

Marc Richir\*

## D'un ton mégalomaniaque adopté en philosophie\*\*

Depuis quelque temps déjà, la rumeur circulait dans le milieu philosophique informé que les éditions Verdier préparaient la sortie d'un livre accablant sur l'engagement nazi de Heidegger. Le voilà publié, et il connaît le succès. Mais, comme il fallait s'y attendre, c'est un succès de scandale. Car, au lieu de l'ouvrage d'historien que l'on escomptait, avec plus ou moins d'appréhension selon le prix que l'on attachait à la philosophie de Heidegger, il s'agit avant tout d'un pamphlet, qui est à prendre comme tel. Non pas, en effet, que l'ouvrage ne soit abondamment documenté, mais d'une part, il l'est à des sources bien connues en Allemagne (travaux de G. Schneeberger, H. Ott, B. Martin, étrangement inédits en français), et d'autre part, pour ce que V. Farias a mis en lumière (fort bien résumé dans le « Courrier des lecteurs » du *Nouvel Observateur* du 27 novembre-3 décembre 1987), les faits nouveaux y sont tellement enchevêtrés à une interprétation ou à une thèse unilatérale qu'ils restent souvent difficiles à apprécier dans leur portée réelle.

Nul doute que le livre de V. Farias ne soit salutaire en ce qu'il « déboulonne » la statue figée du « plus grand philosophe du XX<sup>e</sup> siècle », en ce qu'il met fin à une idolâtrie ou à un dogmatisme qui n'a que trop duré, et incite — on se plaît à espérer que la leçon sera entendue — à la plus grande circonspection en ce qui concerne l'usage des superlatifs. Mais la lecture attentive de l'ouvrage montre qu'il s'agit plus de l'instruction d'un dossier d'accusation que de la constitution d'un dossier d'historien. C'est extrêmement dommage de voir manquée une si belle occasion d'établir rigoureusement la vérité

---

\* Professeur de philosophie à l'Université libre de Bruxelles.

\*\* A propos du livre de Victor Farias. *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1987.

complexe des faits. Sans pouvoir entrer ici dans les détails de ce qui devrait être une véritable critique historique des sources et des interprétations de V. Farias, ce qui a déjà été fait et le sera encore bien mieux par d'autres, je ne puis me retenir de penser que la thèse, au reste fort honnêtement énoncée dans l'introduction, est telle que tout fait « farine au moulin » et que l'ouvrage n'en est que l'illustration, au fil de ce qu'il faut reconnaître, quelque part, comme une « illusion rétrospective ». Autrement dit, tout lecteur attentif a vite l'impression que les jeux sont faits d'avance, que rien ne viendra en remettre la donne en question, et cela, déjà, dans cette manière d'encadrer la « démonstration » par la référence à Abraham a Santa Clara — pourtant un « classique » de la culture allemande du Sud, cité par Schiller, qui n'était pourtant pas nazi : à ce compte, si Heidegger avait été luthérien, Farias eût rapporté les tendances profondes du philosophe aux propos antijudaïques bien connus du Réformateur allemand.

La « méthode » de V. Farias est donc on ne peut plus contestable, elle n'a que fort peu du souci patient, modeste et *critique* de l'historien, car elle est en permanence gauchie par des glissements, des insinuations, des traductions de termes qui vont toujours dans le même sens, plutôt naïf si l'on prête à l'auteur une rigoureuse honnêteté, déjà totalitaire si on lit l'univocité de sa thèse comme l'univocité d'une intention. Comme si Heidegger avait toujours, tout au long de sa vie, massivement et aveuglément adhéré à ce à quoi il s'engageait — on se plaît à rêver de la soi-disant adhésion du jeune philosophe aux doctrines réactionnaires des jésuites où il ne fit qu'un noviciat de quelques semaines : selon cette manière de « tenir les comptes », il faudrait conclure que Farias, qui se présente comme un ancien élève de Heidegger (« des choses qui arrivent », comme le disait fort plaisamment J. Derrida), fut, avant le « parricide », un heideggerien de stricte observance. On se trouve donc d'entrée dans le langage binaire de l'adhésion ou de la non-adhésion, du tout ou rien : qui n'est pas avec nous est contre nous. Rengaine bien connue, hélas, et pas seulement du côté du totalitarisme nazi.

Or, Derrida l'a rappelé (*Nouvel Observateur* du 6-12 novembre 1987), et il faut le rappeler encore, le nazisme est certes un phénomène massif, mais complexe dans ses origines et ses développements, porteur, malgré son fantastique fantasme d'ordre, d'une non moins fantastique anarchie au niveau des multiples groupes de pression économiques et politiques, des sphères dirigeantes et de l'Etat, où d'implacables luttes d'influence et de pouvoir se sont donné libre cours jusqu'à la fin<sup>1</sup>. Certes, la grande nouveauté, *en France*, de l'ouvrage de Farias, est d'avoir montré, sans contestation possible, la fausseté de la thèse classique, que Heidegger a fort astucieusement accréditée. selon laquelle il se serait seulement compromis avec le nazisme avant de s'en retirer (après avoir « compris ») — selon le beau mot d'Eric Weil : tout comme un accusé de viol parvient à se

---

1. Cf. l'ouvrage remarquable, récemment publié en français, de F. Neumann, *Béhemoth. Structure et pratique du national-socialisme*. Payot, coll. « Critique de la politique », 1987.

## D'un ton mégalomane en philosophie

disculper tout en dissimulant qu'il n'était coupable que de vol ; et la vérité d'un engagement où il est vrai que le philosophe a « mis la main à la pâte », a été pris réellement au fantasme totalitaire, a cru très sincèrement à la « Révolution nationale », y a poussé en voulant révolutionner l'Université allemande avec l'aide des organisations étudiantes contre la hiérarchie professorale traditionnelle.

