peut se constituer sans imitation [...] l'urgence est alors d'inventer une autre Grèce

---

<sup>41</sup> Il importe de préciser que la question de la durée réelle de son engagement fait l'objet d'un débat. En effet, plusieurs auteurs prétendent que Heidegger, même après son rectorat, n'a jamais renié son engagement à l'égard du national socialisme.

<sup>42</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «Poétique et politique» dans *L'imitation des Modernes*, p. 185.

ou un autre mythe de la Grèce.»<sup>44</sup> L'enjeu se réduit donc ainsi à réussir une imitation originale des Anciens. Or, il se trouve que les Allemands ont justement découvert «qu'il a existé, en réalité, deux Grèce : une Grèce de la mesure et de la clarté, de la théorie et de l'art [...], de la “ belle forme ”, de la rigueur virile et héroïque, de la loi, de la Cité, du jour ; et une Grèce enfouie, nocturne, sombre (ou trop éblouissante), qui est la Grèce archaïque et sauvage des rituels unanimistes, des sacrifices sanglants et des ivresses collectives [...] bref, une Grèce mystique, sur laquelle la première s'est difficilement édifiée [...], mais qui est toujours restée sourdement présente jusqu'à l'effondrement final»<sup>45</sup>. Nul doute que Heidegger a repris cette découverte à son compte au moment où il s'est mis à militer en faveur d'un retour et d'un « dépassement » de la Grèce antique.

Par ailleurs, Lacoue-Labarthe insiste sur le fait que «[r]ien d'autre, au fond, que ce souci de l'Allemagne ne préside à l'engagement de 33, c'est-à-dire, puisque tel est en dernière instance le sens du Discours de rectorat, l'invitation expresse à répéter le “ grand commencement ” grec, la toute première irruption du savoir [...] au sein de l'étant en totalité».<sup>46</sup> En effet, Lacoue-Labarthe nous enjoint à ne jamais oublier que l'intérêt, ou devrions-nous plutôt dire la fascination sans borne qu'éprouvait Heidegger pour ce qu'il appelait le « grand commencement » grec se limitait exclusivement à une chose : la *technè* (le savoir). Ainsi, le national-socialisme, dans l'esprit de Heidegger, contenait en germe la possibilité, la chance inouïe — et bien sûr exclusive aux Allemands — d'accéder au véritable

---

<sup>43</sup> *Le mythe nazi*, *op. cit.* p. 40-41.

<sup>44</sup> «L'antagonisme», *op. cit.* p. 124.

<sup>45</sup> *Le mythe nazi*, *op. cit.*, p. 42-43.

<sup>46</sup> «L'antagonisme», *op. cit.*, p. 116-117.

savoir, à la seule véritable *techné* que l'humanité ait connue depuis le tout début de son existence.

Toute la question est alors de savoir ce que Heidegger entend par *technè*. La réponse de Lacoue-Labarthe est catégorique : en 1933, le savoir pour Heidegger c'est la science entendue comme philosophie.<sup>47</sup> Or, la *technè* (donc la science ou encore la philosophie) est le propre de l'Université (c'est-à-dire de l'Université allemande, s'entend). C'est pourquoi, aux yeux de Lacoue-Labarthe, Heidegger ne mentait pas lorsqu'il disait qu'il n'est entré dans la politique que « par le chemin de l'Université ». Seulement, par le biais de l'Université, Heidegger voulait soumettre toute l'Allemagne « à la véritable hégémonie, qui est la “ mission spirituelle ”, destinale et historique, du peuple allemand.»<sup>48</sup> Ainsi, pour Heidegger (et toujours selon Lacoue-Labarthe), la « mission spirituelle » du peuple allemand c'est la science et rien d'autre. Nous remarquerons par ailleurs que pour Heidegger, parce que la science est le privilège de deux peuples, son essence est donc métaphysique (on voit mal en effet comment Heidegger pourrait justifier un tel privilège autrement que par la métaphysique). Dans ces conditions, il est facile de constater que Heidegger sombre précisément dans ce qu'il s'acharne à dénoncer, c'est-à-dire la métaphysique en tant que productrice de fiction.

Selon Lacoue-Labarthe, c'est ici qu'on peut, ou plutôt qu'on doit reconnaître qu'il y a articulation entre philosophie et politique. Aussi, doit-on préciser que pour Lacoue-Labarthe et Nancy, cette « implication réciproque de la philosophie et du politique [...] est en réalité notre situation ou notre état : nous voulons dire dans l'après-coup mimétique ou mémorial de l'“ envoi ” grec qui définit l'âge moderne, l'effectuation et l'installation du philosophique

---

<sup>47</sup> Voir «La transcendance finie/t dans la politique», *op. cit.*, p. 151 et suiv.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 147.

comme le politique, la généralisation (mondialisation) du philosophique comme le politique — et par là même le règne absolu ou la “ domination totale ” du politique.»<sup>49</sup> Bref, non seulement y a-t-il articulation entre le philosophique et le politique, mais le choix politique de Heidegger est de part en part un choix philosophique; on pourrait même aller jusqu'à dire, à la suite de Lacoue-Labarthe, qu'il s'agit du choix de la philosophie elle-même.<sup>50</sup> On comprend dès lors pourquoi Lacoue-Labarthe défend la thèse suivant laquelle le philosophique est le fondement du politique.

Précisons par ailleurs, afin d'éviter toute confusion, que l'objectif ultime du philosophique, suivant Lacoue-Labarthe, est de « créer » de la communauté. En d'autres mots, Heidegger s'intéresse à la *techné* (c'est-à-dire au savoir-faire des Grecs) qui se localise désormais selon lui à l'Université, en autant que la philosophie est ici entendue comme participant de l'entreprise fictionnelle, visant à « fabriquer » de la communauté.

### *La seconde dérive heideggerienne*

Selon Lacoue-Labarthe et Nancy, l'abandon du rectorat par Heidegger en février 1934, «ne modifiera en rien le rapport, dans Heidegger, du philosophique au politique<sup>51</sup>». Bien au contraire, c'est d'abord pour s'expliquer avec le national-socialisme au nom de sa « vérité » que Heidegger a démissionné du rectorat. Par ailleurs, c'est au nom de l'art que Heidegger entreprendra son explication avec le national socialisme. En effet, «tout, dans le moment du

---

<sup>49</sup> Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, «Ouverture» dans Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy et autres, *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981, p. 14-15.

<sup>50</sup> «La transcendance finie/t dans la politique», *op. cit.*, p. 157.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 159.

retrait et de l' " explication avec le national socialisme ", vient se focaliser sur la question de l'art<sup>52</sup>. Ainsi, «tout ce qui était versé au compte du seul savoir et de son " énergie " dans le discours " politique " de 33 est reversé, après la rupture, à celui de la poésie et de l'art.»<sup>53</sup>

Qu'est-ce que l'art pour Heidegger? Selon Lacoue-Labarthe et Nancy il s'agit toujours de la *mimèsis*. Expliquons-nous brièvement : dans sa formulation la plus simple, «l'art est la mise en œuvre de la vérité»<sup>54</sup>. Or, dans l'optique de Lacoue-Labarthe et de Nancy, on ne saurait parler d'une quelconque mise en œuvre de la vérité sans faire directement allusion à une quelconque (re)présentation du réel. Et puisque toute (re)présentation du réel doit forcément prendre la forme de la *mimèsis*, il s'ensuit que l'art heideggerien n'est rien qu'une *mimèsis*. Ainsi, «l'interprétation que propose Heidegger de l'art est, fondamentalement, une mimétologie.»<sup>55</sup> Bref, «rien de moins n'est en jeu, sous l'intitulé de la " question de l'art " (ou de la *poiésis*<sup>56</sup>), que la question du statut — pour ne pas dire de la *stature* — de (la) Mimesis»<sup>57</sup>.

En 1934 donc, Heidegger aura substitué au national-socialisme un national-esthétisme. Aussi, est-ce nulle part ailleurs que dans cette substitution que se joue à la fois l'essence du nazisme et du politique.<sup>58</sup> L' «objet » de la (re)présentation, de l'identification (de la *mimèsis*) sera toujours le même, à savoir la Grèce mythique (l'outre-Grèce), mais le mode de (re)présentation aura changé radicalement. En effet, la mimétologie heideggerienne s'accomplira désormais sous la forme de l'oeuvre d'art. D'ailleurs, Lacoue-Labarthe et Nancy

---

<sup>52</sup> «Poétique et politique», *op. Cit.*, p. 180.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 191.

<sup>56</sup> Nous reviendrons bientôt sur la distinction fondamentale que Lacoue-Labarthe, à la suite de Paul Celan, établit entre poésie et *poiésis* (poétique).

diront que «[l]e mythe nazi [...] est la construction, la formation et la production du peuple allemand dans, par et comme une œuvre d'art.»<sup>59</sup>

En d'autres mots, et de façon plus générale, on peut dire qu'en 1934, la *mimèsis* heideggerienne était devenue «la production du politique comme œuvre d'art<sup>60</sup>», et plus précisément comme œuvre d'art *totale*. Ainsi, «[l]a totalisation n'est pas seulement esthétique : elle fait signe en direction du politique.»<sup>61</sup> Le propre de l'œuvre d'art est en effet de se faire de plus en plus englobante. Son objectif ultime, ou encore sa vocation, est de s'approprier absolument tout jusqu'à ce que plus rien ne lui soit extérieur. Ainsi, « “ Elargissez l'art ” est le mot où se dit le secret même de l'art : où s'indique son mouvement [...]. L'art veut s'élargir, l'art réclame d'être élargi. Il veut que s'efface sa différence d'avec les choses et les êtres de la nature. C'est en quelque sorte le “ propre ” de l'art [...] que de tendre ainsi à s'indifférencier et, par le fait même à tout envahir et tout contaminer.»<sup>62</sup>

Reste à savoir pourquoi Heidegger a privilégié la poésie dans l'art et, de surcroît et de façon encore plus importante, «pourquoi ce privilège est-il, pour l'âge qui est le nôtre au moins, celui pratiquement du seul Hölderlin?»<sup>63</sup> La réponse à la première question est que «si la poésie détient un tel privilège, c'est pour la très simple raison que “tout art est essentiellement poème (*Dichtung*)”. La vérité s'instaure ou s'installe originellement comme poésie.»<sup>64</sup> Bien sûr, une telle réponse engendre, en sous-main, une seconde question beaucoup plus pertinente pour nous : «[q]u'est-ce qui donne cependant à la poésie ce pouvoir

---

<sup>57</sup> «Typographie», *op. cit.*, p. 201. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>58</sup> *La fiction du politique*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>59</sup> *Le mythe nazi*, *op. cit.*, p. 49.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>62</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986, p. 69.

historial, c'est-à-dire aussi bien ce pouvoir «politique», au sens où l'entend Heidegger<sup>65</sup>»? La réponse de Lacoue-Labarthe est extrêmement révélatrice : c'est que l'être, pour être énoncé (c'est-à-dire « défini »), a besoin de la langue (du langage) et que la poésie est, littéralement, cette langue. Autrement dit, la langue (la poésie) est l'outil qui permet à la fois d'appréhender et de dire l'être. «Par où l'on voit que si Heidegger, en 1933, rêva d'un monde nouveau ou de l'ouverture d'un monde nouveau, il manquait à ce monde ce qui seul pouvait lui donner la nouveauté (l'initialité) et le constituer en monde véritable : un art, un poème, une langue.»<sup>66</sup> Ce que Heidegger essaiera de démontrer à partir de 1934, c'est que la « vérité » du national-socialisme est, par excellence, cette langue.

Mais pourquoi la poésie est-elle, pour Heidegger, l'affaire exclusive, ou quasi exclusive de Hölderlin? Pour répondre à cette question, nous devons d'abord rendre compte de la différence fondamentale que Lacoue-Labarthe, à l'instar de Paul Celan, établit entre le poétique, d'une part, et de l'autre, la poésie. Dans *La poésie comme expérience*, Lacoue-Labarthe identifie le poétique à la *mimèsis*. En ce sens, le poétique est, *grosso modo* (nonobstant quelques différences marginales qui ne sont pas suffisamment significatives — du moins en ce qui a trait au présent travail — pour être développées ici), l'équivalent de ce que nous avons traité jusqu'ici sous le nom de poésie, c'est-à-dire l'art tel que nous l'avons défini ci-dessus.<sup>67</sup> La poésie, en contrepartie, est en fait le moment de rupture avec le poétique : «[l]a

---

<sup>63</sup> «Poétique et politique», *op. cit.*, p. 193.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>67</sup> Cette équivalence se limite à un seul ouvrage — c'est-à-dire *La poésie comme expérience* — et s'explique par l'appropriation de la part de Lacoue-Labarthe du vocabulaire propre à Celan.

poésie, telle que l'entend Celan, est [...] l'interruption du " poétique ".»<sup>68</sup> En d'autres mots, la poésie n'est pensable, ou devrions-nous plutôt dire accessible, qu'en position de retrait par rapport à la *mimèsis*. Ainsi, à l'instar de Celan, Lacoue-Labarthe soutient que la poésie est l'équivalent du rejet de toute forme de mythologie, c'est-à-dire de représentation ou encore de fiction. Bref, le poète est celui qui embrasse le néant.

Ayant dit cela, la thèse de Lacoue-Labarthe est qu'en s'autorisant de Hölderlin, ce n'est pas dans la poésie, mais bien plutôt dans le poétique tel que nous venons de le définir que Heidegger s'est aventuré. Expliquons-nous : pour l'essentiel, ce que Heidegger a puisé chez Hölderlin c'est une invention, à savoir l'invention d'une autre Grèce. En effet, Hölderlin était convaincu que

«la Grèce, comme telle, la Grèce elle-même, n'existe pas. Mais qu'elle est au moins double, divisée — à la limite déchirée. Et que ce que nous en connaissons, qui est peut-être ce qu'elle a été ou ce qu'elle a manifesté d'elle, n'est pas ce qu'elle était en réalité — qui, en revanche, n'est peut-être jamais apparu.»<sup>69</sup>

Partant de là, Hölderlin devait forcément conclure que «[l]es Grecs [...] sont nativement mystiques».<sup>70</sup> C'est ce caractère proprement mystique des Grecs qui a fasciné Heidegger. C'est cette outre-Grèce que Heidegger a voulu conquérir. En d'autres mots, comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, Heidegger a voulu refaire le commencement grec pour ensuite s'approprier ce qui, au sein de ce même commencement, n'est jamais advenu.

Par ailleurs, nous devons savoir que les raisons pour lesquelles Heidegger a cru que le national-socialisme pouvait permettre à l'Allemagne de refaire l'histoire de l'Occident demeurent, encore aujourd'hui, tout à fait énigmatiques. À ce sujet, Lacoue-Labarthe précise

---

<sup>68</sup> *La poésie comme expérience, op. cit.*, p. 100.

que «[l']embardée politique de Heidegger [...] nous est encore largement incompréhensible. Philosophiquement incompréhensible.»<sup>71</sup> Certes, Lacoue-Labarthe n'est pas le seul à prétendre une telle chose. À notre connaissance, aucun auteur n'a réussi à fournir une réponse un tant soit peu satisfaisante à la question de ce qui, dans le national-socialisme, a pu convaincre Heidegger que ce mouvement portait en germe la possibilité qu'il voyait en lui, c'est-à-dire le recommencement de l'histoire occidentale à partir de la conquête de l'outre-Grèce.

### *Le « véritable » Heidegger*

Contre le Heidegger philosophe, Lacoue-Labarthe tente de nous introduire à celui qu'il considère comme le « bon » Heidegger, c'est-à-dire le Heidegger « véritable »; celui que l'on doit suivre pour sortir de l'engouement fictionnel dans lequel nous nous trouvons. Dans le but de connaître ce Heidegger « lacoue-labartheien », il importe de revenir à ce que Lacoue-Labarthe, à la suite de Celan toujours, entend par poésie. La poésie, *La poésie comme expérience* ou plutôt l'expérience de la poésie n'est en fait rien de moins, à chaque fois (c'est-à-dire à chaque expérience), que l'expérience du néant. En réalité, ce que le poème est, c'est un « vouloir-ne-rien-dire ». «Mais le “ vouloir-ne-rien-dire ” d'un poème n'est pas un *vouloir* ne rien dire. Un poème veut dire, il n'est même que cela, pur vouloir-dire. Mais pur vouloir-dire le rien, le néant, ce contre quoi et par quoi il y a présence, ce qui est.»<sup>72</sup> En fait, la façon la plus simple de définir la poésie est probablement par la négative : il s'agit d'un refus global de

---

<sup>69</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, «Hölderlin et les Grecs», *op. cit.*, p. 78.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>71</sup> «Poétique et politique», *op. cit.*, p. 179.

<sup>72</sup> *La poésie comme expérience*, *op. cit.*, p. 33-34. C'est l'auteur qui souligne.

la représentation quelle qu'elle soit. Inversement, on peut dire que le poème est tout ce qui fait complètement abstraction de la représentation sous toutes ses formes. En somme, «la poésie est l'interruption de l'art».<sup>73</sup> Bien sûr, la poésie ne saurait avoir lieu hors de l'art dans la mesure où, nous le savons maintenant, l'art est partout. Ainsi, «[c]'est dans l'art [et dans l'art seulement] que la poésie parviendrait — peut-être — à se soustraire à l'art; elle sortirait de l'art à l'intérieur même de l'art.»<sup>74</sup>

La poésie n'a donc lieu que dans l'art. Mais qu'entend-on exactement par avoir lieu? Quel est le lieu de la poésie? Réponse de Lacoue-Labarthe : «Le lieu de la poésie, le lieu où la poésie a lieu, chaque fois, est le lieu sans lieu de l'intime béance — quelque chose qu'il faudrait certainement penser comme le pur espacement que (ne) sup-posent (pas) les lieux et qui les soutient, d'aucun soutien.»<sup>75</sup> En d'autres mots, parce que l'être, littéralement, n'est pas, il ne saurait disposer d'aucun « lieu », ce dernier étant exclusif à l'étant. Ce que nous essayons de dire, c'est que la poésie est le propre de celui que Lacoue-Labarthe considère comme le « bon » — ou encore le « véritable » — Heidegger. Ainsi, le questionnement de la poésie correspond à la véritable métaphysique, ce que Heidegger s'est trouvé contraint à nommer la métaphysique de la métaphysique.<sup>76</sup>

Pour le dire d'une autre façon, «le poème, en tant que questionner, est tourné vers l'ouvert, offert à lui. Lui-même ouvert d'une certaine façon à l'u-topie, au lieu sans lieu de

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Nous savons en effet que selon Heidegger, le mot « métaphysique », dans son acception courante, sert à désigner la somme des étants. Or, chez Heidegger, la métaphysique – c'est-à-dire l'être – n'a strictement rien à voir avec les étants.

l'avènement.»<sup>77</sup> Il va sans dire que la question que porte le poème est tout à fait exorbitante! Celan et Lacoue-Labarthe (de même que Nancy) sont les premiers à le reconnaître. Heidegger en est d'ailleurs la preuve : lui qui a construit toute sa pensée en fonction de la poésie et qui pourtant, est le premier à être tombé dans le poétique!

Néanmoins, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, une telle tâche (celle de la poésie) est forcément celle vers laquelle l'humanité doit maintenant se tourner. Aussi, *Le retrait du politique* est le moyen — voire même le seul moyen — qui puisse nous permettre d'y arriver. Le retrait du politique tire son origine de la clôture du politique. Celle-ci, suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, est le résultat de la mondialisation (de la généralisation du philosophique) en tant que politique. L'ère moderne est donc témoin «d'une clôture conjointe du philosophique et du politique»<sup>78</sup>. Pour Lacoue-Labarthe et Nancy, «[l]e mot “ clôture ” et le mot “ fin ”, indique d'abord l'achèvement d'un programme et la contrainte d'une programmation.»<sup>79</sup>

C'est parce que nous avons atteint la clôture que Lacoue-Labarthe et Nancy se trouvent en droit de déclarer «que “ l'horizon indépassable de notre temps ” c'est le totalitarisme.»<sup>80</sup> Le totalitarisme, dans leur esprit, signifie non seulement «l'accomplissement sans reste du politique [...] et, dans ce règne ou sous cette domination, l'accomplissement du philosophique, [...] [mais encore et surtout qu'à l'intérieur d'un tel accomplissement,] le politique devient *inapparent* (il a l'évidence du “ ça va de soi ”) et [...] son inapparence est à

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>78</sup> Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, «Le “ retrait ” du politique», dans Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, p. 187.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 187.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 188.

la mesure de sa toute-puissance.»<sup>81</sup> Or, la thèse de Lacoue-Labarthe et Nancy est que c'est parce qu'il est devenu inapparent que le politique s'est « retiré ». Autrement dit, et dans sa plus simple expression, c'est parce que le politique est maintenant partout qu'il n'est plus nulle part. Ainsi, de par sa généralisation absolue, le politique a perdu toute sa spécificité, il est devenu tout, et par le fait même, il est devenu rien. C'est en cela, précisément, qu'il y a « retrait » du politique.