Mais cet engagement actif, et même « activiste », j'y reviendrai, prend un jour ou un tour nouveau quand on inscrit les conflits de Heidegger avec certains dignitaires nazis (dont Rosenberg et Krieck) dans le contexte, éclairé par F. Neumann, des luttes de pouvoir acharnées *internes* au régime lui-même — et qui expliquent que le philosophe ait été à la fois protégé et surveillé dans ses cours par la Gestapo, ce dont il a au reste habilement joué après la guerre en laissant croire au monolithisme du régime. En ce sens, l'« engagement » de Heidegger du côté des SA paraît procéder de l'amalgame : outre qu'il eût fallu étudier de près la nature complexe de l'affiliation des organisations étudiantes les plus « excitées » aux SA pour étayer la thèse, y croire ou y faire accroire, c'est aussi accrédi-ter la thèse de certains responsables nazis eux-mêmes pour qui, à l'approche de juin 1934, l'activisme était synonyme de la connivence « objective » avec les bandes débraillées d'E. Roehm.

Je ne prends cet exemple que pour indiquer que l'on était en droit d'attendre de V. Farias plus de finesse dans l'exposé des événements : je ne puis me garder de l'impression qu'il n'a pas fort bien compris, c'est le moins qu'on puisse en dire, ce qu'est un régime totalitaire (qu'il soit stalinien, maoïste, fasciste ou nazi) : y est à l'œuvre un fantasme de fusion de la communauté avec elle-même, et de l'État avec la société (Cl. Lefort), qui se monnaie par une fantastique anarchie, une absence totale de principe (et de principes), des luttes acharnées pour un pouvoir toujours en voie de se perdre et de se reprendre, tout cela ne se dissimulant que sous le masque activiste du « mouvement pour le mouvement » (H. Arendt), de complots occultes, véritables ou fabriqués, à jouer et déjouer sans cesse pour relancer la machine, pour redonner crédit à une « légitimité » qui court en réalité indéfiniment à l'abîme. Nul doute qu'en ce sens, l'activisme ou le « révolutionnarisme » de Heidegger ne fût complice du totalitarisme. Mais aussi que le livre de Farias ne soit bien révélateur de notre contemporanéité la plus immédiate où des signes montrent qu'on cherche à faire l'économie du concept de totalitarisme, comme si celui-ci était « relativisant », voire, bien pire, « révisionniste ».

### *Errare humanum est perseverare diabolicum*

Car bien sûr, il y a Auschwitz, le génocide, qu'il ne s'agit pas de « relativiser » par le Goulag. Mais il ne s'agirait pas, non plus, de relativiser le Goulag par Auschwitz ! Il y a, dans le nazisme, cet excès supplémentaire, qui fait passer du camp de concentration au camp d'extermination. Et à cet égard, le pire sans doute pour Heidegger, ce

## D'un ton mégalomane en philosophie

qui reste littéralement *impardonnable* — mais on n'a pas attendu Farias pour le savoir — est que, non seulement, il n'a jamais formellement renié son engagement aux côtés des nazis — il s'est limité à des « explications » plutôt misérables —, mais encore et surtout qu'il eût dû le faire, et avec la plus extrême humilité, en prenant connaissance d'Auschwitz, sans doute comme la plupart, après la fin de la guerre. *Errare humanum est, perseverare diabolicum* : n'avoir jamais dit un mot après le génocide paraît diabolique, c'est-à-dire monstrueux.

Plutôt que de la fidélité supposée absurdement par Farias aux « idéaux » nationaux-socialistes, il faudrait parler, ici, d'un incompréhensible « blanc », d'une inconcevable tache aveugle, alimentée, sans doute, sans en être « expliquée », non pas par un antisémitisme « actif » portant sur les juifs en général et tout juif en particulier — de cela, Jaspers, que l'on ne peut suspecter, a disculpé Heidegger —, mais par un antisémitisme « passif », que nous connaissons bien, et où l'amitié, voire le soutien concret apporté à tel ou tel individu connu comme juif, ne sont pas exclusifs d'une profonde indifférence à l'égard de la communauté juive tout entière et du sort qui lui est fait — celle-là même qui ne fit pas plus sourciller Heidegger aux pillages des magasins juifs en 1933 qu'à l'emprisonnement, voire à l'assassinat de syndicalistes ou de députés de gauche à l'époque même où il devait intriguer pour obtenir le rectorat. Même si ce fut, hélas, une indifférence largement partagée, y compris dans l'Université, elle est aggravée, dans le cas de Heidegger, par la croyance folle qu'il a eue, le temps qu'il engage et perde rapidement la partie, d'accomplir la « Révolution nationale » dans les universités elles-mêmes — au grand dam de certains de ses collègues, qui se sont sentis plus en paix et soulagés après sa démission.

### *La technique de l'amalgame*

Il n'y a donc pas à revenir sur ces faits quand on est très critique, comme je le suis, à l'égard du livre de Farias. Mais il y a à les comprendre, ce qui ne veut pas dire les « relativiser », en supposant qu'il est toujours possible de ramener un cadre de référence étrange ou inconnu à un cadre de référence familier et connu. Donc à les réfléchir, fût-ce sans fin, pour faire en sorte, précisément, qu'Auschwitz soit autre chose que notre mort définitive et sans retour, et en particulier la mort irréversible de la pensée qui nous priverait, justement, du même coup, de la *mémoire* ; pour inscrire de la sorte, indéfiniment, le non-sens absolu d'Auschwitz au sens qui est et qui reste à faire, et cela, déjà, ce qui est le plus urgent, afin qu'il n'y ait « plus jamais ça ». Farias (je ne parle pas de son préfacier) manque cruellement à cette tâche (infinie), il témoigne véritablement d'une démesure aveugle quand il induit très sournoisement à penser qu'Auschwitz est quelque part inscrit dans les creux de la philosophie heideggerienne, et plus concrètement, quand il croit repérer des traits de l'idéologie nazie dans les textes qui ne sont pas de circonstance —

## D'un ton mégalomane en philosophie

alors même que les textes qui le sont (de circonstance) sont très largement antérieurs aux lois raciales et à la mise en œuvre de « la solution finale ».