Or, selon Lacoue-Labarthe, c'est dans ce retrait que se trouve la clé de notre avenir. En effet, «le retrait du politique correspond à sa *clôture* — et du coup à l'ouverture de la question : à partir de quoi, contre quoi ou le long de quoi cette clôture se trace-t-elle?»<sup>82</sup> Ce qui intéresse Lacoue-Labarthe et Nancy c'est donc l'extérieur de la clôture, c'est l'« ouvert » qui nous est offert par le « retrait ». Ainsi, le «retrait [...] fait apparaître ou délivre quelque chose [...] [et c'est ce “ quelque chose ” qui peut — qui doit — désormais nous permettre] de *re-tracer* à neuf l'enjeu du politique.»<sup>83</sup> Jean-Luc Nancy a tenté de penser ce que pouvait signifier cette « ouverture ». Dans les pages qui suivent nous essaierons de montrer que son œuvre -- ou à tout le moins une très large partie de celle-ci — constitue une sorte de prolongement des travaux de Lacoue-Labarthe. En effet, Nancy a été fortement influencé par le travail de déconstruction de la *mimèsis* auquel s'est adonné Lacoue-Labarthe. Aussi, a-t-il tenté de penser ce que pouvait être le legs de cette déconstruction. En d'autres mots, il a tenté de rejouer le politique dans le respect des limites de la déconstruction de la *mimèsis*.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 188. Ce sont les auteurs qui soulignent.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 196. Ce sont les auteurs qui soulignent.

### *Jean-Luc Nancy et la question de l'ouverture*

Tout le travail de Nancy est alimenté par une seule interrogation, à savoir celle de la clôture. En cherchant à définir les paramètres de ladite clôture, Nancy n'a qu'un seul objectif : penser la communauté dans un rapport d'exclusion complet à l'égard de la *mimèsis*. Or, suivant Nancy, une telle réflexion n'est possible que dans la mesure où elle porte sur ce qu'il appelle, faute de mieux, « l'essence de l'être ». À ce sujet, Nancy soutient qu'«[à] supposer que l'« être de l'être », ou « l'essence de l'être » soit une expression dotée de sens, il faudra supposer que l'essence de l'être est quelque chose comme un cœur — c'est-à-dire, comme cela seul qui est capable d'amour.»<sup>84</sup> Dans « l'être-en-commun », «[l']amour est l'acte d'une transcendance [...]. Mais cette transcendance n'est pas celle qui passe dans — et par — une extériorité ou une altérité pour s'y réfléchir et pour reconstituer l'intérieur et l'identique [...]. C'est une offrande.»<sup>85</sup> Ainsi donc, l'amour n'est transcendance qu'en tant qu'offrande. «L'amour arrive, il vient, ou bien ce n'est pas l'amour. Mais c'est ainsi qu'il va sans cesse ailleurs qu'à « moi » qui le reçois, sa venue n'est qu'un départ pour l'autre, son départ n'est qu'une venue de l'autre.»<sup>86</sup> Aussi, suivant Nancy, l'amour ne serait pas pour rien dans la détermination constitutive du Dasein qui est le souci, le souci de l'autre.<sup>87</sup>

Ainsi, Nancy veut penser la communauté sans sombrer dans les notions de « peuple par excellence », de « destin », de « souveraineté », etc., qui, nous le savons, ne sont pas étrangères à Heidegger. En d'autres mots, Nancy se propose d'être meilleur heideggerien que

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 194. Ce sont les auteurs qui soulignent.

<sup>84</sup> Jean-Luc Nancy, «L'amour en éclats» (1986) dans *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1991, p. 234.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 248-249.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 252 et suiv.

Heidegger lui-même. En effet, nous verrons qu'il veut reprendre la question de l'être développée par Heidegger tout en demeurant, contrairement à ce dernier, fidèle à celle-ci.

La pensée de l'ouverture développée par Nancy s'articule autour d'une constatation, ou plutôt d'un a priori, à savoir celui de la finitude. À l'instar de celui que nous appelons, faute de mieux, le « bon Heidegger », Nancy nous enjoint à «faire l'expérience de ce que la pensée s'est close en “ métaphysique ” — et de ce que cette clôture libère les possibilités et les exigences de la pensée finie, c'est-à-dire de la pensée qui reprend et qui rejoue toute son expérience comme expérience de la finitude.»<sup>88</sup> Notre pensée est finie en ceci qu'elle a épuisé toutes ses significations métaphysiques. En un mot, donc, la finitude c'est la clôture.

La thèse de Nancy est que l'atteinte de la clôture (de la finitude) marque le véritable commencement de toute chose. En d'autres mots, ce n'est que lorsque nous avons atteint la finitude que nous commençons véritablement à exister. Dans son expression la plus simple, exister, pour Nancy, c'est vivre selon sa condition première qui est celle de la finitude. Dans le reste de ce chapitre, nous tenterons d'exposer le sens de cette dernière affirmation.

Ce qu'il nous reste à penser, dans la pensée finie, c'est la communauté de l'existence. Selon Nancy, «il n'y a rien de plus commun et rien de plus exorbitant, pour l'Occident, que la “ question ” de la “ communauté ”.»<sup>89</sup> Ainsi, Nancy insiste sur le fait que la clôture n'est pas la clôture de la communauté, mais seulement «de ses significations et de ses fantasmes.»<sup>90</sup> Il s'agit ici «[d]es fins de toute communauté-sujet, de tout organicisme, et de tout “ rousseauisme ”. Mais dans le même temps, la condition commune se présente de toutes

---

<sup>88</sup> Jean-Luc Nancy, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988, p. 76.

<sup>89</sup> Jean-Luc Nancy, «Notes pour l'avant-propos» dans Jean-Christophe Bailly et Jean-Luc Nancy, *La comparution*, Christian Bourgois, 1991, p. 29.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 30.

parts, plus manifeste que jamais, et plus dénudée. Manifeste parce que dénudée, et réciproquement.»<sup>91</sup>

Or, ce que nous avons en commun, ce par quoi nous pouvons penser la communauté, ce n'est «rien d'autre que notre existence commune : ceci que nous n'existons pas seuls. Ou plutôt qu'il n'y a pas de Seul qui existe.»<sup>92</sup> Autrement dit, notre « dénominateur commun », ce qui, littéralement, nous fonde en commun, c'est notre venue au monde puisqu'«il n'y a pas de venue au monde qui ne soit radicalement commune.»<sup>93</sup> Bref, la communauté, entendue au sens banal — mais combien révélateur — de notre mise en commun, est ce que nous partageons.

C'est pourquoi, selon Nancy, ce qu'il nous reste à penser, dans la finitude de notre pensée, c'est le partage et rien d'autre. Par ailleurs, ce que la pensée du « partage » exige, c'est que nous nous appropriions l'«ontologie du “ commun ” et du “ partage ” [qui] ne serait pas autre chose que l'ontologie de l' “ être ” radicalement soustrait à toute ontologie de la substance, de l'ordre et de l'origine. La “ mort de Dieu ” n'est pas accomplie, ni surmontée, tant que nous n'en sommes pas là.»<sup>94</sup> Ainsi, la politique, c'est-à-dire la « nouvelle politique », celle qui ne se pense que dans les limites de la pensée finie, n'est rien d'autre qu'une « praxis du partage ». Il s'agit donc, pour Nancy, de rejouer le politique dans les limites de la finitude qui sont celles de la praxis du partage. Pour le dire autrement, nous devons rejouer le politique à partir de l' « en-commun ». Elle est là, l'ouverture entrevue par Lacoue-Labarthe et Nancy dans *Le retrait du politique*. Il s'agit de «penser la “ disparition ” du politique comme un

---

<sup>91</sup> Jean-Luc Nancy, «La comparution» dans Jean-Christophe Bailly et Jean-Luc Nancy, *La comparution*, op. cit., p. 49.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 53.

“ retrait ” [...] qui le dissolvait ou qui le surmontait précisément en tant que Sujet, et qui, par conséquent, le “ retire ” pour le retracer, c'est-à-dire pour tracer à nouveau, une fois de plus et tout nouvellement, la configuration de l'en-commun». <sup>95</sup>

Ayant dit cela, il est impératif de comprendre qu'au sein de la communauté du partage, le sens s'abîme, c'est-à-dire qu'il se donne, qu'il s'abandonne dans le partage des voix. En d'autres mot, «[n]ous sommes le sens dans le partage de nos voix». <sup>96</sup> Ainsi, dans la finitude, « nous » est le sens. Dit d'une autre façon, le sens «est devenu le nom dénudé de notre être-les-uns-avec-les-autres. Nous n'“ avons ” plus de sens parce que nous sommes nous-mêmes le sens, entièrement, sans réserve, infiniment, sans autre sens que “ nous ”.» <sup>97</sup> Aussi, le sens n'est-il peut-être rien d'autre, finalement, qu'une extrême générosité de l'être : le sens est son don. C'est pourquoi Nancy dira qu'«[i]l n'y a peut-être pas d'autre sens du sens que cette générosité, où il ne se pose ni ne se retient». <sup>98</sup>

Il s'ensuit de ce que nous venons de dire que le sens est la communauté dans la mesure où «du sens ne peut être que commun, et du commun n'a lieu que dans l'élément du sens». <sup>99</sup> Mais si le sens s'abîme dans la communauté, l'origine — faut-il le mentionner ? — doit forcément s'y abîmer elle aussi. Seulement pour Nancy, l'abîme de l'origine signifie en fait le «retrait de sens par lequel le sens arrive. En ce sens, il faut que le sens nous abandonne pour

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 57.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>96</sup> Jean-Luc Nancy, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982, p. 82.

<sup>97</sup> Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996, p. 19.

<sup>98</sup> *Le partage des voix*, *op. cit.*, p. 83.

<sup>99</sup> Jean-Luc Nancy, *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986, p. 93. C'est l'auteur qui souligne.

que nous soyons ouverts de toute l'ouverture du sens.»<sup>100</sup> Ainsi, et le sens, et son origine s'abîment dans la finitude de la communauté.

En s'abîmant, l'origine se présente comme rien, «rien que la dis-position du surgissement. L'origine est un écartement. C'est un écartement qui a d'emblée toute l'amplitude de tout l'espace-temps, et qui n'est aussi d'emblée rien d'autre que l'interstice de l'intimité du monde».<sup>101</sup> En d'autres mots, l'origine devient, dans la finitude, l'« entre » de l'« entre nous ». C'est «l'entre-étant de tous les étants, qui lui-même n'est rien d'étant, et qui n'a pas d'autre consistance, pas d'autre mouvement ou pas d'autre configuration que celle de l'être-étant de tous les étants.»<sup>102</sup> L'origine est donc «la singularité plurielle de l'être de l'étant.»<sup>103</sup> Bref, à l'instar de Heidegger et Nancy, disons que l'origine c'est l'Être, à condition de l'entendre en tant qu'« être avec ». L'origine (l'être) n'est rien d'autre qu'une «co-existence singulièrement plurielle.»<sup>104</sup> «À la vérité de l'origine, nous accédons autant de fois que nous sommes en présence les uns des autres et du reste de l'étant. L'accès est le “ venir en présence ”, mais la présence elle-même est la dis-position, l'espacement des singularités.»<sup>105</sup> Suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, l'origine n'a donc strictement rien à voir avec le commencement. Conséquemment, l'expérience de l'origine, plutôt que d'exiger un quelconque retour en arrière, est vécue simultanément et à chaque instant par tous les étants.

De ce que nous venons de dire concernant d'une part, la finitude et de l'autre l'origine, on comprend facilement que celle-là et celle-ci ont, tout compte fait, la même signification. En

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>101</sup> *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 35.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 33.

effet, la finitude et l'origine renvoient « communément » à l'être-avec, à l'être-les-uns-avec-les-autres. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Nancy insiste sans cesse sur le fait que «[n]otre époque ne se laisse pas penser si on ne la pense pas comme l'époque d'une " question communiste " ».<sup>106</sup> Aussi, «[p]our toucher [dans la communauté] à la condition de possibilité du sens, il faut une remontée transcendantale vers [...] [l'] unité biface»<sup>107</sup> qu'est le commun et le communiquer. Le partage de la communauté s'opère donc à travers la communication. On peut même aller plus loin : la communauté est la communication. Qui plus est, dans un monde où le sens et l'origine (l'origine du sens ou le sens de l'origine) se sont abîmés, la communication devient la fin, «au sens où la fin précède, dans l'origine où elle se retire. [...] La fin, c'est clair, se confond avec " nous " ».<sup>108</sup> Autrement dit, au sein même de la communauté, l'origine et la fin en viennent à se confondre dans le « nous » de la communication. Dès lors on comprend aisément pourquoi Nancy déclare que «[l]e temps est [...] venu de renoncer à toute logique fondatrice ou téléologique de la communauté».<sup>109</sup>

Ce que nous nous partageons en fait dans l'être-en-commun, c'est la liberté. Par liberté, Nancy n'entend certes pas la liberté de l'homme et/ou du sujet puisque celle-ci, nous le savons, relève de la métaphysique. Il s'agit bien plutôt de la liberté de l'être. Cette dernière doit être pensée comme « espace libre », c'est-à-dire un espace au sein duquel la liberté «donne le rapport, en retirant l'être.»<sup>110</sup> En effet, dans l'être-en-commun, «le rapport n'est pas une relation d'homme à homme, comme on peut parler d'une relation établie entre deux sujets constitués comme sujets en " nouant ", secondairement, cette relation. Dans le rapport,

---

<sup>106</sup> *La comparution, op. cit.*, p. 60.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 80.

<sup>109</sup> *Le partage des voix, op. cit.*, p. 99.

l'« homme » n'est pas donné -- mais c'est le rapport seul qui peut donner son « humanité ». <sup>111</sup>  
Dans l'être-en-commun, c'est donc la liberté qui donne l'humanité et non l'inverse comme c'est le cas notamment dans la métaphysique et l'humanisme. Ainsi, «[c]e qui nous fait [...] libres, c'est la liberté qui nous expose, et qui n'est ce qu'elle est que dans cette exposition. Ni arbitre, ni destin, mais le don de ce que Heidegger appelle « l'ouverture »». <sup>112</sup>

La liberté est donc le fondement de l'existence. Ainsi, «[n]ul ne commence à être libre, mais la liberté *est* le commencement, et elle est sans fin le commencement.» <sup>113</sup> En d'autres mots, plutôt que de naître libre, nous naissons à la liberté. Et cette liberté n'est rien d'autre que «l'expérience commune de l'exposition où la communauté se fonde, mais ne se fonde que par et pour une résistance infinie à toute appropriation d'essence, collective ou individuelle, de son partage ou de sa fondation.» <sup>114</sup> C'est pourquoi la liberté est, radicalement, finie. En ce sens, nous ne pouvons et ne devons que la «laisser [...] exister pour elle-même.» <sup>115</sup> En un mot, nous avons à faire *L'expérience de la liberté*.

Suivant Nancy, le rapport de Heidegger au nazisme n'est certes pas étranger à la question de la liberté : «que Heidegger n'ait jamais cessé de penser, au plus intime et au plus décidé de sa pensée, quelque chose de « la liberté » — moyennant l'abandon de son thème ou de sa question métaphysique — et que cela *même* ait pu commander ses gestes politiques, voilà ce qui doit nous donner à penser.» <sup>116</sup> Le problème selon Nancy est que Heidegger «pensait encore « le libre », jusqu'à un certain point, du moins, dans des termes et dans des

---

<sup>110</sup> *L'expérience de la liberté, op. cit., p. 99.*

<sup>111</sup> *Ibid., p. 99.*

<sup>112</sup> *Ibid., p. 185.*

<sup>113</sup> *Ibid., p. 104. C'est l'auteur qui souligne.*

<sup>114</sup> *Ibid., p. 124*

<sup>115</sup> *Ibid., p. 18.*

tons de “ destin ” et de “ souveraineté ”. Au nom desquels, sans doute, il fut séduit par Hitler, et plus tard fit silence sur les camps.»<sup>117</sup> Or, «[d]estin et souveraineté, quelques noms ou figures qu'on leur prête, sont les lieux où la liberté obstinément se renonce».<sup>118</sup> Mentionnons par ailleurs que ces notions de destin et de souveraineté trouvèrent des échos assez particuliers chez Hitler : «La poutre maîtresse du programme national socialiste est d'abolir le concept libéral de l'individu comme le concept marxiste de l'humanité, et de leur substituer celui de la communauté du *Volk*, enracinée dans le sol et unie par les chaînes d'un même sang.»<sup>119</sup> Aussi, suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, ces échos particuliers ont, c'est le moins que l'on puisse dire, retenu l'attention de Heidegger !

Partant de là, Nancy se demande «jusqu'où [...] Heidegger a-t-il justifié Auschwitz?»<sup>120</sup> Et de façon encore plus importante, «jusqu'où cette justification silencieuse n'est-elle pas une faiblesse par rapport à la pensée de l'être elle-même, comprise, ainsi qu'on le tente ici, comme pensée de la “ liberté ”, ou de la générosité de l'être?»<sup>121</sup> Il va sans dire que la réponse à la question qui est ici posée par Nancy est évidente, autant pour nous que pour lui-même. On pourrait même aller jusqu'à dire que la réponse est comprise dans la question... Bien sûr que Heidegger a manqué à la liberté telle que définie ici par Nancy. Nous savons du reste que *La fiction du politique* — de même qu'une large part du travail de Lacoue-Labarthe — ne dit pas autre chose que ça.

---

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 209. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 209. Nous reviendrons sur la question de la souveraineté.

<sup>119</sup> Hitler au *Reichstag*, 1937, cité par Lacoue-Labarthe et Nancy dans *L'oubli de la philosophie*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 171.

La question qui est dès lors soulevée est celle de la décision, qui est indissociable de toute politique. La réponse de Nancy est ici très heideggerienne : la seule décision que nous puissions — et que nous devons — prendre est celle de l'existence. Heidegger, en effet, «opposera à la “ curiosité ”, qui succède au “ bavardage ”, l'allure et la pose du “ loisir du séjour considératif ” [...] le *thaumazein*». <sup>122</sup> Ainsi, pour Nancy, «[c]e qui est à décider, c'est la différence de l'ouverture à elle-même, en raison de laquelle (c'est une raison sans fond ni raison) *l'ouverture ne s'approprie pas*, et de cette manière est proprement ce qu'elle est : exister. “ Décider ” voudra dire alors [...] s'exposer à l'indécidabilité de sens qu'est l'existence.» <sup>123</sup> Bref, «*l'indécidabilité fait elle-même la décision.*» <sup>124</sup>

Aussi, puisqu'il ne saurait y avoir de souveraineté sans décision, Nancy prend radicalement position en faveur de l'abolition de la souveraineté sous toutes ses formes. La souveraineté, dans l'optique de Nancy, n'est rien de moins — et peut-être rien d'autre — que la justification de la guerre. «Le droit de la guerre, dit-il, est le plus souverain de tous les droits, puisqu'il permet à un souverain de décider qu'un autre souverain est son ennemi, et de s'employer à le soumettre, voire à le détruire, c'est-à-dire à lui enlever sa souveraineté». <sup>125</sup> De cette constatation, Nancy conclut que «[l']état mondial de la guerre exprime donc — comme sa cause ou comme son effet — une exigence simple : il faut une autorité qui dépasse celle des Souverains doués du droit de guerre. À strictement parler, cette exigence n'a aucun moyen d'être reçue dans l'espace et dans la logique de la souveraineté.» <sup>126</sup>

---

<sup>122</sup> Jean-Luc Nancy, «La décision d'existence» (1989) dans *Une pensée finie*, op. cit., p. 125.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 128. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 138. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>125</sup> *Etre singulier pluriel*, op. cit., p. 174.