C'est en effet une illusion ultra-idéologique que de poser en transparence réciproque une pensée extrêmement subtile et complexe et un comportement empirique (une « pratique politique », dit Farias : expression qui porte un label groupusculaire reconnaissable de fort loin) monstrueusement simple. Les pages qui posent cette sorte de « déduction » de l'une à l'autre sont certainement les plus mal venues et les plus malheureuses de l'ouvrage, où se perçoit le plus massivement la technique de *l'amalgame*. Comme si Heidegger avait, à lui seul, incarné la « folie de l'Occident » qui serait aussi « folie de la philosophie », comme si, à force de cheminer au bord des abîmes, il y était tombé, et comme si c'était cette chute elle-même qui rendait incapable, par principe, de « penser Auschwitz ». Ne doutons pas que le procès instruit par Farias contre Heidegger ne soit aussi, dans cette monomanie qui manipule les « idées » comme des pions sur un damier, un procès implicite contre la philosophie — tout au moins celle qui ne recule pas devant les grandes questions « métaphysiques » (au sens large du terme).

### *Philosophie et politique*

Il ne s'agit donc pas non plus, ici, de défendre ou de légitimer au moins relativement le cas Heidegger, mais d'ébaucher quelques questions en vue de sa compréhension, de la réflexion du scandale que sa vie a été. Heidegger a été pris par le fantasme totalitaire, et on peut à juste titre douter qu'il s'en soit jamais clairement délivré. Mais il ne fut pas le seul : la liste serait longue, et accablante, des intellectuels (et des philosophes) qui ont été victimes de la même fascination, à gauche (stalinisme, maoïsme) comme à droite (fascisme, nazisme) — souvenons-nous d'une sorte d'éloge, pas si ancien, publié dans *Le Monde* par l'un d'entre eux, de la République des ayatollas !

Cette « fascination » a cessé vers la fin des années 70, et nous avons beau jeu, aujourd'hui qu'elle n'exerce plus ses ravages, du moins dans ce que Soljénitsyne appelait fort bien « la tribu instruite », de nous montrer intraitables — plus intraitables en tout cas que la génération précédente qui, même pour sa part non compromise par l'« idée totalitaire, mieux encore pour la part d'entre elle qui la combattit activement et en souffrit concrètement dans sa chair, s'est montrée bien plus indulgente (je pense à ces amis de Heidegger que sont restés, après la guerre, par exemple, H. Arendt ou H. Jonas, J. Patočka, R. Bultmann, E. Fink, etc. : serions-nous devenus plus « justes » qu'eux ? Ou étaient-ils des « bourgeois » ?). Ce qui ne veut pas dire que nous ayons tort de ne pas transiger, car ce « retournement » est salutaire.

C'est dès lors dans la ligne d'une réinterrogation globale de la modernité qu'il faut, selon moi, réfléchir le contexte allemand de la philosophie, à l'intérieur duquel s'inscrit Heidegger — le procès ins-

## D'un ton mégalomane en philosophie

truit contre lui est aussi, en un sens, procès instruit contre l'Allemagne. Or, il est important de rappeler que ce pays n'a jamais connu, sinon depuis peu, de tradition démocratique, ce qui seul est susceptible de faire comprendre les faiblesses constitutives de la République de Weimar qui n'a pas supporté le choc de la crise.

L'Allemagne a été, dans l'époque contemporaine, le pays de la Révolution « manquée » : l'*Aufklärung* et la « République des lettres » du XVIII<sup>e</sup> siècle s'effondrent sous les coups répétés des guerres napoléoniennes, et en particulier après la désastre de 1806 (Iéna), pour céder rapidement à une tradition réactionnaire, incarnée par le romantisme politique, dominante en particulier dans l'université — et le « positivisme » allemand de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle ne fut pas moins réactionnaire ou élitiste, dans les mentalités, que ne le fut le romantisme auquel il succède.

Si nous avons tant de peine à comprendre la réalité allemande antérieure à l'épisode national-socialiste, c'est qu'elle est une réalité sans *praxis* politique véritablement collective, sans espace véritablement public où les grandes questions de la vie en commun eussent été librement débattues. La société politique allemande est restée, jusqu'au nazisme, une sorte de corps baroque et archaïque, décomposé, progressivement, par l'industrialisation et des réformes « modernisatrices » toujours octroyées d'en haut, au gré des circonstances et des rapports de force. Ce n'est donc pas tant que la société allemande était tellement plus autoritaire et plus hiérarchisée que, par exemple, la société française, mais c'est que son autoritarisme ne pouvait pas être *principiellement* mis en cause par une tradition révolutionnaire et démocratique. Et c'est cette absence de *praxis* politique au niveau de la société globale, *praxis* nécessairement prise dans l'indétermination, et donc non déjà finalisée ou canalisée par des instances *instituées* de décision et de pouvoir — ce qui mue la *praxis* en une diversité de *pratiques* toujours existantes dans n'importe quelle société —, c'est cette absence qui permet au moins de comprendre la fantastique « irresponsabilité » (Arendt) des intellectuels et des philosophes allemands en matière de politique.

S'il est vrai qu'il y a un lien étroit, profond, mais toujours *énigmatique* entre philosophie et politique, les philosophes allemands, à l'exception remarquable de Kant — mais il eut la « chance » de vivre au XVIII<sup>e</sup> siècle —, ont pour la plupart oscillé entre l'activisme le plus échevelé (Fichte, Heidegger), la complicité plus ou moins avouée ou « objective » avec le pouvoir en place (Hegel, Schelling), ou encore, tout simplement, l'apolitisme (Husserl, avant le choc en retour de la conférence de Vienne, en 1935).