### *L'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe et Nancy*

Au terme de ce chapitre, le lecteur aura compris que Lacoue-Labarthe et Nancy comptent certainement parmi les plus fervents défenseurs de l'anti-humanisme. Ainsi, selon Nancy, «[l']humanisme est la postulation du sens de l'homme, et ne confère peut-être pas d'autre sens à l'homme que celui de son infinie postulation. En ce sens, l'humanisme en reste délibérément (volontairement) à la volonté de l'homme. L'inhumanité de son monde n'est pas très étonnante.»<sup>127</sup> Dix ans plus tard, il ajouta : «le désert croît, et la stérilité de l'humanisme dominant, même plus militant, mais arrogant comme sont les faibles, laisse enfin éclater son irresponsabilité.»<sup>128</sup> Aussi, comme on pouvait s'y attendre, Nancy fait l'éloge de l'homme mondialisé, l'homme d'après l'humanisme, bref, l'homme de la clôture.<sup>129</sup>

Nous savons d'ores et déjà pourquoi Lacoue-Labarthe et Nancy s'opposent farouchement à l'humanisme. En effet, le chapitre que nous venons de lire rend compte de toutes les raisons — ou presque! — qui font de Lacoue-Labarthe et Nancy des anti-humanistes acharnés. De façon générale, disons que Lacoue-Labarthe et Nancy s'opposent à l'humanisme parce que celui-ci est le propre de la métaphysique. Conséquemment, l'humanisme appartient exclusivement au monde de la *mimèsis* que Lacoue-Labarthe et Nancy dénoncent sans relâche.

Exposons brièvement le raisonnement des auteurs. D'abord, Lacoue-Labarthe et Nancy posent comme point de départ que c'est la généralisation de la métaphysique — et surtout, depuis les débuts de l'ère moderne, de la métaphysique de la subjectivité — qui est à

---

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 154.

<sup>127</sup> *L'oubli de la philosophie, op. cit.*, p. 37.

<sup>128</sup> *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 135.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 156.

l'origine de l'apparition et du développement de l'humanisme. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Lacoue-Labarthe et Nancy soutiennent que puisque l'humanisme est le propre de la subjectivité, il est — et il restera toujours — entièrement dépendant de la volonté de l'homme, à savoir la volonté qui cherche à créer du Même, c'est-à-dire de la fiction.<sup>130</sup> Ensuite, ils prétendent que puisque la volonté humaine tire son essence de la métaphysique (c'est-à-dire de la politique-fiction), elle relève donc entièrement de la *mimèsis*, et pour cette raison, elle est impérativement condamnable.

Enfin, Lacoue-Labarthe et Nancy soutiennent que l'humanisme, parce qu'il a poussé la subjectivité au bout d'elle-même, est directement responsable de l'avènement du nihilisme ambiant qui, avec Nietzsche, en est venu à se poser comme absolu : «[l]'époque de Nietzsche est l'époque où tous les projets d'Humanité en viennent à se connaître sous le signe du " nihilisme ", c'est-à-dire comme voués d'emblée et par essence à l'épuisement de leur signification.»<sup>131</sup> En d'autres mots, l'humanisme, à travers son émancipation exacerbée, a épuisé toutes les possibilités métaphysiques et, ce faisant, non seulement a-t-il lui-même témoigné du caractère proprement mythique — ou plutôt fictionnel — de son essence, mais encore et surtout, il a prouvé la nécessité de son propre dépassement.

---

<sup>130</sup> Voir *L'oubli de la philosophie*, *op. cit.*, p. 53 et suiv.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 66. Il importe de préciser que Lacoue-Labarthe et Nancy font assez régulièrement allusion au nihilisme. Cependant, dans la plupart des cas, ils ne prennent guère le temps d'expliquer le sens exact qu'ils accordent à ce mot ; mot qui, nous le savons, est généralement considéré comme un terme fourre-tout. Aussi, à notre connaissance, cette citation est la plus explicite sur le sujet. À la lecture de celle-ci, on comprend que le sens que Lacoue-Labarthe et Nancy accordent au mot « nihilisme » est très similaire, et peut-être même identique, à celui que lui confère Heidegger. En effet, dans les deux cas, le nihilisme est le résultat de l'accomplissement sans reste de la métaphysique. En d'autres mots, le nihilisme définit le moment à partir duquel absolument tout n'est plus rien que fiction. Par ailleurs, nous savons d'ores et déjà que c'est très précisément dans ce nihilisme que quelque chose se libère, à savoir la communauté telle que la conçoivent Lacoue-Labarthe et Nancy.

Dit autrement, ce que Lacoue-Labarthe et Nancy fustigent dans l'humanisme c'est l'intérêt. À ce sujet Nancy dira que «[c]'est l'intérêt qui ronge ou qui fracasse l'interêtre — cela s'appelle exploitation, oppression, extorsion, extermination. Aucune figure, sans doute, ne nous le représente plus : ni “ prolétariat ”, ni “ peuple ”, ni “ nation ”.»<sup>132</sup> C'est pourquoi, suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, l'homme doit obligatoirement cesser d'être « intéressé ».

Contrairement à l'homme de l'humanisme, l'homme d'après l'humanisme doit se désintéresser de toute chose et de tout lieu. Il doit apprendre à vivre dans la fraternité la plus indifférenciée. C'est d'ailleurs au nom de l'indifférencié que Nancy se prononce contre le métissage. «J'éprouve, dit-il, une réticence devant les longs discours et les grands colloques au sujet du racisme : il me semble qu'on fait trop d'honneur à cette saloperie. Et c'est pourquoi, de manière symétrique, je suis gêné par l'idée d'un “éloge du mélange”.»<sup>133</sup> Autrement dit, si l'indifférence faisait la loi (comme le souhaitent Lacoue-Labarthe et Nancy) il n'y aurait nul besoin de faire l'éloge du métissage. Ainsi, contre l'humanisme qui crée des solidarités parfaitement artificielles, l'homme d'après l'humanisme doit donc se défaire de tout attrait pour le « nationalisme ».

Nous ne nous attarderons pas davantage ici sur la question de l'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe et Nancy puisque nous y reviendrons au chapitre IV. Mais d'abord, voyons en quoi la lecture que Ferry et Renaut proposent de l'affaire Heidegger (et de ses implications) est radicalement opposée à celle de Lacoue-Labarthe et Nancy.

---

<sup>132</sup> *La comparution, op. cit.*, p. 97.

<sup>133</sup> *Etre singulier pluriel, op. cit.*, p. 174.

**Chapitre III**  
**L'humanisme de Ferry et Renaut**

Nous savons maintenant que Lacoue-Labarthe et Nancy, à la fois fustigent et rejoignent Heidegger. En effet, nous avons vu que chez Heidegger, ils dénoncent le « philosophe » (allié au national-socialisme) et rejoignent le « penseur » (tourné vers la dessaisie, c'est-à-dire vers un refus global de la volonté quelle qu'elle soit). Conséquemment, la modernité, aux yeux de Lacoue-Labarthe et Nancy, est probablement l'évènement le plus condamnable de toute l'histoire de l'humanité. Aux antipodes de la lecture que Lacoue-Labarthe et Nancy font de l'« affaire Heidegger » se trouve l'interprétation qu'en donnent Ferry et Renaut. Aussi, dans le présent chapitre, nous tenterons de défendre la thèse suivant laquelle toute l'oeuvre de Ferry et Renaut fut construite en réaction à celle de Heidegger. Nous verrons que suivant ces derniers, c'est parce que Heidegger a si farouchement rejeté la modernité et l'humanisme qu'il fut séduit par le national socialisme.

Le chapitre qu'on va lire sera divisé en trois parties. Dans un premier temps, nous passerons brièvement en revue les thèses défendues par Ferry et Renaut dans *Heidegger et les Modernes*. En effet, parce qu'il occupe une place importante au sein de l'« affaire Heidegger », cet ouvrage constitue le fer de lance de notre réflexion sur les travaux de Ferry et Renaut. Ensuite, nous procéderons à un examen beaucoup plus étendu et raffiné de l'interprétation de l'oeuvre — et plus particulièrement de l'engagement politique — de Heidegger par Ferry et Renaut. Enfin, nous examinerons en détails ce que ces derniers entendent exactement par « humanisme non métaphysique », qu'ils opposent à l'heideggérianisme, de même que ses conditions de possibilité.

### À propos de « Heidegger et les Modernes »

Nous avons indiqué à la fin du premier chapitre qu'à l'opposé de ce que soutiennent Lacoue-Labarthe et Nancy, l'humanisme selon Ferry et Renaut se définit par le refus d'attribuer à l'homme une essence.<sup>1</sup> Ainsi, «le propre de l'homme est de ne pas avoir de propre, la définition de l'homme est de ne pas avoir de définition, son essence est de ne pas avoir d'essence.»<sup>2</sup> Qui plus est, et toujours à l'opposé de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut soulignent que quel que soit le sens que l'on accorde au mot *humanisme*, ce dernier doit impérativement relever de l'universel. «S'il est un "propre de l'homme", il appartient bien à tous les hommes (ce pour quoi le racisme ne pourrait jamais être un humanisme)».<sup>3</sup> Dans le même ordre d'idée, et à l'instar de Sartre, Ferry et Renaut diront que l'homme tel qu'ils le conçoivent, «s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien.»<sup>4</sup>

Selon Ferry et Renaut, l'appréciation de Heidegger à l'égard du nazisme doit être pensée à partir d'une tension —voire même d'une contradiction. En effet, d'une part, Heidegger aurait vu dans le nazisme «une humanité qui soit foncièrement conforme à l'essence fondamentale singulière de la technique moderne et à sa vérité métaphysique»<sup>5</sup>; mais d'autre part, et de façon parfaitement antinomique à la première, «Heidegger fait manifestement de l'adéquation à la technique planétaire la marque de la décadence et semble faire appel à un

---

<sup>1</sup> D'ailleurs, Ferry et Renaut dénoncent ardemment le fait que chez Lacoue-Labarthe, «l'humanisme se réduit à la volonté de donner de l'homme une définition lui attribuant une *essence* ou une *nature*». [*Heidegger et les Modernes*, Paris, Grasset, 1988, p. 13.]

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>4</sup> Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 21-22, cité par Ferry et Renaut, *Ibid.*, p. 205.

<sup>5</sup> *Heidegger et les Modernes*, *op. cit.*, p. 138.

troisième terme [le national-socialisme] qui ne soit ni la démocratie, ni le totalitarisme collectiviste, pour contrecarrer une telle décadence».<sup>6</sup>

Comment alors dire que Heidegger voit à la fois dans le national-socialisme un encouragement au déploiement de la technique mais également un combat contre ce même déploiement? Pour Ferry et Renaut, cette tension interne chez Heidegger «rencontre sans doute une ambiguïté inhérente au nazisme lui-même»<sup>7</sup> dans la mesure où celui-ci relève d'un curieux mélange entre le traditionalisme et l'hypermodernisme.

Ainsi, la thèse de Ferry et Renaut est que l'appréciation de Heidegger à l'égard du nazisme relève d'une tension entre le postmodernisme et l'antimodernisme. C'est qu'«à l'époque de la planétarisation de la technique, le conservatisme ne peut mettre entre parenthèses l'existence d'un univers technicisé et se replier simplement sur des formes culturelles [...]. [I]l s'agit donc bien d'accomplir le destin technique de la modernité, mais en lui opposant cela même que ce destin nie, à savoir les valeurs de la tradition, en tentant d'imposer par la force ces valeurs à la modernité.»<sup>8</sup>

Cependant, pour Ferry et Renaut, et c'est là une remarque essentielle, il importe peu de savoir laquelle des deux dimensions de l'appréciation heideggérienne du nazisme prévaut puisque dans les deux cas, «les ressources politiques de la modernité, donc aussi de la démocratie, sont mises entre parenthèses».<sup>9</sup> C'est d'ailleurs ce pur rejet heideggérien des valeurs propres à la modernité qui fait de Ferry et Renaut des antiheideggériens acharnés.

---

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 158-159.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 171.

En somme, en prêtant allégeance au national-socialisme, Heidegger voulut apporter une triple critique au monde moderne. La première est antimoderne et se réclame «d'un passé conçu selon les normes de la tradition et de la hiérarchie.»<sup>10</sup> La seconde est, à l'inverse de la première, postmoderne et s'articule à travers la dénonciation des effets dominateurs de la raison instrumentale (donc de la technique). Enfin, la troisième critique que Heidegger inflige à la modernité — et qui est très conséquente avec les deux précédentes — concerne la démocratie. Cette critique s'explique d'une part par la volonté de Heidegger de rétablir les valeurs hiérarchiques et d'autre part, par le fait qu'«une telle critique de la technique en tant que devenir-monde d'une pensée de l'homme comme conscience et volonté implique, qu'on le veuille ou non, une déconstruction de la raison démocratique, et par là même de l'humanisme, en quelque sens qu'on l'entende.»<sup>11</sup>

### *Ferry et Renaut contre Heidegger*

La critique radicale que Ferry et Renaut proposent de Heidegger comporte plusieurs dimensions distinctes. Entre autres choses, ils taxent la philosophie heideggerienne d'antirationalisme, d'historicisme et de réductionnisme ; ils la considèrent fondamentalement aporétique, destructrice de toutes les valeurs propres à la modernité (ou, devrions-nous plutôt dire, de toutes les valeurs quelles qu'elles soient), contradictoire, inféconde, etc. En somme, ils voient dans la philosophie de Heidegger le parfait exemple d'un échec monumental.<sup>12</sup> Néanmoins, nous tenterons de démontrer que toutes ces critiques dépendent de celle que Ferry

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 186-187.

<sup>12</sup> Toutefois, nous verrons plus loin que pour Ferry et Renaut, ce même échec est, paradoxalement, l'apport philosophique le plus fécond (pour ne pas dire le seul) de toute la pensée de Heidegger.

et Renaut adressent à la façon proprement heideggerienne de concevoir l'histoire comme « histoire de l'Être ».

Nous savons que l'Être chez Heidegger se pense par opposition à l'étant ou, pour le dire autrement, à partir de ce qu'il y a de commun à tous les étants. Ainsi, chez Heidegger, l'Être c'est<sup>13</sup> pour ainsi dire le «*il*» parfaitement inconnaissable du «*il y a*». Or, la thèse centrale de toute l'œuvre de Heidegger est d'affirmer que l'humanité, à travers l'histoire de la métaphysique de la subjectivité, en est venue à oublier la différence entre l'Être et l'étant.<sup>14</sup> Autrement dit, l'erreur monumentale et, pourrait-on dire, impardonnable de la métaphysique est d'avoir confondu, et ce tout au long de son histoire, l'Être avec l'étant en posant un signe d'équivalence entre l'Être et la somme des étants. Ainsi, la métaphysique «*voit l'étant dans sa totalité et elle parle de l'Être. Elle nomme l'Être et fixe l'étant en tant qu'étant*»<sup>15</sup>. Cela eut pour conséquence, non seulement d'oublier l'Être, mais d'oublier cet oubli. À partir de cette confusion propre à la métaphysique de la subjectivité entre l'Être et l'être de l'étant, l'oubli de l'Être s'est doublé de son propre oubli. «*Oubli de l'oubli, donc, qui redouble l'oubli de l'Être*

---

<sup>13</sup> Notons au passage que pour Heidegger dire «l'Être c'est», comme nous venons de le faire ici, constitue l'erreur classique la plus redoutable de toute la philosophie, à savoir celle qui tente de faire de l'Être un étant. En d'autres mots, l'Être, de par sa nature, n'est pas définissable et ce précisément parce que la langue dont nous devons obligatoirement nous servir pour le définir est elle-même prisonnière de ce que Heidegger appelle la métaphysique de la subjectivité. Ainsi, «toutes nos propositions prennent la forme : A est B, et elles sont donc inacceptables pour dire l'Être en sa différence lequel précisément n'est pas; et par conséquent quand on demande "qu'est-ce que l'Être?", on sait que la formulation est inadéquate, même s'il est "d'abord inévitable" de poser ainsi la question». Luc Ferry et Alain Renaut, «Heidegger en question» dans Luc Ferry et Alain Renaut, *Système et Critique*, Bruxelles, Ousia, 1992, (Première édition : 1984), p. 50.

<sup>14</sup> Il importe de préciser que Heidegger ne rejette pas qu'une forme particulière de la métaphysique (à savoir celle de la subjectivité), mais bien toute la métaphysique occidentale à partir de Platon jusqu'à aujourd'hui. Aussi, nous précisons tout de suite que ce que Heidegger condamne dans la métaphysique en général (c'est-à-dire sous toutes ses formes) c'est d'avoir fait de l'Être un étant. Néanmoins, nous insistons davantage ici sur la métaphysique de la subjectivité puisque Ferry et Renaut s'intéressent essentiellement — voire même exclusivement — à la figure moderne de la métaphysique, c'est-à-dire celle que Heidegger associe à la technique.

<sup>15</sup> Martin Heidegger, *Questions I*, p. 29., cité par Luc Ferry, *Philosophie politique II*, Paris, Quadrige / PUF, 1996, (Première édition : 1984), p. 104.

et le radicalise, puisque si penser l'Être, ce serait penser son oubli comme retrait (différence), il serait nécessaire que l'oubli au moins soit perçu et fasse question.»<sup>16</sup> Ce double oubli nous constitue prisonniers de la métaphysique de la subjectivité qui, comme nous l'avons vu en introduction, est, suivant Heidegger, directement responsable de l'avènement de la technique planétaire.

Tout ceci étant assez bien connu, nous ne voyons nul besoin d'insister davantage. Ce qui en revanche nous intéresse ici, c'est de mettre les multiples critiques adressées par Ferry et Renault à l'égard de la philosophie de Heidegger en rapport avec sa conception de la métaphysique dont nous venons d'évoquer, quoique très brièvement, les principales implications.

### *Sur la question de la subjectivité*

Selon Renault, c'est chez Heidegger que l'histoire de la subjectivité trouve «sa plus puissante interprétation.»<sup>17</sup> Celle-ci, écrit-il, est «fort impressionnante [...] par sa capacité de restituer une logique ordonnant la diversité des moments d'une telle histoire en une succession présentée comme continûment orientée vers le triomphe de l'"absolue subjectivité"».<sup>18</sup> En contrepartie, Renault fustige «l'unidimensionnalité conférée par Heidegger à l'histoire de la subjectivité».<sup>19</sup> En effet, Renault constate que chez Heidegger, l'histoire moderne de la

---

<sup>16</sup> Luc Ferry, *Ibid.*, p. 104. C'est Ferry qui souligne. À ce sujet, nous verrons bientôt que Heidegger, en prétendant qu'il appartient à l'homme de surmonter l'oubli de l'oubli — ou, pour le dire autrement, de réaffirmer la différence ontologique — est retombé précisément dans ce qu'il dénonce le plus farouchement : la métaphysique de la subjectivité. C'est là du moins ce que soutiennent Ferry et Renault.

<sup>17</sup> Alain Renault, *L'individu*, Paris, Hatier, 1995, p. 65.

<sup>18</sup> Alain Renault, «Les subjectivités : pour une histoire du concept du sujet» dans *Système et Critique*, p. 261. (Ce texte fut ajouté dans la seconde édition.) Mentionnons au passage que cet article contient l'essentiel de ce que l'on retrouvera un an plus tard dans *L'ère de l'individu*, du moins en ce qui concerne Heidegger.

<sup>19</sup> *Ibid.*

subjectivité s'inscrit dans un processus univoque et linéaire qui, une fois fondé par Descartes et radicalisé par Leibniz, sera accompli dans l'idéalisme allemand (notamment à travers Kant et Hegel) et culminera dans la volonté de puissance de Nietzsche.

Avec Descartes, nous le savons, l'homme apparaît «comme ce par rapport à quoi tout étant n'est plus qu'un objet représentable (et bientôt “ machinable ”) pour et par un sujet».<sup>20</sup> L'anthropocentrisme, parce qu'il pose l'homme au centre de l'univers, établit une distinction fondamentale entre le sujet et l'objet, celui-ci étant réduit à la représentation que s'en fait celui-là. Cependant, ce serait seulement avec Leibniz que le sujet de Descartes trouverait sa véritable portée : c'est «l'explication leibnizienne de ce qui avait percé chez Descartes [qui] fait vraiment venir au jour la subjectivité comme fondement essentiel de la modernité.»<sup>21</sup>

Tout le projet de Leibniz fut de réinterpréter la subjectivité comme monade. Alors que Descartes fait de la subjectivité le propre de l'être humain, Leibniz fera de chaque étant une monade. Or, comme nous venons de le dire, Leibniz ayant réinterprété la subjectivité comme monade, il s'ensuit que de Descartes à Leibniz, la subjectivité caractérise non plus seulement l'être humain, mais désormais la totalité de ce qui est. C'est ce que Heidegger nomme anthropomorphie.

Pour dire les choses rapidement<sup>22</sup>, la monade leibnizienne est une substance qui se définit essentiellement par son indivisibilité et son irréductibilité. Indivisible, la monade ne saurait donc être modifiée de l'extérieur, ce qui la rend parfaitement indépendante à l'égard des

---

<sup>20</sup> Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 34.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>22</sup> Nous nous limiterons ici à une présentation très succincte et, il va sans dire, fort incomplète de la monadologie leibnizienne exposée par Alain Renaut. Pour plus d'informations à ce sujet, voir le premier chapitre des parties I et II de *L'ère de l'individu*. En ce qui nous concerne, nous ne voulons ici, telle qu'elle est

autres monades<sup>23</sup>; irréductible, elle ne saurait être «mise en commun» avec quoi que ce soit d'autre (en l'occurrence une autre monade), ce qui en fait un être obligatoirement unique —ou encore serait-il plus juste de dire individualisé au sens strict du terme, c'est-à-dire absolument distinct. Cela étant dit, il n'en demeure pas moins que les monades évoluent (se transforment) et que si, comme nous venons de le voir, il est impossible de rendre compte de cette évolution par le biais de l'intersubjectivité, «la monade devra dès lors être conçue sur le modèle du sujet, comme produisant la totalité de ses changements en restant identique à elle-même.»<sup>24</sup>

Dès lors, nul besoin d'être un génie pour percevoir la difficulté du raisonnement : s'il n'y a aucune interaction possible entre les monades, comment se fait-il que l'univers que nous connaissons ne soit pas purement chaotique? Seule réponse possible : Dieu! Dieu entendu comme monade des monades ou, pour employer le langage leibnizien, comme Harmonie préétablie. En vertu de celle-ci, «l'ordre du réel peut se laisser penser comme la résultante des volontés particulières des monades poursuivant chacune l'accomplissement de leur être et, ce faisant, contribuant à déployer la cohérence interne du “ meilleur des mondes possibles ”.»<sup>25</sup>

Ainsi, avec le concept d'Harmonie préétablie, Leibniz, selon Heidegger, avait posé, ne serait-ce qu'en filigrane, le chemin qui allait conduire jusqu'à Hegel, il avait ouvert la voie aux

---

présentée par Ferry et Renaut, que faire ressortir les principaux éléments constitutifs de l'interprétation heideggerienne de l'histoire de la subjectivité.

<sup>23</sup> «[U]ne telle modification supposerait qu'une influence externe modifie une partie de la substance, qui se trouverait alors divisée entre ce qui vient d'elle-même et des accidents produits en elle par autre chose qu'elle-même.» [*Ibid.*, p. 49.] C'est pourquoi les monades n'ont pour ainsi dire pas de fenêtre.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 49. Comme l'explique Renaut, ce changement au travers du même est concevable à partir du moment où l'on perçoit que «nous avons tous, dans la conscience que nous possédons de nous mêmes, l'expérience d'une telle modification : nos représentations en effet se succèdent, mais fort heureusement la conscience n'est pas divisée par la multiplicité de ses représentations et reste toujours absolument simple.» [*Ibid.*, p. 49.]

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 50.

«diverses moutures de la notion de "ruse de la raison"»<sup>26</sup>. En même temps, Renaut montre bien pourquoi Heidegger a cru que la philosophie leibnizienne devait également conduire à Nietzsche. Ici, c'est la notion d'interprétation qui entre en jeu. Celle-ci peut être explicitée à partir de l'analogie de la ville : «comme une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même que, par la multiplicité infinie des substances simples, il y a comme autant de différents univers qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade.»<sup>27</sup> On voit bien que pour Leibniz, l'appréhension que nous avons des phénomènes (c'est-à-dire des agrégats de monades) dépend essentiellement de notre angle d'approche. C'est pourquoi un même phénomène doit être perçu d'une infinité de façons (puisque'il existe autant d'interprétations du monde qu'il y a de monades<sup>28</sup>) et qu'aucune perspective ne saurait être réduite à une autre. Il est alors aisé, comme le souligne Renaut, d'établir un rapprochement entre ce que nous venons de dire et la fameuse thèse nietzschéenne selon laquelle «il n'y a pas de faits, rien que des interprétations».

Bref, on voit bien que «[l]a thèse majeure de Heidegger sur l'histoire de la subjectivité se rassemble donc dans la décision de faire pivoter toute cette histoire [...] autour du *cogito monadologique*.»<sup>29</sup> Comme nous l'avons mentionné plus haut, ce caractère unidimensionnel et linéaire qu'accorde Heidegger à l'histoire de la subjectivité est justement ce qui pose problème à Ferry et Renaut. Précisons : il ne s'agit pas pour ceux-ci de nier l'histoire heideggerienne;

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Leibniz, § 57 de la *Monadologie* cité par Alain Renaut, «Les subjectivités...», p. 260.

<sup>28</sup> C'est là, bien évidemment, ce que nous devons déduire du principe d'indivisibilité et d'irréductibilité des monades que nous avons exposé ci-dessus... si chaque monade se distingue de toutes les autres, la représentation qu'elle se fait du monde extérieur est forcément distincte elle aussi.

<sup>29</sup> *L'ère de l'individu*, p. 35. C'est l'auteur qui souligne.

plutôt, il s'agit d'envisager qu'elle n'est qu'un possible, ce qui, par définition, interdit de la tenir pour inévitable, comme le fait Heidegger. La thèse de Ferry et Renaut est que Heidegger, quoiqu'à son insu, n'a en fait atteint qu'une figure particulière du sujet: celle de l'individualité. Bref, en prenant Leibniz comme point de départ, Ferry et Renaut prétendent que ce n'est pas l'histoire de la subjectivité que Heidegger a faite, mais bien plutôt celle de l'individualité.

La distinction qu'établissent Ferry et Renaut entre le sujet et l'individu, entre le Moi subjectif et le Moi individuel est d'une importance capitale. Celui-là, en effet, est pensable à la lumière de l'autonomie alors que celui-ci renvoie à l'indépendance. Suivant Ferry et Renaut, l'autonomie définit la capacité de l'individu, ou plutôt du sujet, «par rapport à ce qui est et à ce qu'il est, de poser des fins définissant ce qui doit être et ce qu'il doit être.»<sup>30</sup> Le sujet autonome est donc littéralement maître de lui-même. Or, pour qu'il en soit ainsi, Ferry et Renaut insistent sur le fait qu'il faut accorder au sujet «la capacité de ne pas être clos sur lui-même»<sup>31</sup> ou, pour reprendre la fameuse thèse de Fichte et de Sartre, d'être d'abord rien.<sup>32</sup> Ce rien doit constituer à lui seul l'essence de l'homme. Aussi, Ferry et Renaut diront-ils que ce n'est que sous l'égide de cette seule essence (celle du rien) que l'être humain peut se penser en termes d'autonomie.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1988, (Première édition: 1985), p. 315.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>32</sup> Précisons toutefois que la filiation entre Sartre d'une part et Ferry et Renaut d'autre part ne va guère au-delà de ce moment inaugural où l'homme est posé comme n'étant rien par nature. À Sartre il est reproché d'être resté prisonnier de l'éthique individualiste en prônant non pas l'autonomie, mais l'indépendance : «En ce sens, la libération [pour Sartre] ne peut qu'être libération à l'égard des autres, et non pas avec les autres.» [Alain Renaut, *Sartre : le dernier philosophe*, Grasset, 1993, p. 228.]; «[L]a liberté[, aux yeux de Sartre.] est [donc] «singulière » et c'est à partir de cette singularité qu'elle tente de rencontrer autrui.» [*Ibid.*, p. 228.]

<sup>33</sup> C'est là une évidence dans la mesure où si l'on impose à l'homme une essence (autre que celle de n'être rien et donc de ne pas avoir d'essence), celle-ci fait obligatoirement de lui un être prédéterminé et donc incapable de penser librement un devoir-être par rapport à l'être.

Heidegger, nous le savons, a qualifié d'illusion l'autonomie revendiquée entre autres par Fichte et Sartre. Bien sûr, il n'y a rien ici de surprenant puisque l'autonomie, en quelque sens qu'on l'entende, reste, cela va de soi, prisonnière de la métaphysique de la subjectivité. Ainsi, en déconstruisant la subjectivité, Heidegger devait du même coup balayer toute prétention à l'autonomie.

Pour Ferry et Renaut, les philosophes français des années soixante ont, ou bien réifié, ou bien déconstruit le sujet. Dans le premier cas, on s'est inspiré du marxisme pour faire de l'homme un être déterminé par les rapports socio-économiques qui gouvernent la société (c'est notamment le cas de Bourdieu) alors que dans le second (celui-ci étant bien sûr le seul qui nous intéresse ici) on s'est inspiré de Heidegger pour faire de l'homme non plus un sujet mais plutôt un *Dasein*, c'est-à-dire «un "site", le "là" où l'Être de lui-même, fait époque.»<sup>34</sup> Or, dans les deux cas, Ferry et Renaut constatent que c'est bien de la mort de l'homme comme sujet dont il s'agit.<sup>35</sup>

Le problème, nous l'aurons deviné, est qu'une fois accompli le processus de déconstruction de la subjectivité, il ne reste plus rien; rien qu'un «Moi pulvérisé en tendances qui ne cherchent plus à s'intégrer en un projet construit par une volonté s'imposant des fins».<sup>36</sup> C'est pourquoi Ferry et Renaut interprètent la pensée 68 comme le triomphe de l'individu sur le sujet. On comprend désormais aisément pourquoi, dans *La pensée 68*, la thèse majeure de Ferry et Renaut fut d'affirmer que les philosophies des «années 68», au lieu de contribuer à l'émancipation du sujet, ont conduit à sa mise à mort. En effet, en voulant suivre Heidegger dans sa tentative pour surmonter l'oubli de l'oubli de l'Être, les disciples de ce dernier n'ont eu

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>35</sup> Ce qui explique d'ailleurs pourquoi la *Pensée 68* est en fait un *Essai sur l'anti-humanisme contemporain*.

d'autre choix que de s'adonner eux aussi à une déconstruction de la métaphysique de la subjectivité ce qui eut pour conséquence la mort du sujet autonome et le triomphe de l'individu indépendant. Par ailleurs, nous sommes maintenant à même de constater, à l'instar de Ferry et Renaut, que la mise à mort du sujet propre à Heidegger et ses disciples procède d'une volonté de conformité à l'égard de l'histoire de l'Être.

### *Sur la question de l'éthique*

En 1927, Heidegger avait promis de donner suite à son ouvrage monumental intitulé *Etre et Temps*, ouvrage qui selon bien des commentateurs allait faire de lui le plus grand philosophe du siècle. Nous savons par ailleurs que la seconde partie tant attendue des philosophes allait demeurer inédite jusqu'à ce que Heidegger décide finalement de la détruire. La raison en est fort simple : le Dasein, aux yeux de Heidegger, n'était pas suffisamment libéré de la gangue de la subjectivité. C'est pourquoi, à partir de 1946 et de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger — à qui nous devons au moins reconnaître le mérite d'avoir été conséquent avec lui-même — se mit à prôner l'inactivisme le plus absolu. Nous devons, disait Heidegger, «"nous déshabituer à vouloir" [et] "rester en éveil, préparés à l'acquiescement"». <sup>37</sup> Ce faisant, Heidegger exclut résolument «toute fondation de l'histoire sur la praxis humaine.» <sup>38</sup> Dès lors, le Dasein ne pouvait plus et ne devait plus qu'attendre que l'Être se manifeste. Il devait, pour ainsi dire, laisser advenir l'Être, ou encore, pour reprendre la formule de Heidegger, se faire le « berger de l'Être ».

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>37</sup> Martin Heidegger, 1959, *Questions III*, Paris, Gallimard, p. 188, cité par Luc Ferry, *Philosophie politique II*, p. 97.

<sup>38</sup> *Philosophie politique II*, p. 103.

Ainsi, en se déshabituant de vouloir, Heidegger croyait que le Dasein serait en mesure de sortir complètement de la métaphysique de la subjectivité pour finalement surmonter l'oubli de l'oubli de l'Être dans lequel, selon lui, l'humanité est plongée depuis maintenant plus de deux mille ans. Mais en voulant sortir complètement de l'éthique de la subjectivité, Heidegger n'a fait qu'y entrer plus radicalement, de telle sorte qu'au lieu d'évacuer toute allusion possible aux valeurs, il a prouvé hors de tout doute que nous ne saurions nous passer de celles-ci. C'est là ce qui est démontré avec beaucoup de clarté par Ferry et Renaut.

Le raisonnement est ici fort simple : l'homme qui veut surmonter l'oubli de l'oubli doit selon Heidegger vouloir se déshabituer de vouloir. La contradiction n'est-elle pas suffisamment évidente! ... «Comment en effet ne pas parler de “valeurs”, puisque l'attention, l'éveil, l'insistance, etc., sont pour le Dasein des manières d'être sans lesquelles il ne peut accomplir son essence (la relation à l'Être)?»<sup>39</sup> Et d'autre part, «[c]omment interpréter, cette fois, une mise en place de valeurs, donc une dimension éthique, là où le projet explicite est de dépasser ce qui est diagnostiqué [...] comme le soubassement de toute éthique, c'est-à-dire le point de vue de la subjectivité?»<sup>40</sup> Bref, en voulant surmonter l'oubli de l'oubli de l'Être qui, rappelons-le, est responsable de toute l'histoire de la métaphysique de la subjectivité de même que du déploiement acharné de la technique planétaire qui en résulte, Heidegger, bien malgré lui, s'est aventuré encore bien davantage sur la voie de la métaphysique de la subjectivité. Ainsi, pour Ferry et Renaut, l'échec de la tentative heideggerienne prouve que contrairement à

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 97.

ce que croyait Heidegger, il est impossible «[d']évacuer ou [de] surmonter un minimum de fondation de l'histoire sur la *praxis*». <sup>41</sup>

À la lumière de ce que nous venons de préciser concernant l'éthique heideggerienne, Ferry et Renaut considèrent la philosophie de Heidegger fondamentalement aporétique. En effet, parce que la critique de la métaphysique opérée par Heidegger se veut sans reste et que par ailleurs elle est, comme nous venons de le voir, paradoxalement obligée de faire usage de ce qu'elle dénonce pour s'afficher (en l'occurrence le concept de valeur rattaché à la métaphysique de la subjectivité), la philosophie heideggerienne est condamnée à la dénégation infinie. Ainsi, «à partir de Heidegger, la philosophie ne peut plus que se nier elle-même en se livrant soit à la dénégation infinie de son propre discours (puisqu'elle ne cesse de tenir un discours auquel elle ne peut conférer nul statut positif, y voyant simplement la constante menace d'être reprise par ce avec quoi elle entend rompre), soit à la contemplation "endurante", "lucide" ou "résolue" de son propre échec dans l'impossible tâche de se représenter l'irreprésentable.»<sup>42</sup>

Aussi, est-il impératif de comprendre qu'aux yeux de Ferry et Renaut, cette difficulté fondamentale et inhérente à l'œuvre de Heidegger est constitutive de ce qui nous permet de comprendre sinon l'allégeance, du moins l'impossibilité de ce dernier à se soustraire au nazisme : «on commence à peine à apercevoir désormais que lesdites errances n'ont pour le moins été possibles que dans la mesure où, face au nazisme, Heidegger ne disposait d'aucun point de vue éthique assez consistant pour lui en dicter l'immédiate condamnation : la

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>42</sup> Luc Ferry, «Sur le dilemme: la raison ou ses marges», dans *Système et critique*, p. 152-153.

liquidation de la *question du sujet*, parce qu'elle a dicté l'abandon du projet d'articuler pensée de la finitude et interrogation éthique, manifestait ainsi ses plus pernicieuses conséquences.»<sup>43</sup>

Dans un autre ordre d'idée, le rejet global (c'est-à-dire sans reste) de la modernité auquel s'adonne farouchement Heidegger peut également, suivant Ferry et Renaut, nous amener à comprendre l'adhésion de Heidegger au national-socialisme dans une tout autre perspective que celle évoquée ci-dessus. Heidegger considère en effet la Russie et l'Amérique (l'Est et l'Ouest) comme étant essentiellement la même chose : «si l'Union soviétique accomplit [...] le destin totalitaire inscrit dans l'essence même de la technique, la démocratie américaine ne lui en apparaît séparée que par des écarts ne touchant pas à l'essentiel, c'est-à-dire à l'accomplissement technique de l'essence des Temps modernes.»<sup>44</sup> Mais puisqu'il n'y aurait aucun sens, aux yeux de Heidegger, à vouloir opposer la démocratie de l'Ouest au collectivisme de l'Est (ou vice versa), la critique radicale et totale de Heidegger à l'égard de l'Est et de l'Ouest devait donc s'articuler à partir d'un troisième terme. C'est ici, selon Ferry et Renaut que serait apparu le «lien non fatal, sans doute, mais du moins (et c'est déjà beaucoup) possible»<sup>45</sup> avec le nazisme.

Toutefois, n'allons pas croire que l'échec prodigieux auquel arrive la philosophie heideggerienne nous invite à la rejeter du revers de la main. Tout au contraire, Ferry et Renaut suggèrent que c'est justement cet échec de la pensée de Heidegger qui s'avère fructueux pour l'avenir de la philosophie. Il faut donc lire la philosophie heideggerienne à partir de son échec : «ainsi lue, elle constitue l'exploration la plus rigoureuse d'une impasse en laquelle, inévitablement, toute pensée *doit*, d'une façon ou d'une autre s'élancer; ainsi lue, elle

---

<sup>43</sup> *L'ère de l'individu*, p. 289-290.

<sup>44</sup> Alain Renaut et Lukas Sosoé. *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 161.

reconduit donc face à la constatation qu'il n'y a pas *d'ailleurs* où conduirait l'exhibition d'un extérieur à la clôture rationnelle du système et que c'est *dans cette clôture* qu'il s'agit d'oeuvrer.»<sup>46</sup> Bref, Heidegger nous enseigne qu'il est impossible de philosopher en se tenant complètement à l'extérieur de la subjectivité. Avec Heidegger nous comprenons que tout processus de déconstruction de la métaphysique de la subjectivité est toujours dans l'obligation absolue d'y laisser subsister un reste, et c'est précisément dans ce « reste » qu'il s'agit d'oeuvrer. De là l'importance capitale du sujet dans la pensée de Ferry et Renaut...

### *Sur la coïncidence de l'être et du devoir-être*

Pour Ferry et Renaut, les problèmes reliés à la philosophie de Heidegger vont bien au-delà de ce que nous avons exposé jusqu'ici. En effet, pour avoir une idée plus juste des implications qui résultent d'une déconstruction globale de la métaphysique de la subjectivité telle que celle à laquelle nous convie Heidegger, il faut encore comprendre de quelle façon la philosophie heideggerienne s'inscrit de part en part dans la tradition historiciste.

Suivant Ferry et Renaut, on peut distinguer deux grandes formes d'historicisme radicalement opposées l'une à l'autre : l'historicisme rationaliste de type hégélien et l'historicisme existentialiste de type nietzschéo-heideggerien. Ces deux types d'historicisme représentent respectivement la thèse et l'antithèse de ce que Ferry et Renaut appellent l'antinomie de la raison historique.<sup>47</sup> La thèse peut s'énoncer ainsi : «Tout dans le réel est, au

---

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 166. Cette thèse est analogue à celle que l'on retrouve dans *Heidegger et les Modernes*.