### *Le syndrome de Syracuse*

A cet égard, le parallèle entre Fichte et Heidegger est saisissant. Placés, à l'origine, hors du lieu public d'un *débat* (ce qui ne veut pas dire : de la possibilité de s'exprimer publiquement), mais poussés, par tempérament, à l'action, ils se sont voulus tous deux, quoique de

## D'un ton mégalomane en philosophie

manière différente, « conseillers du prince<sup>2</sup> » : ils ont été victimes de ce que l'appellerai le « syndrome de Syracuse », dans une sorte d'ultra-platonisme, où le philosophe, « voyant » de la vérité, est appelé à éclairer le prince sur les affaires publiques, c'est-à-dire, en fait, à exercer le pouvoir.

Les deux n'en sont pas moins des « grands philosophes », bien que la difficulté de lecture des différentes versions de la *Wissenschaftslehre* ait fait que Fichte soit resté plutôt méconnu. Mais il n'y a pas moins de « fantasmagories » irresponsables, car dénuées de tout sens du politique et de la praxis politique, dans les *Discours à la nation allemande* (1807/08) que dans le *Discours de rectorat* (1933). Qu'il me suffise de rappeler que Fichte estimait, après le désastre de 1806, l'Allemagne parvenue à un « degré zéro », dans un état favorable à l'éducation de sa jeunesse *ab ovo*, selon des principes à la fois rationnels et nationaux (c'est-à-dire, en fait, fichtéens), et préconisait, pour accomplir cette tâche, l'isolement (l'encasernement) de toute la jeunesse allemande, à l'écart des familles et des traditions — nous qui lisons cela aujourd'hui ne pouvons nous empêcher de penser (anachroniquement) à quelque Pol Pot. Et ce n'est pas si éloigné des trois « services » articulés par Heidegger dans le *Discours de rectorat*, qui devait penser, pareillement, accomplir la « Révolution nationale » et la promouvant d'abord, selon ses principes à *lui*, dans la jeunesse qui devait donner « l'élite de la nation ».

On peut toujours justifier, par une analyse philosophique portant sur le fond, tant les *Discours* de Fichte que le *Discours* de Heidegger. Il est toujours possible de montrer, quoiqu'un peu benoîtement ou avec quelque mauvaise conscience, c'est selon (Xavier Léon pour Fichte, les heideggeriens de stricte observance pour Heidegger), qu'ils n'ont pas, comme on dit, « pensé à mal » : c'est au nom de l'universalité des principes de la Raison, pour l'un, de l'authenticité et de la résolution de l'« auto-affirmation », pour l'autre, mais sans qu'ils se soient aperçus que des exigences aussi élevées sont *vides* eu égard à l'extrême complexité de la réalité socio-politique, qu'ils prétendent en fait régenter une *praxis* dès lors vidée de tout contenu concret par ces exigences elles-mêmes, car privée d'avance de sa richesse et de son inventivité, et que leurs « théories » sont donc inévitablement conduites à recouvrir, dans l'irresponsabilité et l'aveuglement, des pratiques contraires, sordides ou monstrueuses.

Il s'agit là, véritablement, d'un *ton mégalomane en philosophie* : et le retour de Syracuse est penaud, dans le cas de Fichte qui ne connut, et c'est tant mieux, qu'un succès d'estime vite oublié ; hébété, dans le cas de Heidegger, qui ne dut pas comprendre pourquoi des nains comme Rosenberg et Krieck l'ont emporté sur lui en influence, et surtout pourquoi l'aventure s'est retournée en crime dont il faut répondre.

---

2. Idée que, pour ce qui concerne Heidegger, J. Taminiaux expose et affine dans des travaux en cours.

*Le dernier des romantiques*

Car il y a aussi, chez Heidegger, quelque chose qui relève, dans son caractère buté, de la non-pensée. C'est à juste titre que H. Arendt, dont on sait qu'elle le connaissait intimement, a pu dire de lui qu'il était « le dernier des romantiques ». Il est vrai qu'il y a, chez Heidegger, un attachement très réactionnaire à la plupart des thèmes du romantisme politique, qu'il a, en matière politique, une « fibre romantique » qui se donne libre cours dans les écrits de circonstance, mais qui se remet en question dans les travaux proprement philosophiques, et ce, dès *Etre et temps*<sup>3</sup> (1927). Néanmoins, il est non moins vrai que le romantisme politique est en décomposition depuis au moins la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, que le romantisme lui-même subit plusieurs morts, depuis Nietzsche et Wagner jusqu'à Malher, et qu'il n'en subsiste, après le choc de la guerre de 1914, de la défaite de 1918, des Révolutions avortées et de la République de Weimar, que des bribes et morceaux qui seront recollés à la hâte sur le manteau d'Arlequin des idéologies réactionnaires et nazie, et recomposés dans un mélange instable et non moins explosif dans le chef de Heidegger<sup>4</sup>. Il 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 ».

L'engagement de Heidegger aux côtés des nazis procède aussi de cette fantasmagorie, qui ne se démentira pas (je vais y revenir), et qui fait fi, très dangereusement, des méandres infiniment complexes de notre historicité — ce serait procéder à une véritable  *mutilation*  que de vouloir y distinguer, au fil bien découpé d'un rasoir infaillible, les « éléments » purement ou absolument grecs des « éléments » purement ou absolument judéo-chrétiens<sup>5</sup>. Il y a bien, en ce sens, quelque chose d'« idéologique » dans la  *philosophie*  heideggerienne, un mélange inchoatif et instable de forces (se déclarant ouvertement, de manière pour ainsi dire débridée, dans les écrits de circonstance), qui prend feu et flamme, comme le suggère J. Derrida, au contact du mélange non moins inchoatif, instable et explosif, de l'idéologie nazie, dans l'aveuglement au fait que celle-ci n'a jamais fait qu'appeler, on le sait, dans un volontarisme vide, à des valeurs vides, car immédiatement absurdes et monstrueuses, destinées à couvrir des pratiques sordides et atroces, ainsi que l'a montré Brecht, pratiques de gangsters s'étant mis à faire de la politique, avec l'arrogance de « parvenus » idéologiques : même si cette « vision » reste encore très

3. Sur ce point important, voir R. Legros, « Sur le romantisme de Heidegger », in *Le Messager européen*, Paris, 1987.

4. Il n'en reprend pas les éléments monarchistes et catholiques, bien que, pour les seconds, il les ait fort bien connus, comme Farias le rappelle, pour les rejeter violemment.