<sup>46</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, «Heidegger en question», dans *Système et critique*, p. 72. Ce sont les auteurs qui soulignent.

<sup>47</sup> Voir *Philosophie politique II*, Première section, Chapitre II. Nous verrons dans la seconde partie de ce chapitre comment Ferry et Renaut entendent résoudre cette antinomie.

moins en soi sinon pour nous, rationnel, c'est-à-dire identifiable et explicable».<sup>48</sup> «De son côté, l'antithèse refuse absolument toute possibilité d'une telle déduction, préférant laisser le futur à une totale indétermination (tous les événements [...] sont mystérieux et nous surprennent toujours).»<sup>49</sup>

Or, malgré leur plus complète opposition, ces deux formes d'historicisme se rejoignent néanmoins dans leur prétention commune à rabattre l'idéal sur le réel. Dans le cas de la ruse de la raison hégélienne, l'idéal est chimérique puisque tout dans l'histoire est rationnel et nécessaire. D'autre part, dans le cas de « l'histoire de l'être » heideggerienne, il ne saurait là non plus y avoir d'idéal puisque toute création d'un idéal provient nécessairement d'une quelconque illusion métaphysique.

Bref, Heidegger, toujours parce qu'il a cherché à déconstruire complètement la métaphysique de la subjectivité, fut, comme nous venons de le voir, conduit à nier la scission entre l'être et le devoir-être. Ainsi, «dans *l'Introduction à la métaphysique* [...] la scission entre être et devoir-être est présentée [...] comme l'un des visages de cette "limitation de l'être" par laquelle celui-ci s'est trouvé progressivement vidé de tout ce qu'on lui opposait (être et devenir, être et paraître, être et pensée, être et devoir), et réduit par là à la notion la plus pauvre»<sup>50</sup>. Par là, Heidegger s'est résolument inscrit dans la tradition historiciste et, par le fait même, il fit de l'histoire le « tribunal du monde ».

L'historicisme heideggerien pose une série de problèmes qui, selon Ferry et Renaut, demeurent insolubles pour quiconque refuse de sortir de ce même historicisme. Par exemple, la question de la justice n'apparaît pas du tout compatible avec l'historicisme heideggerien dans

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 110.

la mesure où ce dernier fait de la distinction entre le juste et l'injuste un obstacle à écarter. Les droits de l'homme semblent eux aussi parfaitement incompatibles avec la philosophie historiciste heideggerienne... Comment, en effet, pourrions-nous accorder des droits particuliers à l'homme sans le valoriser de quelque façon que ce soit ?

Par ailleurs, il va sans dire que dans l'historicisme typiquement heideggerien, la loi ne saurait provenir de la raison humaine. Toute la question est alors de savoir à partir de quoi doit être constituée la loi ? Réponse de Heidegger : « la loi renvoie, non à la volonté et à la raison de l'homme, mais au "décret de l'Être" comme cet "ordre qui dispose" la multiplicité des présents en une totalité harmonieuse [...]. [L]a finalité de la loi est moins l'égalisation des différences que leur structuration ou leur ajointement en un ordre où le partage s'effectue conformément à un tel "décret de l'être" : à chacun le mode de présence "qui lui revient". »<sup>51</sup>

À la lumière de cette dernière citation, on comprend que d'une part, la philosophie de Heidegger est fondamentalement antidémocratique (puisque chaque étant doit prendre la place qui lui est assignée par l'Être<sup>52</sup>) et que d'autre part, la loi ne saurait avoir de contenu positif puisque personne n'est en mesure de percer le mystère de l'Être.

Bref, nous avons vu que les critiques adressées par Ferry et Renaut à Heidegger, si nombreuses soient-elles, sont toutes reliées à « l'histoire de l'Être ». Par ailleurs, nous savons maintenant que Ferry et Renaut ont vu, chez Heidegger, deux raisons susceptibles de permettre de comprendre son adhésion au nazisme : d'une part, Heidegger aurait vu dans le national-socialisme la possibilité de s'opposer au règne de la technique planétaire et d'autre

---

<sup>50</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, « Penser les droits de l'homme », dans *Système et critique*, p. 216.

<sup>51</sup> Martin Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, p. 288, cité par Alain Renaut et Lukas Sosoé, dans *La philosophie du droit*, p. 176.

part, après avoir déconstruit complètement la subjectivité, Heidegger aurait perdu toute « raison » de s'opposer au nazisme.

Il est maintenant temps d'étudier la solution de rechange que Ferry et Renaut opposent au fatalisme de la philosophie heideggerienne, à savoir celle d'un humanisme à la fois juridique et républicain, non métaphysique et non historiciste.

### *Ferry, Renaut et le criticisme*

Avant de s'aventurer plus avant dans la philosophie de Ferry et Renaut, il importe de savoir que ces derniers s'inscrivent directement dans une tradition philosophique très particulière, à savoir celle du criticisme dont Kant et Fichte constituent les plus dignes représentants. Le schématisme (développé d'abord par Kant puis repris par Fichte) est, si on peut dire, le fer de lance de l'école criticiste. En développant sa théorie du schématisme, Kant a cherché à identifier du sens commun (de l'universel) sans toutefois avoir recours à la métaphysique dogmatique. Autrement dit, «le criticisme, une fois dénoncée l'illusion métaphysique, vise à montrer comment le contenu des thèses métaphysiques (l'idée de Sujet, l'idée de Monde, l'idée de Dieu) peut être conservé à titre *d'exigence de sens* (et non plus de vérité dogmatique) par le sujet qui *réfléchit* sur le réel (sur lui-même et sur le monde).»<sup>53</sup>

En conséquence, le schématisme kantien propose de transformer les concepts en schèmes, c'est-à-dire en activités de construction.<sup>54</sup> Ainsi, avec la théorie du schématisme, les concepts (qui jadis nous apparaissaient sous la forme d'images universelles) sont devenus «des

---

<sup>52</sup> Encore faudrait-il, pour que cette hiérarchie ait un sens, que nous connaissions l'ordre dans lequel l'Être a disposé les étants, ce qui bien sûr est impossible.

<sup>53</sup> *Philosophie politique II*, p. 113. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>54</sup> Pour une présentation plus substantielle du schématisme kantien, voir *Philosophie politique II*, p. 108-136.

méthodes universelles, (valables en tout temps et en tout lieu) de construction des objets.»<sup>55</sup>

L'analogie du triangle s'avère fort utile pour comprendre comment fonctionne le schématisme. En effet, si nous mentionnons le mot triangle, nous savons que ce dernier peut donner lieu à autant de représentations mentales différentes qu'il y a de sujets concernés. Pourtant, le schématisme soutient qu'au-delà de leurs différences, ce qu'il y a de commun (d'universel) à tous ces triangles ce sont leurs méthodes de construction. Ainsi, pour le philosophe criticiste, le «triangle n'est nullement une “ représentation générale ”, mais uniquement un ensemble de règles définissant la façon dont il faut procéder dans le temps, avec une règle et un compas, pour parvenir à tracer l'image particulière d'un triangle.»<sup>56</sup>

Nous verrons dans ce qui suit que tout le projet de Ferry et Renaut repose sur la volonté d'appliquer l'analogie du triangle à la communauté. Autrement dit, Ferry et Renaut veulent faire de la communauté non plus un concept fini mais une *praxis*, c'est-à-dire un projet de construction perpétuel. Mais pour que cette construction ait lieu, les sujets doivent d'abord être mis en présence d'Idées. Les Idées sont, pour ainsi dire, des vérités intemporelles relativisées; elles sont des horizons ( ou devrions-nous plutôt dire des exigences) de sens. Conséquemment, les Idées sont tout à fait indispensables aux sujets puisque sans Idée, il ne peut y avoir de sens commun. Bref, pour dire les choses simplement, il faut d'abord l'Idée de justice pour ensuite produire du juste, il faut aussi l'Idée du beau pour produire du beau, etc. Nous verrons par ailleurs que bien que les Idées soient essentielles à la réalisation de la république, il n'en tient qu'aux individus de la réaliser concrètement. Ainsi, sans la volonté des sujets, les Idées sont dépourvues de toute utilité.

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 124.

Par ailleurs, à la suite de Kant, Ferry et Renaut ont voulu mettre un terme à la fameuse antinomie qui oppose les cartésiens, pour qui le monde est constitué de vérités dogmatiques et intemporelles, aux empiristes, qui nient l'existence de telles vérités, en proposant de réduire les vérités cartésiennes au statut d'Idées. Dans le même ordre d'idée, en reprenant à leur compte la théorie du schématisme, Ferry et Renaut ont pu résoudre l'antinomie qui oppose Hegel à Heidegger, celui-ci réfutant radicalement la thèse de la rationalité du réel évoquée par celui-là, en faisant de la thèse hégélienne, non plus une vérité dogmatique, mais seulement une Idée; une exigence de sens. Ainsi, Ferry et Renaut ont utilisé la critique criticiste pour résoudre l'antinomie de l'histoire en proposant de «travailler à la rationalité du réel»<sup>57</sup> sans toutefois jamais poser avec certitude que le réel se laissera rationaliser. Ferry et Renaut s'adonnent donc à une critique radicale de la raison tout en la conservant comme horizon (ou exigence) de sens.

En résumé, on comprend maintenant qu'à l'instar de la philosophie criticiste, Ferry et Renaut ont retiré à l'universel son statut proprement extra-temporel. Par ailleurs, en posant l'universel dans le temps, le criticisme a substitué la praxis à la Vérité dogmatique. L'universel est alors devenu un lieu vide au sein duquel les sujets peuvent produire du sens commun à partir des Idées. Dès lors, l'ordre classique voulant déduire le juste à partir du bien fut inversé : c'est désormais à partir de l'Idée de justice qu'il importe aux individus de travailler ensemble à « produire » du juste. Bref, à la fin de ce chapitre nous serons en mesure de comprendre que la *praxis* incarne en elle-même ce que Ferry et Renaut entendent par République.

---

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 128.

En s'inscrivant dans la philosophie critique de Kant et de Fichte, Ferry et Renaut poursuivent en fait un seul objectif : rester sur le terrain de la modernité et de l'humanisme sans pour autant succomber aux pièges de la métaphysique. C'est donc à la lumière de la tradition criticiste qu'il faudra tenter de comprendre l'œuvre de Ferry et Renaut.

### *De la transcendance dans l'immanence*

Tout le projet philosophique de Ferry et Renaut tente de répondre à la question qui, depuis Descartes, ne cesse de hanter les Modernes, à savoir «comment il est possible de fonder exclusivement à partir de soi des valeurs qui valent aussi pour les autres [...]. Bref, tout revient à savoir comment il est possible de fonder dans l'immanence radicale des valeurs à la subjectivité leur transcendance, pour nous-mêmes comme pour autrui.»<sup>58</sup> Dans le reste de ce chapitre, nous verrons comment, à travers leurs multiples ouvrages, Ferry et Renaut ont tenté de répondre à cette question.

Tout d'abord, il faut comprendre que chez Ferry, la transcendance existe en soi.<sup>59</sup> En effet, il y a chez l'homme quelque chose de sacré qui caractérise sa spécificité humaine et qui le distingue radicalement de la nature.<sup>60</sup> Aussi, est-ce précisément parce que l'homme a en lui une dimension de sacré qu'il peut se poser comme n'étant d'abord rien. Or, c'est parce que l'être humain n'a pas d'état de nature (ou encore que celui-ci n'est rien) qu'il peut se poser comme un être fondamentalement libre. Ainsi, la liberté pour Ferry et Renaut réside dans la

---

<sup>58</sup> Luc Ferry, «Actualité de la querelle de l'*Aufklärung* et du Romantisme» dans *Système et critique*, p. 234.

<sup>59</sup> Par en soi, nous faisons ici allusion au noumène kantien. En ce sens, la transcendance suivant Luc Ferry existe au-delà de toute expérience possible, de tout phénomène.

<sup>60</sup> Il est très important de souligner que cette allusion au caractère sacré de l'homme est exclusive à Luc Ferry. À notre connaissance, Alain Renaut n'a jamais défendu une telle position. Quoi qu'il en soit, et comme nous le verrons bientôt, l'essentiel pour nous est de comprendre que l'obsession de Ferry pour l'homme-Dieu à partir de

capacité proprement humaine d'échapper au déterminisme de la nature. De là la fameuse formule fichtéenne suivant laquelle « l'existence précède l'essence ». L'humanisme pour Ferry et Renaut émane directement de cette liberté exclusivement humaine : «l'homme de l'humanisme est celui qui n'entend plus recevoir ses normes et ses lois ni de la nature des choses, ni de Dieu, mais qui prétend les fonder lui-même à partir de sa raison et de sa volonté.»<sup>61</sup>

Aussi, c'est la capacité proprement humaine à prendre le mal comme projet qui prouve au mieux que l'homme détient la capacité exclusive de se soustraire à l'ordre naturel pour accéder pleinement à la liberté. «Les animaux, parfois, dévorent un des leurs encore vivant. Ils nous semblent alors cruels. Mais il suffit d'y réfléchir pour comprendre que ce n'est pas le mal comme tel qu'ils visent et que leur cruauté ne tient, bien sûr, qu'à l'indifférence qui est la leur à l'égard de la souffrance d'un autre. [...] L'être humain, lui, lorsqu'il tue n'est pas indifférent. Et lorsqu'il prend le mal comme projet, lorsqu'il torture gratuitement, il est en excès par rapport à toute logique naturelle.»<sup>62</sup>

La transcendance existe en soi, elle nous interpelle, mais, et c'est là une remarque capitale, elle est une réalité dont l'origine nous échappe à jamais. En ce sens, la transcendance ne se manifestera toujours seulement (mais c'est déjà beaucoup) qu'à travers les Idées. En conséquence, elle échappera éternellement au dogmatisme et devra toujours être perçue

---

1996 n'enlève rien à la conception du républicanisme qu'il partage avec Alain Renaut depuis ses premières publications.

<sup>61</sup> *L'individu*, p. 6.

<sup>62</sup> Luc Ferry dans André Compte-Sponville et Luc Ferry, *La sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 35.

comme un horizon de sens, ou encore une illusion<sup>63</sup>. Bref, pour la philosophie critique, la transcendance est «[n]on plus celle du Dieu qui s'impose à nous de l'extérieur. Pas même celle des valeurs formelles, qui pourtant nous paraissent déjà, de façon énigmatique, dépasser l'immanence égoïste à soi, mais d'une transcendance qui se situe par-delà le bien et le mal. Parce qu'elle est de l'ordre du sens, et non plus du seul respect de la loi.»<sup>64</sup> La question du sens et celle du sacré sont donc, pour Ferry, inséparables.<sup>65</sup> Mais puisqu'il y a du sens, il doit donc forcément y avoir un absolu. Luc Ferry le reconnaît d'ailleurs parfaitement : «si le sens renvoie sans cesse à autre chose que lui, il faut bien, pour que toute cette chaîne elle-même possède un sens, fixer un terme qui ne soit plus lui-même relatif.»<sup>66</sup> Toutefois, et c'est là une nuance fondamentale, l'absolu chez Ferry<sup>67</sup> ne se révèle que dans et par la transcendance. Conséquemment, il «se déploie dans les relations humaines les plus simples et au cœur de notre expérience la plus concrète du monde<sup>68</sup>».

En d'autres mots, l'humanisme auquel nous convie Ferry est celui de l'« homme-Dieu ». L'humanisme de l'homme-Dieu s'accomplit à travers un double processus d'humanisation du divin et de divinisation de l'humain; double processus qui s'enracine dans le vaste mouvement de la laïcisation du monde. Dans le premier cas, il s'agit de la tendance propre au sujet moderne à vouloir laïciser le contenu des valeurs religieuses, c'est-à-dire à « humaniser » la Révélation. Ce faisant, «[l]e mouvement va désormais de l'homme à Dieu, et non plus à

---

<sup>63</sup> On peut se demander s'il n'est pas contradictoire d'affirmer à la fois que la transcendance existe réellement et qu'elle n'est qu'illusion. Au-delà des apparences, cela n'a rien de contradictoire si l'on comprend que la transcendance, même si elle existe réellement, n'est pour nous qu'une illusion dans la mesure où elle nous échappe à jamais. Ainsi, ce qui est illusoire, ce n'est pas la transcendance en tant que telle, mais bien l'activité par laquelle nous tentons en vain de la découvrir.

<sup>64</sup> Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, p. 34.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 46 et suivantes.

<sup>66</sup> Luc Ferry, *La sagesse des Modernes*, p. 395.

<sup>67</sup> Nous verrons bientôt qu'il en va très exactement de même pour Renaut.

l'inverse. C'est l'autonomie qui doit conduire à l'hétéronomie<sup>69</sup>» et c'est pourquoi l'humanisation du divin amène le sujet à rejeter toute forme d'autorité qui lui est extérieure. En d'autres mots, l'humanisation du divin suppose qu'il revient à l'homme, et seulement à l'homme, d'identifier le contenu de la transcendance, ce dernier étant désormais sujet à des modifications constantes.

Le second processus (celui de la divinisation de l'humain) situe le sacré non plus dans la Révélation, mais bien dans le cœur de chaque être humain. Le sacré prend ainsi un visage humain. «Et c'est en quoi l'humanisme transcendantal est un humanisme de l'homme-Dieu : si les hommes n'étaient pas en quelque façon des dieux, ils ne seraient pas non plus des hommes. Il faut supposer en eux quelque chose de sacré ou bien accepter de les réduire à l'animalité.»<sup>70</sup> L'humanisme de Ferry s'appuie sur cette dimension de sacré qui est commune à tous les individus. Pour Ferry, l'humaniste est donc «celui qui accepte enfin de considérer la transcendance de l'autre comme compatible avec l'immanence à soi, comme ce qui, de l'intérieur du moi et de ses sentiments, fait éclater les cadres trop étroits de l'individu monadique.»<sup>71</sup>

Mais cette disparition de l'au-delà ne veut surtout pas dire que nous vivions dans l'ère de «l'après-devoir». Au contraire, «c'est dans l'univers le plus laïc que la notion de devoir accède à sa pleine vérité.»<sup>72</sup> Cependant, et l'essentiel est là, le devoir n'est plus transmis au sujet de l'extérieur, mais il émane dorénavant de sa propre conscience. L'homme-Dieu ne

---

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 395.

<sup>69</sup> *L'homme-Dieu...*, p. 47.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 177.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 91. Encore une fois, nous verrons que Renaut se situe exactement sur le même terrain.

reçoit plus ses devoirs d'un au-delà quelconque, mais il les fonde et se les impose de lui-même à partir de sa conscience.

Puisque l'individu est un être sacré, Ferry refuse d'admettre que la justice pourrait, à la limite, être n'importe quoi. Au contraire, pour être valable, ce que nous considérons juste doit être conforme à l'Idée de justice commune à tout le genre humain. En ce sens, la justice pour Ferry — de même que pour Renaut — est un processus sans fin au cours duquel les individus tentent de se rapprocher toujours davantage de l'idéal (c'est-à-dire l'Idée de justice) en sachant par ailleurs qu'ils n'y parviendront jamais complètement.<sup>73</sup> Bref, la justice n'est plus un donné, mais une tâche perpétuelle. Nous voyons déjà que Ferry et Renaut sont, contrairement à Heidegger, antihistoricistes. En effet, le cours de l'histoire est selon eux produit par les sujets qui, on l'a dit, sont tout à fait libres dans la mesure où ils échappent à l'état de nature. En ce sens, ils s'inscrivent dans une perspective que nous pourrions appeler néo-jusnaturaliste qui consiste à mesurer le droit positif à partir d'un étalon (c'est-à-dire une Idée) permettant de critiquer ce qui est au nom de ce qui doit être.

Toutefois, l'étalon revendiqué par Ferry et Renaut n'a absolument rien à voir avec celui des Anciens. En effet, si Ferry et Renaut avaient défini l'étalon comme une vérité immuable (ce qui n'est manifestement pas le cas), ils auraient du même coup quitté les Modernes pour rejoindre les Anciens. Bref, ils seraient probablement devenus straussiens.<sup>74</sup> Voulant

---

<sup>73</sup> La question du statut de l'idéal (ou du sacré) est au centre du débat qui oppose Luc Ferry à André Comte-Sponville dans *La sagesse des Modernes*, l'homme étant naturel pour celui-ci, surnaturel pour celui-là.

<sup>74</sup> Bien que Ferry et Renaut partagent certaines affinités avec la pensée de Strauss, ils refusent radicalement de suivre ce dernier sur le terrain des Anciens. En effet, Strauss, à l'opposé de Ferry et Renaut, considère «comme foncièrement dangereux [...] l'idée moderne de liberté entendue comme le fait de ne pas avoir de "nature humaine" ou, pour reprendre une formule de Fichte, de n'être "initialement rien", à la différence de l'animal qui est, ne fût-ce que par son instinct, toujours quelque chose de défini». [Luc Ferry, *Philosophie politique I*, *op. cit.*, p. 69.] Aussi, Ferry ajoute-t-il que pour Strauss, «si le critère ultime de la justice devient la volonté générale, c'est-à-dire la volonté d'une société libre, le cannibalisme est aussi juste que son opposé. Toute

définitivement rester dans la modernité, Ferry et Renaut ont dû « défétichiser » l'étalon. En ce sens, ils ont fait de ce dernier un lieu vide.<sup>75</sup> Celui-ci est en fait un espace de discussion et d'argumentation au sein duquel les humains quittent leur individualité pour se rencontrer dans l'universel, c'est-à-dire ce lieu vide où, non plus les individus, mais bien les sujets se reconnaissent mutuellement comme des *Alter Ego*.<sup>76</sup> Bref, nous verrons bientôt que pour Ferry et Renaut, ce lieu vide n'est en fait rien de moins que l'espace au sein duquel il est possible de fonder une véritable république.<sup>77</sup>

### *De l'individualité à l'intersubjectivité*

Mais pour que la république accède au statut de réalité, il faut que l'homme se considère non plus comme un individu indépendant, mais bien plutôt comme un sujet autonome. Or, nous savons que la pensée 68 a, aux yeux de Ferry et Renaut, tué le sujet.<sup>78</sup> En

---

institution consacrée par l'esprit du peuple doit être considérée comme sacrée». [Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 303, cité par Luc Ferry, *Ibid.*, p. 70.] À la modernité (et donc par extension à Ferry et Renaut), Strauss oppose le droit naturel des Anciens. Pour en connaître davantage à ce sujet, voir la première section de *Philosophie politique I*.

<sup>75</sup> Précisons tout de suite que pour Ferry, le retour aux religions n'est ni possible ni souhaitable. Il n'est pas possible dans la mesure où nous vivons désormais dans un monde sécularisé au sein duquel il serait impossible d'«inventer» une nouvelle religion. Par ailleurs, on comprend aisément qu'une telle réapparition de la religion serait d'autant moins souhaitable puisqu'elle nous reconduirait dans l'ère pré-moderne. Néanmoins, sur le terrain proprement moderne, Ferry et Renaut sont d'avis que la religion devra être réintroduite en aval comme un horizon de sens. Mais ce faisant, elle perdra ce qu'elle avait de plus précieux en amont, à savoir les arguments d'autorité. «Au terme de ce processus, le rapport entre la créature et son créateur s'inverse : ce n'est plus l'homme qui est une créature de Dieu, mais Dieu qui devient un « postulat », une simple idée de la raison humaine.» [*La sagesse des Modernes*, p. 298.]

<sup>76</sup> On comprend maintenant pourquoi nous avons dit que Ferry et Renaut s'inscrivent dans une perspective néo-jusnaturaliste... C'est qu'en opposition aux jusnaturalistes qui font de l'étalon une vérité immuable fétichisée, les néo-jusnaturalistes considèrent l'étalon comme un espace vide.

<sup>77</sup> Notons qu'il s'ensuit de ce que nous venons de dire que le droit, au sein de la république préconisée par Ferry et Renaut, ne saurait être déduit à partir de l'éthique puisqu'ici, l'étalon est vide. En conséquence, l'éthique de la communication est la seule qui soit compatible avec la philosophie de Ferry et Renaut.

<sup>78</sup> Ici, le lecteur est peut-être enclin à se demander comment la pensée 68, qui pourtant s'est positionnée de part en part en faveur de l'individu et contre l'Etat, peut être taxée par Ferry et Renaut de cruauté à l'égard du sujet. La réponse est fort simple : il s'agit en fait, comme nous l'avons brièvement exposé dans la première partie de ce travail, d'une confusion (au demeurant très répandue dans l'ère moderne) entre l'individu d'une part, et le

effet, à l'instar de Heidegger, la plupart des philosophes des années 60 ont fait de l'homme un simple individu narcissique et indépendant dépourvu de tout point de repère.<sup>79</sup>

Pour que la république soit possible, il faut donc dans un premier temps restituer le sujet autonome contre l'individu indépendant. L'autonomie, selon Ferry et Renaut, procède de cette capacité exclusive qu'a l'homme d'échapper au déterminisme de la nature en posant lui-même les lois qui le gouvernent. Aussi, est-il facile de comprendre que pour éviter de sombrer dans l'anarchisme, les lois doivent être élaborées en commun par tous les sujets membres d'une communauté, ou encore d'un Etat. Ainsi, lorsque Ferry et Renaut parlent de l'autonomie de l'homme, il s'agit bien de l'autonomie du genre humain, et non pas de celle de chaque sujet pris individuellement.

L'autonomie va donc de pair avec l'intersubjectivité. Pour dire les choses autrement, il ne saurait, aux yeux de Ferry et Renaut, y avoir d'autonomie sans intersubjectivité. Ainsi, «loin qu'elle exprime le fantasme d'un sujet absolu, la visée de l'autonomie suppose l'ouverture à l'autre, donc la communication.»<sup>80</sup> Renaut ne cesse d'y insister : «l'individu qui vise l'autonomie (qui vise à s'instaurer comme sujet), transcende sa singularité en se pensant comme membre d'un monde commun à tous les êtres qui possèdent, au même titre que lui, la structure de la subjectivité : en ce sens, je le répète, la visée de l'autonomie suppose l'ouverture à l'autre, donc la communication.»<sup>81</sup>

---

*sujet d'autre part.* Ainsi, la thèse de Ferry et Renaut est qu'en voulant sauver le sujet, les philosophes heideggeriens n'ont véritablement sauvé que l'individu et ce faisant, ont tué le sujet. De là l'affirmation de Ferry et Renaut suivant laquelle : «le sujet meurt dans l'avènement de l'individu.» [*La pensée 68*, p. 123.]

<sup>79</sup> Notons au passage que pour Ferry et Renaut, les années quatre-vingt, contrairement à ce que pense Castoriadis, ne sont que le prolongement de l'individualisme de *Mai 68*. À ce sujet, voir Luc Ferry et Alain Renaut, *Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987.

<sup>80</sup> Alain Renaut, *L'individu*, p. 63.

<sup>81</sup> *Ibid*

L'autonomie est donc synonyme d'intersubjectivité ou mieux encore, de collectivité. Il faut, dit Ferry, «parier sur le fait qu'une société autonome dans laquelle des individus autonomes (l'un ne va pas sans l'autre) établiraient en commun leurs propres modes de vie ouvrirait un espace possible au réinvestissement de valeurs collectives, donc au renouveau de la puissance créatrice des individus.»<sup>82</sup>

Toutefois, Ferry et Renaut (parce qu'ils demeurent toujours fidèles à la tradition critique) ne sauraient penser l'autonomie qu'en termes d'Idée régulatrice. Ainsi, il ne s'agit pas de poser l'individu comme sujet parfaitement autonome puisque si tel était le cas, Ferry et Renaut se trouveraient à faire du sujet un absolu.<sup>83</sup> Pour cette raison, «[l]'autonomie n'est donc que cet horizon de sens par référence auquel le sujet doit penser son agir».<sup>84</sup>

Par ailleurs, il faut voir que l'autonomie, contrairement à l'indépendance qui n'accorde à l'individu que des « droits-libertés », suppose que le sujet soit crédité non seulement de droits-liberté, mais encore (et peut être surtout) d'un certain nombre de « droits-créances ». Contrairement aux « droits-libertés » qui sont associés aux libertés « négatives », c'est-à-dire aux libertés purement libérales qui ne requièrent aucune initiative de la part de l'individu, les droits-créances se pensent en rapport aux « libertés positives » qui renvoient non plus au libéralisme, mais bien au républicanisme. Or, la thèse de Ferry et Renaut est que les libertés positives (celles qui vont de pair avec les droits-créances) sont nécessaires pour préserver les

---

<sup>82</sup> Luc Ferry, *Homo aestheticus : l'invention du goût à l'âge démocratique*, Paris, Grasset, 1990, p. 340-341.

<sup>83</sup> En effet, si le sujet était parfaitement autonome, il serait en mesure d'accéder non plus à l'Idée de justice, mais à la justice elle-même. Or, si une telle chose était possible (ce qui bien sûr n'est pas le cas) on retomberait automatiquement dans l'ère pré-moderne et son vieil adage de l'étalon «fétichisé».

<sup>84</sup> *L'ère de l'individu*, p. 297.

libertés négatives, «c'est-à-dire pour préserver le socle libéral des droits individuels contre les atteintes d'un despotisme inédit.»<sup>85</sup>

*De l'idée républicaine comme point culminant du projet philosophique de Ferry et  
Renaut*

La république, aux yeux de Ferry et Renaut, est une synthèse entre l'absolutisme de Hobbes et le libéralisme de Locke. Aussi, est-ce chez Fichte<sup>86</sup> (et plus particulièrement dans son *Fondement du droit naturel*) que la synthèse républicaine trouve, selon Ferry et Renaut, sa réalisation la plus remarquable : «la poursuite fichtéenne d'une synthèse entre le libéralisme et l'absolutisme présentait en elle-même un intérêt tout particulier et conférait au *Fondement du droit naturel* une place originale, sans doute unique, dans l'histoire des doctrines du droit politique.»<sup>87</sup>

Dans un premier temps, voyons brièvement en quoi Fichte, toujours suivant Ferry et Renaut, s'oppose à la fois au libéralisme de Locke de même qu'à l'absolutisme de Hobbes. Tout d'abord, en ce qui concerne le libéralisme, il faut savoir que jusqu'en «1792-1793, Fichte est avant tout [...] héritier de la tradition issue de Locke.»<sup>88</sup> Celle-ci «considère que l'homme, comme toute créature, est soumis au principe d'individuation et donc que son droit à exister signifie le droit d'être un individu capable d'une volonté propre, distincte et indépendante de

---

<sup>85</sup> Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego : Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 160.

<sup>86</sup> Notons au passage que pour l'essentiel, Ferry et Renaut lisent Fichte (et tout particulièrement son *Fondement du droit naturel*) à partir du travail de Philonenko.

<sup>87</sup> Alain Renaut, *Système du droit : philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986, p. 19.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 321.

celle d'autrui»<sup>89</sup>. Or, quelques années plus tard, Fichte réalisera qu'une telle théorie (celle du libéralisme) est radicalement incompatible avec toute forme de vivre ensemble. C'est à partir de cette constatation que Fichte proclamera qu'il n'est pas de subjectivité sans intersubjectivité.

Conséquemment, dans son *Fondement du droit naturel*, Fichte se donnera pour objectif de fonder le politique sur la volonté générale<sup>90</sup>, par opposition à la volonté de tous qui elle, relève de l'anarchie.<sup>91</sup> À ce sujet Renaut écrit :

«il est clair, [...] que c'est la déduction de l'intersubjectivité qui ouvre la possibilité d'envisager une fondation de l'autorité politique sur la volonté générale : en vertu des acquis de cette déduction, Fichte n'est plus voué à une dépréciation systématique de l'Etat et il peut donc échapper à la logique anarchisante de l'individualisme libéral.»<sup>92</sup>

En second lieu, nous devons savoir que Fichte n'a jamais été disciple de Hobbes comme il l'a été de Locke.<sup>93</sup> Aussi, ce que Fichte reproche à Hobbes n'a rien de marginal. Il s'agit en effet de la pierre angulaire de toute son œuvre, à savoir la définition qu'il donne de l'état de nature qui, nous le savons, peut être réduite à l'affirmation suivant laquelle l'homme est un loup pour l'homme. Ainsi, «Fichte ne peut basculer du côté de l'absolutisme [...] parce que la justification de la théorie absolutiste de l'Etat se trouve à ses yeux dans une détermination de l'état de nature qui est incompatible avec sa conception de

---

<sup>89</sup> *Ibid.*

<sup>90</sup> La volonté générale, pour Fichte, n'est pas un processus d'abstraction, mais bien plutôt d'intégration des différences. [*Ibid.*, p. 323.] Par ailleurs, dans l'optique de Fichte, la volonté générale, comme nous le verrons bientôt, ne pourra être fondée que sur la loi. Au demeurant, à l'instar de Fichte, Renaut prétend que «si, en tant que volonté individuelle, j'abandonne tous mes droits à un souverain dont la volonté exprime la volonté générale, [...] ce souverain voudra uniquement la loi (puisque c'est seulement sur la loi qu'il peut y avoir union de tous avec tous)». [*Ibid.*, p. 359.]

<sup>91</sup> Mentionnons au passage que sur le plan économique, Fichte reconnut que «le libéralisme économique radical, légitime les inégalités sociales, ou, si l'on préfère, justifie la pauvreté.» [*Ibid.*, p. 327.] C'est là la seconde raison pour laquelle Fichte s'opposa au libéralisme à partir de 1794. Nous ne faisons ici que la mentionner brièvement puisqu'elle n'est pas très importante dans l'économie de notre thèse.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 329.

l'intersubjectivité.»<sup>94</sup> L'intersubjectivité, dit Renaut à l'instar de Fichte, exclut «de déterminer l'état originaire de l'humanité comme état de guerre, car la guerre ne saurait apparaître jamais comme une relation entre des êtres libres reconnaissant réciproquement leurs sphères de liberté»<sup>95</sup>.

L'opposition identifiée par Fichte entre Locke et Hobbes est à l'origine de l'antinomie du droit politique; antinomie qu'il tentera de résoudre dans son *Fondement du droit naturel*. Cette antinomie présente la thèse libérale suivant laquelle «la seule limite à ma liberté, en tant que personne, sera la possibilité de la liberté des autres personnes [... ce qui implique que] a) c'est l'individu qui juge du droit [et] b) hors la transgression des droits d'autrui, l'individu n'est soumis qu'à lui-même : il est libre.»<sup>96</sup> En contrepartie, l'antithèse absolutiste «pose en principe, selon une tout autre conception de la communauté juridique, que chaque personne doit aliéner totalement et sans réserve sa puissance et sa faculté de dire le droit, faute de quoi un Etat de droit serait impossible.»<sup>97</sup>

Toutefois, et c'est là l'essentiel suivant Ferry et Renaut, Fichte ne s'est pas contenté de rejeter les idéologies libérale et absolutiste (de même que l'antinomie du droit qui en découle). Bien au contraire, il a tenté (avec succès si l'on en croit Ferry et Renaut) de les réconcilier dans une synthèse républicaine. Fichte conçoit cette dernière à partir du concept de la volonté générale développé par Rousseau. Aussi, dans *Fondement du droit naturel*, l'objectif ultime de Fichte est de faire coïncider la volonté de l'individu avec celle de la communauté : «il faudrait, explique Fichte, que se puisse concevoir et réaliser une association (une

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 337.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 338.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 273.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 274.

communauté) telle que “ la volonté individuelle se fonde en une seule volonté avec la communauté.”<sup>98</sup>

Il y a, selon Renaut, deux conditions essentielles à la synthèse républicaine de Fichte. La première «est de voir qu'il n'y a pas de contradiction entre la thèse (je ne peux renoncer à d'autres droits que ceux qui rendent possible la liberté d'autres individus) et l'antithèse (je dois “ abandonner tous mes droits au jugement et pouvoir d'un étranger ” si “ dans cette soumission et par elle ma liberté tout entière (est) assurée ”».<sup>99</sup> Or, pour qu'une telle condition soit possible, il faut, selon Fichte, que la loi soit souveraine. Ainsi, «la soumission (l'abandon de tous mes droits) coïncide avec la garantie des droits si c'est à la loi que je me soumetts, à la loi que j'ai accepté en entrant dans l'Etat et en en acceptant la constitution (laquelle établit les modalités de la création de la loi et en fonde ainsi la légitimité).»<sup>100</sup>

La seconde condition «sera donc fournie par l'indication de ce qui peut faire de la loi un souverain absolu.»<sup>101</sup> Il s'agit ici de ce que Fichte nomme le pacte d'union. Ce dernier est ce qui fonde, ou plutôt ce qui rend possible le pacte de soumission. Comme l'écrit Renaut, «*le pacte de soumission n'a de sens, s'il ne doit pas annuler la sécurité des droits, que par référence à l'adhésion à la constitution, au pactum ordinationis, lequel ne fait en réalité que désigner d'après son contenu (la loi et ce qui la fonde) le pacte d'union.*»<sup>102</sup> Ainsi donc, Renaut, à l'instar de Fichte, soutient que le pacte de soumission à la loi de même que le pacte d'union qui rend celui-ci possible constituent les deux conditions nécessaires et incontournables pour fonder l'espace républicain.

---

<sup>98</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, p. 123. Cité par Renaut, *Ibid.*, p. 347.

<sup>99</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, p. 118-119. Cité par Renaut, *ibid.*, p. 349.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 356.

On comprend maintenant pourquoi selon Fichte, la véritable république ne saurait être pensée autrement qu'en termes de droit. Elle représente, pour ainsi dire, «la réalisation politique du droit naturel».<sup>103</sup> Mais pour Fichte, nous l'aurons compris, le droit naturel n'a bien sûr rien à voir avec une quelconque vérité intemporelle. Bien au contraire, Fichte considère le droit naturel comme une tâche infinie à laquelle tous les sujets membres de la république doivent participer. En conséquence, le droit naturel, pour Fichte, n'est rien d'autre que le droit propre à chaque être humain de faire valoir pleinement sa liberté en déterminant lui-même les règles qui déterminent sa conduite.<sup>104</sup> La république, pour sa part, est précisément ce qui permet aux sujets d'accéder au droit naturel, et par le fait même, à la liberté. On comprend dès lors pourquoi Fichte dit de l'homme qu'il est un être de droit.<sup>105</sup>

Mais dans la mesure où, on comprendra aisément pourquoi, le droit ne saurait être prescrit individuellement par chacun des sujets, la république s'avère être un lieu de discussion (ou encore de communication) où les sujets doivent, par le biais de l'intersubjectivité, définir ensemble les règles de leur conduite. À ce sujet, et comme on l'a dit plus haut, «Fichte pose qu'il n'est pas de subjectivité sans intersubjectivité»<sup>106</sup>. En effet, aux yeux de Fichte, «il n'y a individualité que là où il y a coexistence de plusieurs individualités. Il en résulte que l'individualité n'est pas première, puisque c'est sur fond de la relation intersubjective que la subjectivité (l'individualité) se construit.»<sup>107</sup>

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 358. C'est l'auteur qui souligne.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>104</sup> C'est pour cette raison que Renaut, à l'instar de Fichte, prétend que la volonté générale fait la loi ou, pour le dire autrement, la volonté générale, c'est la loi. [*Ibid.*, p. 360 et suiv.]

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 341.

Par ailleurs, nous avons déjà précisé que Fichte s'est grandement inspiré du concept rousseauiste de la volonté générale pour développer sa synthèse républicaine. C'est d'ailleurs ce que souligne Renaut lorsqu'il écrit «que [selon Fichte] c'est la déduction de l'intersubjectivité qui ouvre la possibilité d'envisager une fondation de l'autorité politique sur la volonté générale.»<sup>108</sup> Cependant, la filiation entre Rousseau et Fichte s'estompe rapidement lorsque celui-ci plaide contre celui-là en faveur de la théorie de la démocratie représentative. Aussi, et de façon plus importante, Fichte reproche à Rousseau d'avoir, pour ainsi dire, fondu l'individu dans la collectivité et par le fait même, d'être resté prisonnier de l'antinomie du droit.<sup>109</sup>

Dans son *Fondement du droit naturel*, l'objectif ultime de Fichte était de dépasser Rousseau en résolvant l'antinomie du droit politique qui, on l'a dit, oppose originairement Locke à Hobbes —celui-là prônant l'autonomie de l'individu par rapport à l'Etat alors que celui-ci conduit au contraire à la résorption de l'individu dans l'Etat.<sup>110</sup> Pour le dire autrement, Fichte voulait «"[t]rouver une volonté dont il soit absolument impossible qu'elle puisse être autre que la volonté générale", autrement dit : "Trouver une volonté dans laquelle volonté privée et volonté générale soient réunies synthétiquement"».<sup>111</sup> Aussi, est-ce dans la synthèse républicaine que Fichte parviendra, c'est du moins l'opinion de Ferry et Renaut, à résoudre parfaitement cette antinomie.<sup>112</sup>

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 326.