5. Comme l'indique très justement J. Derrida à la fin de *De l'esprit*, Galilée, Paris, 1987. Ce qui ne veut pas dire que notre culture soit un magma indifférencié.



## D'un ton mégalomane en philosophie

partielle, elle met très justement en lumière quelque chose d'important dans la pratique quotidienne du national-socialisme.

Cela, Heidegger l'a-t-il réfléchi ? Sans doute, mais à sa manière, c'est-à-dire encore dans l'instabilité, dans une sorte de fausse conscience probablement douloureuse puisqu'il faut lire, à mon sens, les textes des années 30 (notamment ceux du *Nietzsche*) et 40 (en particulier celui sur Platon) comme des *tentatives*, en partie avortées, de comprendre — et il en ira de même, quoiqu'en un écho déjà éloigné, des textes des années 50 sur la chose, la science et la technique. Sans qu'il puisse s'agir, ici, d'entrer dans les arcanes de l'œuvre, dont on connaît la subtilité et la complexité, nous pouvons déjà saisir ce que le destin heideggerien indique en creux, quelque paradoxal que cela paraisse pour les connaisseurs : derrière ce que j'ai appelé le « syndrome de Syracuse », l'aporie devenue inévitable aujourd'hui du platonisme, du moins conçu dans sa dimension politique.

Tout d'abord, J. Taminiaux est en train de le montrer<sup>6</sup>, Heidegger a été, au moins à l'époque d'élaboration de *Sein und Zeit* et après, plutôt « platonicien » qu'« aristotélicien » : c'est ce que montre la lecture différenciée que lui et H. Arendt ont faite du même livre VI de *L'éthique à Nicomaque*, où est en question le statut aléthique de la *praxis*, à savoir la *phronesis*. Alors que, pour Aristote et Arendt, la *phronesis* est une « vertu doxastique » qui ne peut s'exercer que dans la pluralité (*plethos*) et est irréductible au *bios theoretikos*, pour Heidegger tout au contraire, qui s'approprie le texte aristotélicien pour le transformer profondément selon son génie propre dans *Etre et temps*, il y a confusion entre pluralité et multitude (foule, les *polloi*), et absence de médiation pratique entre « on » et existence authentique, tendue par la résolution d'un pouvoir-être rendu à *soi* dans l'être-pour-la mort ; subordination de la *phronesis* à la *theoria*, du *bios praktikos* au *bios theoretikos*, c'est-à-dire absorption des premiers dans les seconds, dans « la recherche pure de l'être comme tel », « comme si le *politeuein* authentique ne pouvait être exercé que par les penseurs de l'être, comme s'il n'était de véritable *phronesis* que la philosophie elle-même<sup>7</sup> ». Plus que dans une remise à jour de la théorie des idées, sur laquelle Heidegger s'est expliqué par la suite dans son texte sur Platon, son platonisme, paradoxal, consiste dans cette croyance, dont il ne s'est en fait jamais tout à fait départi, que c'est à la philosophie que revient le mode d'accès privilégié et par excellence à la vérité, et de là, le pouvoir d'apprécier en vérité l'Histoire et le politique — il suffit de relire les textes des années 50 que nous évoquons pour s'en convaincre. C'est de là, déjà, que vient ce que je propose de nommer un « ton mégalomane en philosophie », aujourd'hui manifeste, bien au-delà de Heidegger.

6. Voir « Heidegger et Arendt lecteurs d'Aristote » dans l'excellent n° 4 des *Cahiers de philosophie* (Lille, 1987) consacré à H. Arendt, p. 41-52. Article qui est le résumé d'une recherche en cours.

7. *Ibid.*, p. 51.

## D'un ton mégalomane en philosophie

### *Le « bien penser » protecteur du mal ?*

Mais, précisément, pourquoi est-il devenu manifeste ? Parce que, ensuite, le « platonisme » de Heidegger, de second degré puisque l'être comme tel n'est pas réductible au Bien platonicien (mais il faudra justement attendre le texte sur Platon pour avoir sur ce point des précisions tout à fait explicites), ou puisque la question n'est pas tant celle de l'être de l'étant (problématique de *Sein und Zeit*) que celle de l'être en tant que tel (le Heidegger autour de et après la *Kehre*), rencontre immédiatement, dans notre temps, une aporie qui fait scandale, et qui a fait le destin du philosophe. Alors que l'aventure syracusaine s'est plutôt terminée, pour Platon (et pour Fichte à un degré moindre), dans le ridicule, elle s'est achevée, pour Heidegger, et surtout, encore une fois, en vertu des silences et des calculs dont il a entouré son « aventure », dans l'abominable.

C'est que, avec lui, prend explicitement fin cette vieille croyance autant populaire que philosophique, et qui remonte à Platon, que plus on pense de manière concentrée et fine les plus grandes questions de la condition humaine, plus donc on pense de manière juste, plus on s'approche de la justice et de la sagesse — comme si bien penser *protégeait* du mal, et même du mal radical<sup>8</sup>. Cette protection, nous ne l'avons plus, l'expérience ou l'aventure politiques de Heidegger nous le montrent, et peut-être y a-t-il, dans les violents reproches que nous sommes tentés de lui faire, quelque chose de ce désenchantement auquel il nous contraint désormais ; ce Wotan des philosophes ayant déclenché, par ses inconséquences et sa pusillanimité, l'incendie et le désastre d'une sorte de Walhalla philosophique auquel nous tiendrions encore secrètement. Comme le disait fort bien H. Arendt, « plus rien ne sera jamais comme avant », y compris en philosophie. Penser ne protège pas, mais au contraire *expose*, et doit dès lors inciter à la plus extrême vigilance.

### *Un solipsisme philosophique*

Certes, il ne s'agit pas de prendre Heidegger en pitié — même s'il y a, il est vrai, quelque chose de pitoyable dans ce « roi-philosophe » désormais tout nu. Il s'agit au contraire de réfléchir son destin dans la modernité, de dépasser ce qui a l'apparence d'une humiliation de la philosophie, afin de la muer en une authentique leçon *d'humilité* pour les philosophes. Car il reste ce fait incontestable que Heidegger fut « grand », l'un des plus grands de nos philosophes.

Même si la réappropriation du livre VI de *L'éthique à Nicomaque* est visible dans *Etre et temps*, cette réappropriation est profondément créatrice, et l'analytique existentielle du *Dasein* jette des lueurs abyssales et profondément originales sur la condition humaine. Et même si l'œuvre ultérieure est moins massive qu'il n'y paraît et discutable à bien des égards, elle n'en reste pas moins habitée du même souffle

---

8. Je dois toute cette idée à Patrice Loraux (travaux en cours).

## D'un ton mégalomane en philosophie

puissamment novateur, et constitue toujours un *passage obligé* pour qui veut aujourd'hui philosopher *sérieusement* — en particulier sous l'horizon de la phénoménologie.

L'éloge de cette pensée n'est plus à faire, même si, souvent, l'affairement médiocre cherchant désespérément « l'originalité » qui fait les « carrières » prétend s'en passer. Mais peut-être faut-il ajouter, c'est l'impression du moins qu'on peut retirer d'une pratique quasi quotidienne de l'œuvre pendant de longues années, que si Heidegger est réellement « grand » par sa manière, véritablement géniale (au sens kantien : le génie est une nature en l'homme), de *rencontrer* les grands problèmes métaphysiques (certes pas les problèmes politiques), il l'est sans doute moins dans sa manière de les traiter. Outre que celle-ci rebondit indéfiniment en elle-même par un des mécanismes très subtilement dissimulés de prétéition, elle est en permanence habitée par une sorte très complexe et très moderne de « nihilisme philosophique » où la tradition tout entière, au moins depuis Platon (jusqu'à Husserl), se voit totalisée, sous l'espèce de la « métaphysique », comme tradition d'une errance, sinon d'une erreur, qui prendrait fin, mais de manière in-finie, avec la pensée de l'être puis celle de l'*Ereignis*.

Il y a, chez Heidegger comme chez Fichte<sup>9</sup>, le fantasme, qui remonte en fait à Descartes, mais qui devient mégalomane dans la répétition, de la « table rase », du recommencement radical de la philosophie. Mais ce fantasme, pour ainsi dire, se redouble jusqu'à l'abîme, quand on réfléchit, non seulement à la manière qu'a Heidegger de faire accroire qu'il est sans origine en tant qu'il aurait toujours, finalement, pensé la même chose depuis le début, mais aussi et surtout à sa pratique très singulière du langage philosophique, à cette fantastique création langagière, qui est là tout entière dès *Sein und Zeit*, et qui le rend pratiquement intraduisible, en tout cas presque impossible à commenter dans des termes qui ne seraient pas les siens. Non pas que cette recherche passionnée de l'autarcie philosophique soit à mettre tout simplement au compte du fantasme totalitaire où le philosophe a été pris en matière de politique : ce serait manifestement sommaire puisque, entre les deux, il y a de multiples et insaisissables médiations, dont la plus visible est le destin moderne de la philosophie. Mais elle doit bien plutôt, comme H. Arendt l'a bien senti, être mise en rapport avec un non moins fantastique solipsisme philosophique qui confine parfois à une sorte d'autisme.

---

9. Voici le début de son cours du 5 janvier 1807 sur la *W-L*, rapporté par X. Léon (*Fichte et son temps*, t. III, Armand Colin, 1959, p. 16-17) : « Devant lui une table : sur la table deux chandeliers. Silence de mort : on entendait le souffle de chaque respiration. Fichte mouche la première chandelle, la remet en place, en fait autant pour la seconde : il appuie ses deux mains sur la table : pendant dix minutes, sans un mouvement, sans une parole, pareil à un mage, il promène ses regards sur ses auditeurs, comme s'il voulait découvrir leurs plus secrètes pensées. Puis il commence à parler... "Messieurs, voulez-vous comprendre ce que je vais dire, voulez-vous suivre avec profit mes leçons ? Alors il faut vous convaincre que vous ne savez encore absolument rien : de la création du monde jusqu'à Platon, la terre et ses habitants ont été plongés dans les ténèbres ; de Platon à Kant aussi ; de Kant à maintenant aussi." Ce qui occasionna, il est vrai, un beau chahut ! »

## D'un ton mégalomane en philosophie

Même si sa démarche est profondément questionnante, même si, par là, elle reste toujours attentive à l'extrême complexité de la *Sache selbst*, Heidegger se pense toujours comme *le seul* à la pointe de la question, sa modestie est toujours simulée ou rhétorique, il demeure toujours comme une sorte de Nietzsche qui aurait, lui, du moins, les *moyens philosophiques* de s'accomplir, jusque dans l'inaccomplissement même.