<sup>109</sup> Pour plus d'informations à ce sujet, *Ibid.*, p. 428 et suivantes.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 273 et suivantes.

<sup>111</sup> Fichte, *Fondement du droit naturel*, p. 165., cité par Alain Renaut, *Ibid.*, p. 376.

<sup>112</sup> Il est important de préciser ici que Ferry est entièrement d'accord avec tout ce que nous venons de présenter concernant l'ouvrage de Renaut (en l'occurrence le *Système du droit*). D'ailleurs, nous retrouvons l'essentiel de ce que nous avons dit ici dans la deuxième section de *Philosophie politique II*.

C'est finalement grâce à la théorie du schématisme que Fichte parvient à résoudre l'antinomie du droit. En ce sens, Fichte propose de faire de la raison non plus un absolu (comme le souhaitent les partisans de la philosophie hobbesienne), mais seulement un horizon de sens qui permettrait de fonder l'espace public (la république) «sur la possibilité d'une communication rationnelle entre les hommes.»<sup>113</sup> Par ailleurs, la synthèse républicaine permet également à Fichte de rejoindre les principes libéraux de la liberté et de l'égalité de tous puisque c'est justement par le biais de l'intersubjectivité que les individus peuvent se poser comme étant fondamentalement libres. En d'autres mots, c'est précisément en rejoignant la république, c'est-à-dire en prenant part aux débats qui s'y déroulent, que les individus accèdent pleinement à la liberté. La république est donc un lieu vide où les individus se reconnaissent d'abord mutuellement comme des *alter ego* (dans la mesure où ils ont tous en commun le fait d'être des êtres raisonnables) pour ensuite accéder pleinement à leur liberté en travaillant ensemble à la tâche infinie qu'est celle de la recherche du juste.

Enfin, aux yeux de Ferry et Renaut, la synthèse républicaine constitue l'essence de l'humanisme. C'est pourquoi Ferry et Renaut considèrent qu'on ne peut plus confondre (comme le fait la tradition heideggerienne) l'humanisme avec la métaphysique.<sup>114</sup> Qui plus est, et de façon beaucoup plus importante pour nous, Ferry et Renaut diront que ce n'est certainement pas «parce que Heidegger avait encore, en 1933, insuffisamment déconstruit l'humanisme qu'il a pu adhérer au parti nazi et prononcer entre autres, une *Profession de foi des professeurs d'université envers A. Hitler.*»<sup>115</sup>

---

<sup>113</sup> *Philosophie politique III*, p. 178.

<sup>114</sup> En effet, nous avons vu qu'en procédant ainsi, nous n'avons guère d'autre choix que de condamner toute la subjectivité humaine.

<sup>115</sup> *La pensée* 68, p. 34.

Ainsi se termine notre compte rendu de la philosophie de Ferry et Renault. Dès lors, nous n'avons pas de peine à comprendre en quoi la pensée de ces derniers s'oppose radicalement à celle de Lacoue-Labarthe et Nancy. On pourrait même dire sans exagérer que l'œuvre de ceux-là se trouve aux antipodes de celle de ceux-ci. Dans le chapitre suivant, nous tenterons d'élaborer une synthèse des chapitres II et III, c'est-à-dire que nous procéderons à une comparaison entre les écrits de Lacoue-Labarthe et Nancy d'une part, et ceux de Ferry et Renault, d'autre part. Ce faisant, nous serons — c'est du moins ce que nous espérons — en mesure d'élucider notre thèse de départ qui, rappelons-le, soutient qu'en France, depuis la fin des années 1980, l'affaire Heidegger a pris des proportions qui vont bien au-delà de la simple compromission heideggerienne et qui placent celle-ci dans un débat beaucoup plus large qui ne concerne rien de moins que la modernité et l'humanisme.

**Chapitre IV**  
**Comparaison**

Au cours de ce dernier chapitre (qui sera beaucoup plus succinct que les trois précédents) nous tenterons de réaliser deux objectifs distincts. Tout d'abord, nous allons résumer — quoique très brièvement puisqu'il serait vain de répéter tout ce que nous avons dit jusqu'ici — les positions respectives des auteurs par rapport à la question de l'humanisme. Puis, dans un deuxième temps, nous reviendrons à notre thèse de départ voulant que le différend qui oppose Lacoue-Labarthe et Nancy à Ferry et Renaut concernant l'« affaire Heidegger » découle directement du débat qui oppose ceux-là à ceux-ci sur la question de l'humanisme.

### *Sur la question de l'humanisme*

Rappelons dès le départ que Lacoue-Labarthe et Nancy attribuent à l'humanisme une signification radicalement opposée à celle de Ferry et Renaut. En effet, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, l'humanisme est caractérisé par la volonté d'accorder à l'homme une essence particulière. Conséquemment, le nazisme, parce qu'il a donné à l'homme (et plus particulièrement à l'homme aryen) une détermination très bien définie, est forcément un humanisme. D'ailleurs, nous avons vu au premier chapitre que Lacoue-Labarthe est très explicite à ce sujet : «le nazisme est un humanisme en tant qu'il repose sur une détermination de l'*humanitas* à ses yeux plus puissante, c'est-à-dire plus effective que toute autre.»<sup>1</sup>

Pour leur part, Ferry et Renaut qualifient de «quelque peu ridicule»<sup>2</sup> la thèse de Lacoue-Labarthe voulant que le nazisme soit un humanisme. À leur avis, cette thèse est le résultat d'une double erreur monumentale de la part de Lacoue-Labarthe et, par extension, de Nancy. La première est qu'ils ont supposé «que l'humanisme se réduit à la volonté de donner de l'homme

---

<sup>1</sup> Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, *op.cit.*, p. 138.

<sup>2</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, *op. cit.*, p. 11.

une définition lui attribuant une essence ou une nature.»<sup>3</sup> La deuxième est qu'ils ont annulé «toute différence intrinsèque entre une définition de l'homme à vocation universaliste et une définition raciale qui, de façon pourtant très explicite, sépare l'homme de l'homme.»<sup>4</sup>

En effet, à l'opposé de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut soutiennent que «l'humanisme [...] se signale par le refus d'attribuer à l'homme une essence, de l'emprisonner dans une quelconque définition historique ou naturelle.»<sup>5</sup> Ainsi, comme nous l'avons indiqué au troisième chapitre, l'humanisme, suivant Ferry et Renaut, doit prendre appui sur les prémisses suivantes : «le propre de l'homme est de ne pas avoir de propre, la définition de l'homme est de ne pas avoir de définition, son essence est de ne pas avoir d'essence.»<sup>6</sup> Qui plus est, Ferry et Renaut insistent pour dire que l'humanisme doit obligatoirement relever de l'universel : le « propre de l'homme » est par définition à tous.

À l'instar de celui que nous avons appelé ici le « bon » ou encore le « véritable » Heidegger, Lacoue-Labarthe et Nancy posent un lien d'équivalence entre l'humanisme et la fiction. À leurs yeux, il s'agit dans les deux cas de « créer » de la « vérité ». Or, ce que Lacoue-Labarthe et Nancy s'acharnent à démontrer, c'est précisément que la vérité ne saurait être créée. Conséquemment, celui qui dit « la vérité est » n'a pas seulement dit l'essentiel, il a tout dit! Suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, la vérité c'est l'être au sens heideggerien du terme, c'est-à-dire ce qui transcende tous les étants, mais qui n'a rien d'un étant. Ainsi, en tant que supra-

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>4</sup> *Ibid.* À notre connaissance, il s'agit ici de la seule référence explicite de Ferry et Renaut à Lacoue-Labarthe. Aussi, sauf erreur, Lacoue-Labarthe et Nancy n'ont jamais fait référence (ni même allusion) au travail de Ferry et/ou de Renaut. Qui plus est, il semblerait que jusqu'à ce jour, personne n'ait procédé à une comparaison entre Ferry et Renaut d'un côté, ainsi que Lacoue-Labarthe et Nancy, de l'autre. Néanmoins, dans les pages qui suivent, nous tenterons de convaincre le lecteur qu'une telle comparaison s'avère non seulement possible, mais tout à fait fructueuse pour quiconque voudrait faire l'étude de la question de l'humanisme à partir de Heidegger –ou plus précisément de l'affaire Heidegger.

<sup>5</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les Modernes*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>6</sup> *Ibid.*

phénomène, la vérité (c'est-à-dire l'être) demeure méconnaissable puisqu'elle disparaît dans son apparition. Bref, à l'instar de Heidegger, Lacoue-Labarthe et Nancy soutiennent que toute tentative visant à identifier l'être (la vérité) à qui ou à quoi que ce soit relève obligatoirement, indubitablement, de la fiction au sens le plus strict du terme.

Ayant dit cela, l'humanisme, en tant que matrice de la modernité, est certainement condamnable. Contrairement aux autres « mécanismes » fictionnels qui se sont contentés d'énoncer de la vérité, l'humaniste, dans sa prétention ultra-mégalomaniacque, s'est donné pour vocation d'énoncer LA vérité. Or, en voulant rendre compte de la vérité tout entière, la modernité, conformément à l'humanisme qui la nourrit, en est venue à s'instituer entièrement et exclusivement sous le mode de la fiction. En d'autres mots, l'humanisme, suivant Lacoue-Labarthe et Nancy, a fait du monde entier une fiction. Dès lors, on comprend aisément pourquoi la communauté à laquelle nous convient ces derniers est, d'abord et avant tout, anti-humaniste.

Aux antipodes de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut voient dans l'humanisme la condition *sine qua non* de la communauté. Selon eux, celle-ci n'est pensable qu'à travers un rapport intersubjectif. Nous savons par ailleurs que pour Ferry et Renaut, la subjectivité se pense en opposition à l'individualité; celle-ci faisant référence à l'indépendance alors que celle-là renvoie plutôt à l'autonomie. On comprend dès lors sans peine pourquoi Ferry et Renaut ont construit leur philosophie en réaction à Heidegger pour qui, nous le savons, l'autonomie est entièrement condamnable puisqu'elle renvoie fatalement à la subjectivité, c'est-à-dire à la volonté du sujet pensant. Ainsi, au rebours de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut considèrent que tout être humain doit travailler de concert avec ses semblables à la tâche infinie qui est celle du façonnement perpétuel de la République.

En somme, contre l'anti-humanisme de Lacoue-Labarthe, Ferry et Renaut prétendent qu'il est possible, et surtout souhaitable d'atteindre un humanisme non métaphysique. C'est possible, diront Ferry et Renaut, dans la mesure où on accepte d'accorder un minimum d'autonomie à l'individu et ce, malgré le fait indéniable qu'il «n'est pas réellement (*hic et nunc*) autonome (qu'il est ouvert sur son autre)». <sup>7</sup> En contrepartie, Lacoue-Labarthe et Nancy, à l'instar de Heidegger, refusent d'imputer à l'homme un minimum de volonté et de maîtrise «parce que volonté et maîtrise, en quelque sens qu'on les prenne, contiendraient en germe l'univers de la technique conçu comme volonté de volonté». <sup>8</sup>

Ayant dit cela, il importe de remarquer que la communauté envisagée par Lacoue-Labarthe et Nancy partage avec celle de Ferry et Renaut le fait de ne pas trouver son répondant dans l'histoire. En effet, le monde n'a jamais été conforme à l'être tel que l'entend Heidegger et tel que le voudraient Lacoue-Labarthe et Nancy. Aussi, et en contrepartie, la république fichtéenne tant attendue par Ferry et Renaut n'a jamais vu le jour non plus. Doit-on conclure de ce constat que les projets politiques développés par les auteurs relèvent exclusivement de l'utopie? C'est certainement le cas en ce qui concerne Lacoue-Labarthe et Nancy. Quant à Ferry et Renaut, cela nous apparaît beaucoup moins évident. Nous y reviendrons brièvement en conclusion.

Nous avons donc deux conceptions radicalement opposées de l'individu et de la communauté. D'une part, à l'instar de Heidegger, Lacoue-Labarthe et Nancy, dans leur prétention farouchement anti-humaniste, soutiennent que l'homme doit — aujourd'hui plus que jamais — se déshabituer de vouloir. Nous devons, disent-ils, nous soumettre à la *dessaisie*, c'est-à-dire à la volonté de ne rien vouloir. L'individu n'a donc plus qu'à se mettre à l'écoute de

---

<sup>7</sup> Luc Ferry et Alain Renaut, *La pensée 68*, *op. cit.*, p. 316-317.

l'être. Il doit, dit Heidegger, se faire « berger de l'être ». Ainsi, la communauté pour Lacoue-Labarthe et Nancy doit être fondée sur rien, rien que l'interêtre qui fait que nous sommes tous les uns avec les autres.

D'autre part, à l'instar de l'humanisme kantien et fichtéen, Ferry et Renaut considèrent l'individu comme un être obligatoirement subjectif. Qui plus est, ce caractère éminemment subjectif constitue la faculté la plus précieuse de l'homme. Aussi, est-ce parce que l'être humain possède la capacité (exclusive à son genre) de poser des jugements subjectifs sur des sujets divers qu'il peut, s'il le veut bien, faire partie d'une communauté. Celle-ci, suivant Ferry et Renaut, repose entièrement sur la volonté des sujets qui la composent. En ce sens, la communauté ne saurait être « véritable » sans l'appui de chacun de ses participants.

À l'inverse, parce qu'ils sont des anti-humanistes convaincus, Lacoue-Labarthe et Nancy s'opposent à la fois, et entre autres choses, à la souveraineté, aux droits de l'homme, à la démocratie, à la décision et à la raison. Ils sont contre la souveraineté parce que, outre qu'elle soit la cause première de la guerre, elle crée des distinctions purement artificielles entre les individus. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, contre la souveraineté, Lacoue-Labarthe et Nancy font l'éloge de l'indifférencié. Par ailleurs, cette « glorification » de l'indifférence la plus généralisée rend compte de l'extrême résistance qu'ils manifestent à l'égard des droits de l'homme. En effet, selon Lacoue-Labarthe et Nancy, accorder des droits spéciaux aux hommes revient à leur concéder un statut privilégié par rapport aux autres étants. Or, une telle chose contrevient bien sûr à la « volonté » (ou devrions-nous plutôt dire à la disposition) de l'être.

Lacoue-Labarthe et Nancy s'opposent également très fortement à la démocratie dans la mesure où celle-ci n'est qu'une construction moderne qui a pour seul objectif de satisfaire aux

---

<sup>8</sup> Heidegger *et les Modernes*, p. 42-43.

exigences (c'est-à-dire à la volonté) des individus. Qui plus est, la démocratie exige de la part des citoyens qu'ils prennent des décisions de plus en plus nombreuses et diversifiées à propos de questions et de problèmes qui, de par leur nature, s'engouffrent toujours davantage dans la *mimèsis*, c'est-à-dire le fictionnement. Or, nous savons que Lacoue-Labarthe et Nancy sont contre toute forme de décision puisque celle-ci, quelque soit le sujet auquel elle se rapporte, est toujours la résultante de la volonté humaine. Enfin, toujours à l'instar de Heidegger, Lacoue-Labarthe et Nancy rejettent la raison en l'identifiant directement à la métaphysique, et donc à la fiction.

À l'extrême opposé de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut défendent la souveraineté avec beaucoup d'acharnement. En effet, la république fichtéenne revendiquée par ces derniers ne saurait être pensée en dehors de la souveraineté. Bien au contraire, pour Ferry et Renaut, la souveraineté est précisément ce qui définit la république. Aussi, et dans le même ordre d'idée, Ferry et Renaut reconnaissent tout à fait que le monde est constitué d'une multitude de nationalités qui, dans bien des cas, ne sauraient être regroupées au sein d'une même république. C'est pourquoi, contrairement à Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut font l'éloge de la différence.

Par ailleurs, Ferry et Renaut comptent certainement parmi les plus ardents défenseurs des droits de l'homme. Toutefois, le sujet autonome défini par ces derniers n'est pas seulement crédité de droits-libertés, mais encore — et probablement surtout — de droits-créances; ceux-ci et ceux-là étant, aux yeux de Ferry et Renaut, tout à fait indispensables au bon fonctionnement de la république. Bien sûr, parce qu'ils figurent parmi les plus grands promoteurs de la république

fichtéenne, Ferry et Renaut défendent farouchement la démocratie.<sup>9</sup> Enfin, nous savons que contrairement à Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut accordent énormément d'importance à la raison. En effet, la raison constitue pour eux l'horizon de sens obligatoire sans lequel la république serait impossible.

### *Sur l'affaire Heidegger*

Selon Lacoue-Labarthe et Nancy, en prêtant allégeance au national-socialisme, Heidegger a sombré dans l'humanisme le plus exacerbé. Nous savons par ailleurs qu'aux yeux de Lacoue-Labarthe et Nancy, toute attitude qui accorde une essence quelconque à l'humanité est, de part en part, humaniste. Il faut voir par ailleurs que dans un monde où, comme le disent ces derniers, tout n'est plus que fiction, l'humanisme devient l'équivalent de la métaphysique, de la politique, des arts, des sciences, du savoir, de la poésie, de la technique, etc. En effet, comme tout ce qui est ne relève plus que de la fiction (c'est-à-dire de la *mimèsis*), Lacoue-Labarthe et Nancy procèdent à une sorte de nivellement par le bas; nivellement qui par ailleurs, est le plus exorbitant que l'on puisse imaginer.

En 1934, Heidegger a glissé une seconde fois sous l'égide de l'humanisme en s'autorisant de la poésie hölderlinienne. En substituant un national-esthétisme au national-socialisme, Heidegger s'est mis à envisager le monde comme une oeuvre d'art. Or, puisque, selon Heidegger, la réalisation de celle-ci ne saurait avoir lieu sans la bonne volonté des hommes, Lacoue-Labarthe et Nancy considèrent que la seconde dérive heideggerienne est, au même titre que la première, profondément ancrée dans l'humanisme et, par le fait même, dans la fiction.

---

<sup>9</sup> Il va sans dire qu'on fait ici allusion à la démocratie républicaine qui ne doit pas être confondue avec la démocratie libérale dans laquelle nous errons actuellement. D'ailleurs, nous avons indiqué au chapitre précédent que Ferry et Renaut opposent l'individu libéral au sujet républicain.

À l'opposé de Lacoue-Labarthe et Nancy, Ferry et Renaut prétendent que la pensée de Heidegger a toujours conservé une certaine filiation avec l'humanisme et que c'est précisément cette filiation qui l'a empêché d'adhérer à l'antisémitisme du mouvement. Aussi, Ferry et Renaut sont d'avis que Heidegger a prêté allégeance au national-socialisme parce qu'il a vu dans le mouvement en cours la possibilité d'un troisième terme susceptible de dépasser à la fois le libéralisme occidental et le communisme oriental; celui-ci et celui-là étant, aux yeux de ce dernier, deux manifestations du même phénomène, à savoir la technicisation de la planète. Selon Ferry et Renaut, ce troisième terme (c'est-à-dire le nazisme) aurait ceci de particulier qu'il constitue une sorte de curieux mélange entre le traditionalisme et l'hypermodernisme. Ainsi, Heidegger aurait vu, dans le national-socialisme, la possibilité d'imposer les valeurs traditionnelles à l'encontre du destin technique de la modernité.

Toujours selon Ferry et Renaut, cet attachement à la tradition est la dimension la plus anti-humaniste de l'oeuvre de Heidegger. À ce sujet, ils prétendent que «c'est [...] lorsque Heidegger fait du destin de l'Être le destin de l'homme, lorsqu'il revient donc à l'idée proprement antihumaniste d'un code traditionnel (cette tradition fût-elle celle de l'Être), qu'il sombre dans l'inauthenticité, et qu'au sein de cette déchéance le retour du mythe nationaliste et la haine forcenée de la modernité redeviennent possibles.»<sup>10</sup> Bref, Ferry et Renaut considèrent que c'est la dimension anti-humaniste de l'oeuvre de Heidegger qui l'a conduit au national-socialisme, mais qu'en contrepartie, c'est la dimension encore humaniste de son travail qui l'a empêché d'adhérer au racisme du mouvement. Le contraste avec le travail de Lacoue-Labarthe et Nancy ne saurait être plus évident!

---

<sup>10</sup> *Heidegger et les Modernes*, p. 225.

Selon Lacoue-Labarthe et Nancy, les dérives politiques heideggeriennes ont au moins cela de positif qu'elles nous informent du fait qu'on doit impérativement dépasser le monde de la fiction et de l'humanisme qui en découle. Ainsi, à l'instar du bon Heidegger et bien sûr, contre l'humanisme, Lacoue-Labarthe et Nancy veulent dépasser la *mimèsis* qui, nous le savons, incarne désormais la totalité du « réel ». Selon ces derniers, un tel dépassement ne saurait être possible — ni même envisageable — sans que l'humanité accepte à la fois de reconnaître et de se conformer à la pensée finie. Celle-ci exige de la part de l'homme qu'il franchisse la clôture qui sépare la fiction du « réel ». Le nihilisme ambiant constitue, paradoxalement, le passage obligé entre le monde de la fiction et l'« ouverture » de la clôture.<sup>11</sup> Cette clôture trace la ligne entre l'humanisme et l'anti-humanisme. Au-delà de celle-ci, l'homme doit se désintéresser d'absolument tout; il doit apprendre à vivre dans la contemplation et l'étonnement les plus absolus.

En contrepartie, Ferry et Renaut soutiennent que l'embarquée politique de Heidegger nous apprend qu'on ne peut refuser à l'homme un minimum de contrôle sur sa vie et son destin. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ils font la promotion de la république fichtéenne qui, selon eux, fait des individus les maîtres de leur destin.

Bref, comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre, il nous apparaît évident que le différend qui existe entre Lacoue-Labarthe et Nancy ainsi que Ferry et Renaut concernant l'affaire Heidegger s'explique par les attitudes respectives de ceux-ci et de ceux-là à l'égard de la

---

<sup>11</sup> Il est intéressant de noter que même si Lacoue-Labarthe et Nancy critiquent sans relâche la modernité et le nihilisme qui en découle, ils reconnaissent du même souffle que l'avènement de ce même nihilisme est la clé de la clôture. En effet, le nihilisme (entendu au sens du retrait du politique, c'est-à-dire de l'achèvement de la *mimèsis*) est précisément ce qui permet de sortir du fictionnement. Or, puisque la fiction est née en même temps que l'humanité, il fallait obligatoirement se rendre jusqu'à Nietzsche (c'est-à-dire jusqu'au bout du nihilisme) pour finalement entrevoir la possibilité d'un nouveau commencement anti-fictionnel. C'est pourquoi il semblerait y avoir une contradiction interne dans le travail de Lacoue-Labarthe et Nancy. En effet, on voit mal comment ils peuvent à

modernité et plus particulièrement de l'humanisme. Dans la brève conclusion qui suit, nous nous permettrons de prendre position par rapport aux thèses défendues par les auteurs.

---

la fois dénoncer farouchement l'histoire de la *mimèsis* tout en reconnaissant simultanément que sans cette même histoire, l'atteinte de la clôture aurait été impossible.

## **Conclusion**

Dans la présente thèse, nous avons voulu expliquer pourquoi le livre de Farias — qui pourtant fut publié quelque cinquante ans après le rectorat de Heidegger — a soulevé, en France, une nouvelle polémique d'envergure par rapport aux deux précédentes qui, somme toute, étaient demeurées relativement restreintes. Aussi, notre thèse consiste à montrer que tout le tollé soulevé par Farias s'explique principalement par le fait que l'affaire Heidegger s'inscrit désormais dans un débat beaucoup plus large qui ne concerne rien de moins que la modernité et l'humanisme.

Par ailleurs, nous avons jugé que parmi tous les auteurs qui ont pris part au débat, Lacoue-Labarthe et Nancy de même que Ferry et Renaut étaient les plus utiles à la démonstration de notre thèse. En guise de conclusion, nous nous permettrons de prendre position par rapport aux propos tenus par ces derniers.

D'une part, concernant l'affaire Heidegger, il nous apparaît évident que l'interprétation de Lacoue-Labarthe et Nancy est beaucoup plus riche et nuancée que celle de Ferry et Renaut. En effet, ceux-ci ont tendance à simplifier grandement les choses en affirmant que la dérive politique de Heidegger s'explique par le fait que ce dernier a vu, dans le national-socialisme, un troisième terme susceptible d'intégrer les valeurs traditionnelles au destin technique du monde. Le moins que l'on puisse dire est qu'une telle affirmation est largement insuffisante. Pour leur part, Lacoue-Labarthe et Nancy défendent une position beaucoup plus nuancée sur le sujet. Au demeurant, ils admettent d'emblée qu'il reste — et qu'il restera probablement toujours — une dimension mythique dans l'adhésion de Heidegger à Hitler.

D'autre part, et en contrepartie, le « super-heideggerianisme » de Lacoue-Labarthe et Nancy frise le ridicule. En effet, ces derniers s'adonnent à une déconstruction sans reste de toute l'histoire de l'humanité. À la fin, il ne reste plus rien! Or, nous savons que pour Lacoue-Labarthe et Nancy, c'est précisément ce « rien » que l'humanité doit désormais viser. Il s'agit

donc pour ceux-ci de penser la communauté (c'est-à-dire le vivre-ensemble) à partir et en tant que rien. Conséquemment, nous considérons qu'il est juste d'affirmer que ce que Lacoue-Labarthe et Nancy exigent de la clôture (de la pensée finie) est tout aussi exorbitant — et peut-être encore davantage — que ce que Heidegger a exigé du nazisme.

En contrepartie, la république fichtéenne exposée par Ferry et Renaut, nous apparaît non seulement possible, mais encore et surtout souhaitable. En effet, le républicanisme est, à notre avis, la meilleure façon de surmonter l'atomisation de la société libérale sans toutefois sombrer dans l'oligarchie ou tout autre régime hiérarchisé. Qui plus est, nous irons même jusqu'à prétendre que la philosophie de Ferry et Renaut témoigne de la meilleure façon d'être « moderne » sans toutefois marginaliser la communauté. En proposant de fonder le vivre-ensemble sur les Idées, Ferry et Renaut nous invitent à la fois à demeurer sur le terrain de la modernité et à maintenir la communauté (c'est-à-dire la république) au centre des préoccupations de chacun des sujets qui l'habite.

Tout porte à croire que nous sommes loin d'en avoir terminé avec l' « affaire Heidegger ». En effet, la plupart des textes écrits par le plus grand philosophe du vingtième siècle demeurent inédits. Qui plus est, ceux-ci seront éventuellement publiés par les plus grands disciples de Heidegger selon les consignes très scrupuleuses de ce dernier. Dans ces conditions, il y a fort à parier qu'une grande partie des informations concernant l' « affaire Heidegger » demeure méconnue du public pour encore très longtemps. De toute façon, nous croyons que l'essentiel n'est pas de savoir jusqu'à quel point Heidegger s'est compromis avec le national-socialisme, mais bien plutôt de s'interroger quant aux leçons que l'humanité doit tirer de toute cette affaire. C'est là, en quelque sorte, ce que nous avons tenté de faire ici.

# Bibliographie

## Travaux de Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe :

- Lacoue-Labarthe, Philippe, «Typographie» dans Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy et al., *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, p. 165-270.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *Le sujet de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1979.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *La poésie comme expérience*, Paris, Christian Bourgois, 1986.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *L'imitation des Modernes*, Paris, Galilée, 1986.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987.
- Lacoue-Labarthe, Philippe, «Ni un accident, ni une erreur», *Le nouvel observateur*, 22-28 janv. 1988, p. 46-47.
- Nancy, Jean-Luc, «Le ventriloque» dans Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy et autres, *Mimesis des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, p. 271-338.
- Nancy, Jean-Luc, *Le partage des voix*, Paris, Galilée, 1982.
- Nancy, Jean-Luc, *L'oubli de la philosophie*, Paris, Galilée, 1986.
- Nancy, Jean-Luc, *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.
- Nancy, Jean-Luc, *La comparution*, Paris, Christian Bourgois, 1991.
- Nancy, Jean-Luc, *Le poids d'une pensée*, Sainte-Foy, Le griffon d'argile, 1991.
- Nancy, Jean-Luc, *Une pensée finie*, Paris, Galilée, 1991.
- Nancy, Jean-Luc, *Les Muses*, Paris, Galilée, 1994.
- Nancy, Jean-Luc, *Etre singulier pluriel*, Paris, Galilée, 1996.
- Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc, «Ouverture» dans Philippe Lacoue-Labarthe, Jean Luc Nancy et al., *Rejouer le politique*, Paris, Galilée, 1981, p. 11-28.

Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc, «Le retrait du politique» dans *Le retrait du politique*, Paris, Galilée, 1983, p. 183-200.

Lacoue-Labarthe, Philippe et Nancy, Jean-Luc, *Le mythe nazi*, La tour d'Aigues, de l'aube, 1991.

### **Travaux de Luc Ferry et Alain Renaut :**

Ferry, Luc, *Homo aestheticus*, Paris, Grasset, 1990.

Ferry, Luc, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992.

Ferry, Luc, «Comment a-t-il pu être nazi?», *Le point*, no. 1202, 30 sept. 1995, p. 64-65.

Ferry, Luc, *L'homme-Dieu ou le sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996.

Ferry, Luc, *Philosophie politique I*, Paris, PUF, 1996.

Ferry, Luc, *Philosophie politique II*, Paris, PUF, 1996.

Ferry, Luc et Compte-Sponville, *La sagesse des Modernes*, Paris, Robert Laffont, 1998.

Renaut, Alain, *Le système du droit*, Paris, PUF, 1986.

Renaut, Alain, *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1987.

Renaut, Alain, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989.

Renaut, Alain et Sosoe, Lukas, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991.

Renaut, Alain, «La «déviation heideggerienne»?», *Le débat*, no. 48, janv.-fév. 1988, p. 172-175.

Renaut, Alain, *Sartre*, Paris, Grasset, 1993.

Renaut, Alain, *L'individu*, Paris, Hatier, 1995.

Renaut, Alain, *La modernisation de la culture*, Paris, Calman-Levy, 1995.

Renaut, Alain et Mesure, Sylvie, *La guerre des dieux*, Paris, Grasset, 1996.

Renaut, Alain et Mesure, Sylvie, *Alter Ego*, Paris, Aubier, 1999.

Renaut, Alain, *Libéralisme politique et pluralisme culturel*, Nantes, Pleins-feux, 1999.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *La pensée 68*, Paris, Gallimard, 1985.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *Système et critique*, Bruxelles, Ouisia, 1992.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *Philosophie politique III*, Paris, PUF, 1996.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, *Philosopher à 18 ans*, Paris, Grasset, 1999.

#### **Autres écrits :**

Aubenque, Pierre, «Encore Heidegger et le nazisme», *Le débat*, no. 48, janv.-fév. 1988, p. 113-123.

Beaufret, Jean, Fédier, François et autres, *Heidegger et la question de Dieu*, sous la direction de Kearney, Richard et O'Leary, Joseph Stephen, Paris, Grasset, 1980.

Beaufret, Jean, *Douze questions à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Aubier Montaigne, 1983.

de Beistegui, Miguel, «Qui craint Heidegger?», *Les temps modernes*, no. 529-530, août-sept. 1990, p. 199- 213.

Blanchot, Maurice, «Penser l'Apocalypse», *Le nouvel observateur*, no. 1211, 22-28 janv. 1988, p.43-45.

Boncenne, Pierre, Blain, Jean et Jaubert, Alain, «Peut-on encore croire les philosophes?», *Lire*, no. 153, juin 1988, p. 41-54.

Bourdieu, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minit, 1988.

Boutot, Alain, *Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

Cotten, Jean-Pierre, «A nouveau Heidegger et la politique», *La pensée*, no. 265, sept.-déc. 1988, p. 67-91.

Crétella, Henri, «Heidegger contre le nazisme», *Le débat*, no. 48, janv.-fév. 1988, p. 123-129.

- David, Catherine, «Heidegger et la pensée nazie», *Le nouvel observateur*, no. 1211, 22-28 janv.1988, p. 41-42.
- Derrida, Jacques, *De l'esprit : Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- Escoubas, Eliane, «L'ombre de cette pensée», *Les temps modernes*, no. 536-537, mars-avril 1991, p. 61-69.
- Farias, Victor, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987.
- Faye, Jean-Pierre, «Heidegger et la révolution», *Médiations*, no. 3, automne 1961, p. 151-159.
- Faye, Jean-Pierre, «Attaques nazies contre Heidegger», *Médiations*, no. 5, été 1962, p. 137-154.
- Faye, Jean-Pierre, «La lecture et l'énoncé», *Critique*, no. 237, février 1967, 288-295.
- Faye, Jean-Pierre, *Le Piège : la philosophie heideggerienne et le nazisme*, Paris, Balland, 1994.
- Fédier, François, «Trois attaques contre Heidegger», *Critique*, no. 234, novembre 1966, p. 883-904.
- Fédier, François, «A propos de Heidegger, une lecture dénoncée», *Critique*, no. 242, juillet 1967, p. 672-686.
- Fédier, François, *Anatomie d'un scandale*, Paris, Laffont, 1988.
- Fédier, François, «L'intention de nuire», *Le débat*, no. 48, janv.-fév. 1988, p. 136-141.
- Fédier, François, «Une grosse bêtise», », *Le nouvel observateur*, no. 1211, 22-28 janv. 1988., p. 50.
- Fédier, François, «Le silence du professeur Tertulian», *La quinzaine littéraire*, no. 519, novembre 1989, p.25.
- Gadamer, Hans-Georg, «Comme Platon à Syracuse», *Le nouvel observateur*, no. 1211, 22-28 janv.,1988, p. 45.
- de Gandillac, Maurice, «Entretien avec Martin Heidegger», *Les temps modernes*, no. 1, janvier 1946, p. 713-716.
- Goldschmidt, Georges-Arthur, «D'une objection à l'autre», *Le débat*, no. 49, mars-avril 1988, p. 191-192.

- Gottfried, Paul, «Heidegger on Trial», *Telos*, no. 74, hiver 87-88, p. 147-151.
- Granel, Gérard, «La guerre de Sécession», *Le débat*, no. 48, janv.-fév., 1988, p. 142-168.
- Grondin, Jean, «Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger», *Philosophiques*, Vol.XV, no. 1, printemps 1988, p. 191-209.
- Habermas, Jurgen, *Martin Heidegger : l'oeuvre et l'engagement*, Cerf, 1988.
- Hersch, Jeanne, «Les enjeux du débat autour de Heidegger», *Commentaire*, no. 42, été 1988, p. 474-480.
- Janicaud, Dominique, *L'ombre de cette pensée*, Grenoble, Jérôme Million, 1990.
- Kail, Michel, «L'apolitisme heideggerien : pensée et dénégation», *Les temps modernes*, no. 543, octobre 1991, p. 149-164.
- Koyré, Alexandre, «Comme un consentement à l'horrible», *Le nouvel observateur*, 22-28 janv. 1988, p. 48-49.
- Löwith, Karl, «Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger», *Les temps modernes*, no. 14, novembre 1946, p. 343-360.
- Löwith, Karl, «Réponse à M. de Waelhens», *Les Temps modernes*, no. 35, août 1948, p. 370-373.
- Lukacs, György, *Existentialisme ou marxisme*, Paris, Nagel, 1948.
- Liotard, Jean-François, *Heidegger et les Juifs*, Paris, Galilée, 1988.
- Minder, Robert, «Langage et nazisme», *Critique*, no. 237, février 1967, p. 285.
- Moses, Stéphane, «Radicalité philosophique et engagement politique», *Le débat*, no. 48, jan.-fév. 1988, p. 169-171.
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger : Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990.
- Ott, Hugo et al., «Heidegger et le nazisme», *Le débat*, no. 49, mars-avril 1988, p. 185-192.
- Palmier, Jean-Michel, *Les écrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968.
- Palmier, Jean-Michel, «Heidegger et le national-socialisme», *Magazine littéraire*, no. 255, juin 1988, p. 90.

- Patri, Aimé, «Serait-ce une querelle d'Allemand?», *Critique*, no. 237, février 1967, p. 296-297.
- Petitdemange, Guy, «Heidegger discuté», *Etudes*, no. 368, mai 1988, p. 631-636.
- Revault d'Allonnes, Myriam, «Lectures de la modernité : Heidegger, Carl Schmitt, Hannah Arendt», *Les temps modernes*, no. 523, fév. 1990, p. 89-108.
- Richir, Marc, «D'un ton mégalomane adopté en philosophie», *Esprit*, no. 138, mai 1988, p. 69-90.
- Ricoeur, Paul, «Heidegger et le problème de l'histoire», *Les temps modernes*, no. 553, juillet-août 1992, p. 79-88.
- Rockmore, Tom et Margolis, Joseph, «Foreword» dans Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, Philadelphia, Temple University Press, 1989, p. 9-21.
- Rockmore, Tom, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, California, University of California Press, 1992.
- Rockmore, Tom, *Heidegger and French Philosophy*, London; New York, Routledge, 1995.
- Safranski, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1994.
- Salgas, Jean-Pierre, «Le cas Heidegger oblige à s'interroger», *Philosophie*, no. 506, avril 1998, p. 21-22.
- Séguin, Louis, «Qui a peur de Martin Heidegger?», *La quinzaine littéraire*, no. 510, 1988, p. 19-22.
- Sheehan, Thomas, «A normal Nazi», *The New York Review*, January 14, 1993, p. 30-35.
- Sloterdijk, Peter, «Règles pour le parc humain : Réponse à la lettre sur l'humanisme», *Le monde des débats*, oct. 1999, p. 1-8.
- Tertulian, Nicolas, «A propos de Heidegger, la manipulation des textes a tout de même des limites», *La quinzaine littéraire*, no. 515, octobre 1988, p. 18-21.
- Tertulian, Nicolas, «Un tournant dans les recherches sur Heidegger», *La quinzaine littéraire*, no. 526, février 1989, p. 19-21.
- Tertulian, Nicolas, «Histoire de l'être et révolution politique», *Les temps modernes*, no. 523, fév. 1990, p. 109-136.

- Tertulian, Nicolas, «Qui a peur du débat?», *Les temps modernes*, no. 529-530, août-sept. 1990, p. 214-240.
- Tertulian, Nicolas, «Entre Heidegger et Marx», *Les temps modernes*, no. 533, déc. 1990, p. 398-412.
- de Towarnicki, Alfred, «Visite à Martin Heidegger», *Les Temps modernes*, no. 4, janvier 1946, p. 717-724.
- de Towarnicki, Frédéric, *À la rencontre de Heidegger*, Paris, Gallimard, 1993.
- Veyne, Paul, «Responsabilité politique ou hagiographie du philosophe?», *Raison présente*, no. 187, 1988, p. 27-38.
- Veizin, François, «L'horizon de la traduction», *Magazine littéraire*, no. 235, nov. 1986, p. 30-33.
- Villa, Dana, *Arendt et Heidegger : the Fate of the Political*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- de Waelhens, Alphonse, «La philosophie de Heidegger et le nazisme», *Les temps modernes*, no. 22, juillet 1947, p. 115-127.
- de Waelhens, A, «Réponse à cette réponse», *Les temps modernes*, no. 35, août 1948, p. 374-377.
- Weil, Eric, «Le cas Heidegger», *Les temps modernes*, no. 22, juillet 1947, p. 128-138.
- Wolin, Richard, «Recherches récentes sur la relation de Martin Heidegger au national-socialisme», *Les temps modernes*, no. 495, octobre 1987, p. 56-85
- Wolin, Richard, «La philosophie politique de *Sein und Zeit*», *Les temps modernes*, no. 510., janvier 1989, p. 5-54.
- Wolin, Richard, «Heidegger et le nazisme», *les temps modernes*, no. 543, octobre 1991, p.119-131.