Bref, il y a quelque chose comme une rhétorique ou en tout cas un style, bien heideggeriens, qui sont proprement insupportables : s'il nous fait (presque) toujours<sup>10</sup> merveilleusement penser, il nous laisse (presque) toujours sans ressources propres, comme fascinés ou hébétés par l'admiration, c'est-à-dire la capture en son extraordinaire pouvoir de séduction (dont parlent la plupart de ceux qui ont rencontré l'homme), qui procède d'un narcissisme très subtil et très élaboré. Ce petit bout d'homme (je songe à l'étonnante photographie, prise de dos, où il chemine en compagnie de René Char) savait soigner son image, jusque dans ses écrits.

### *Le ton*

Étrange, fascinante équivoque du génie encombré de lui-même, pris, n'en doutons pas, par l'authenticité du souci d'un soi qui devait pour autant se dérober, arriver à ruser avec son image, mais sans doute jamais de manière telle que le retour lui fût assuré, dans la délivrance, à l'insouciance et à l'insignifiance régénératrices des événements quotidiens, à l'oubli de soi, du fardeau de son *Dasein*, qui est nécessaire, par surcroît, pour entendre les autres, pour y rencontrer l'énigme, et de là, les permanentes interrogations de la vie en commun et de l'Histoire se faisant. Sans qu'il y ait à y rechercher des passages secrets pour une « déduction » qui serait elle-même comme « rationalisation » psychologique, fantasmagorique, il reste à comprendre l'homme Heidegger dans sa singularité, à saisir l'ancrage ou l'inscription très singuliers de cet homme très singulier (en dehors de son génie) dans sa pensée philosophique, et inversement.

Ce qui reste frappant chez lui, c'est, jusque dans son œuvre philosophique la plus aride, la permanence d'un ton mégalomane, alors même que l'ampleur et la profondeur inouïes des problèmes rencontrés eussent dû, plutôt, l'inciter à la plus extrême modestie, à prendre conscience de l'extrême pauvreté des moyens, qui sont de langage, du philosophe, eu égard à ce qu'il y a et qu'il faudrait *dire*, à reconnaître que l'immensité de ce qu'il y a à dire est telle qu'elle nous place, en notre humanité, dans une quasi-égalité par rapport à l'im-mense, où chacun ne peut faire que ce qu'il *peut*, vaille que vaille, et sûrement pas ce qu'il veut. Certes, Heidegger a, lui aussi, cette humilité, mais c'est pour l'anéantir tout aussitôt en nous faisant entendre qu'il est le seul à l'avoir.

10. A part quelques exceptions ridicules : ses « dialogues » philosophiques, qui ne supportent pas un instant la comparaison avec la prodigieuse richesse des dialogues platoniciens.

## D'un ton mégalomane en philosophie

Il suffit, pour le remarquer avec vivacité, de comparer son attitude intellectuelle avec celle de Husserl, qui connut, *mutatis mutandis*, le même destin moderne d'« éclaireur » des abîmes, mais avec cette humilité du savant qui progresse à petits pas, laquelle communiquait, chez lui, avec un sens permanent de l'insatisfaisant, du partiel, du commencement à peine ébauché vis-à-vis duquel il se sentait à peine mieux loti que tout autre, et c'est cela qui l'a voué au labeur quotidien presque insensé d'une œuvre infinie à accomplir dans le fini — le fardeau de son *Dasein* à lui, qu'il a dû, lui aussi, tirer comme un boulet, comme ce qui ne vous quitte pas même quand vous voulez le laisser.

Tout en s'étant voulu fondateur, Husserl a éprouvé, jour après jour, l'impossibilité de la fondation qu'il a laissée ouverte pour ses disciples : dans ses écrits, il est certes moins « grandiose », infiniment, que Heidegger, mais ce n'est pas seulement parce qu'il serait encore trop soumis, aveuglément, aux cadres de « la » métaphysique — c'est là, déjà, un « mythe » accrédité par Heidegger qui pourtant devait avoir entendu parler des abîmes rencontrés dans l'œuvre non publiée à l'époque. C'est aussi, sans doute, qu'il y a chez lui davantage de scrupules intellectuels et moins de ruse philosophique, un génie de la question sans aucun génie de la composition, en quelque sorte une naïveté féconde parce que *génereuse*, ne s'économisant pas dans mille détours.

### *Faire l'épreuve du sublime*

Il est fort possible que, dans ce contexte enchevêtré dont nous n'ébauchons ici, et de manière programmatique, que les linéaments, Heidegger n'ait effectivement eu, ni les moyens intellectuels, ni les ressorts psychologiques nécessaires pour « penser Auschwitz ». Mais qui les a et les aura jamais, pour réfléchir l'événement, indéfiniment, comme non-sens radical, mort absolue, mal imprescriptible qui traversent désormais notre « civilisation » — puisque nous savons, quoiqu'obscurément, que c'est dans ses profondeurs inconnues, et inconnaisables, qu'en réside la source ? Et puisque, encore, nous savons, tout aussi obscurément, que la pensée de l'essence de la technique comme *Gestell* n'y suffit pas, même si elle amorce, mais dans une dangereuse coalescence à nouveau explosive, des voies nouvelles pour cette réflexion — il restera toujours une distance irréductible entre l'organisation industrielle de la mort collective dans les camps d'extermination et, par exemple, l'élevage des bestiaux en batterie, il suffit de l'énoncer pour saisir le caractère insoutenable du parallèle qui, déjà, fait fi de l'humain.

Faire l'épreuve d'Auschwitz, certes en pensée et en mémoire, c'est s'engager à traverser, indéfiniment, ce que la « civilisation » peut amener d'horreur nue : cela demande au moins une infinie circonspection, une infinie patience méditative, la mise hors jeu de toutes les formes de fausse conscience qui peuvent s'insinuer dans les formes diverses de la culpabilité — qui engagent, comme le pensait Kant

## D'un ton mégalomane en philosophie

dans la troisième *Critique*, au fanatisme et à la superstition —, bref, c'est au moins s'engager à faire l'épreuve, aujourd'hui, de *la traversée (impossible) de la mort*, c'est-à-dire du *sublime*<sup>11</sup>. Le problème n'est sans doute pas tant celui de l'authenticité d'un soi résolu faisant (héroïquement) l'épreuve de ses possibilités ultimes face à la certitude indéterminée de la mort, ni celui d'une « réconciliation » archaïsante (et en un sens, bien romantique) sous le signe du Quadriparti<sup>12</sup>, mais plutôt celui de l'abandon du moi empirique, de la redécouverte de l'humain par-delà le soi qui ne peut que s'y crispier et s'y braquer, bloqué qu'il est par le face-à-face insoutenable avec le néant sans concrétude, et qui ne peut se retrouver que dans une illusoire « résolution », dès lors muée en volonté, du moins la volonté de ne pas défaillir au bord de l'abîme (on pense à la froideur d'acier de Jünger).

La dangereuse confusion affectant le soi, et qui est explosive, conduit à passer de manière instable de la facticité « transcendantale-ontologique » de l'être-pour-la-mort où s'amorcent phénoménologiquement les possibilités de la temporalisation authentique, à la factualité ontique d'une volonté pure et dure prise au piège de sa propre représentation. La surestimation du soi conduit à la surestimation de la mort, et c'est déjà le « drame » de *Sein und Zeit*, son intrigue il est vrai géniale, ce gauchissement général du paysage humain qui aménage l'import difficilement saisissable, parce que fuyant, des conceptions philosophiques élaborées dans, autour de, et après *Sein und Zeit*, par exemple dans le *Discours de rectorat*.

L'abandon du soi autarcique et résolu à sa mort, c'est aussi, en effet, mais par-delà Heidegger, l'abandon de sa crispation égoïste ou égotiste, c'est la découverte de l'Autre (Lévinas) ou de la « solidarité des ébranlés » (Patočka). C'est aussi, peut-être, la découverte de la modestie, et en particulier de la modestie désormais nécessaire du philosophe. C'est au moins la découverte qu'en chacun de nous comme dans toutes les affaires humaines, il y a « quelque chose » qui

11. Voir notre ouvrage *Phénoménologie et institution symbolique*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 1988, II<sup>e</sup> partie, ch. I. Et notre étude « Du sublime en politique » in *Phénoménologie et politique*, à paraître aux Ed. Ousia, Bruxelles, 1988.

12. C'est-à-dire du Jeu, sinon harmonieux, du moins harmonique, des Quatre, mortels et immortels (hommes et dieux), terre et ciel, en lequel l'*Ereignis* « *ereignet* », où il y a monde dans le déploiement phénoménologique de la parole (*Sprache*). Le problème de cette pensée est qu'il s'y agit pour ainsi dire, chez Heidegger, d'un « symbolisme quasi immédiat » ou tout au moins « quasi transparent » à la phénoménalité (obnubilée par l'essence de la technique) de l'être-au-monde des hommes. C'est par conséquent le lieu de « réconciliation » des hommes et des « puissances » symboliques censées les instituer. Y manque, précisément, l'épreuve kantienne du sublime, où l'homme s'institue dans sa destination *suprasensible* par la rencontre *phénoménologique* (esthétique), en abîme, de l'instituant symbolique (Dieu), comme indéterminité *intelligible et au-delà du monde*. Où donc s'éprouve la mort comme imminence de *ne pas être au monde*, et Dieu comme Autre qui n'est pas « contrée de monde ». Dans cette épreuve, le soi humain, irréductible aux déterminités conceptuelles et au champ phénoménal, ne se découvre dans sa radicale et énigmatique *singularité (non-interchangeabilité)* que s'il meurt aux déterminités constituant les particularités de son « moi empirique ». C'est cette importante médiation — qui peut ouvrir, par exemple, des horizons vers la pensée d'E. Lévinas — que Heidegger n'a jamais travaillée pour ne l'avoir jamais aperçue. Sur ce point, voir, outre notre étude déjà citée (« Du sublime en politique »), notre étude intitulée « Temps espace, proto-temps/protoespace » (*Actes du Colloque de la Société belge de philosophie consacré au temps et à l'espace*, Bruxelles, décembre 1987, à paraître aux Ed. Ousia, Bruxelles, 1988).

## D'un ton mégalomane en philosophie

nous *dépasse absolument*, une sorte de dénivellation originaire et radicale qu'il n'est en notre pouvoir ni de concevoir ni de « remonter », et qui est le nœud de toutes nos énigmes, autant du sens que nous avons à être et que nous avons à faire que du non-sens qui nous rend si précaires, dans nos actes et nos pensées les plus modestes comme les plus élevés. Face à l'énigme du sens et du non-sens, de la vie et de la mort, et de leur enchevêtrement, il n'est pas du tout sûr que le philosophe ait davantage de générosité et de fermeté d'âme que le plus humble. Le partage est ailleurs, et il faut toujours encore se souvenir que l'amour de la sagesse n'est pas la sagesse elle-même.

### *La responsabilité quant au sens*

Si l'on fait fi des fausses évidences et des fausses idées qui font parler de « la » philosophie ou de « la » métaphysique, de « l' » Occident et de « l' » Orient, de « la » Grèce, « du » judaïsme ou « du » christianisme, etc., comme autant d'éléments d'une sorte de mecano intellectuel, si l'on reconnaît pour un théâtre d'ombres les jeux combinatoires stériles avec ces boulons, ces vis et ces leviers que nous resservent périodiquement les bateleurs médiatiques, et si, surtout, l'on y perçoit la fantastique mégalomanie qui croit étaler en un livre ou une phrase l'analyse spectrale de notre tradition historique, combien longue, déjà, et inextricable, combien riche, aussi, en recouplements, en échos, en dialogues et en malentendus au moins implicites, on reconnaîtra dans notre époque la chance extraordinaire, qui est celle de la modernité, d'une liberté de ton qui, pour être responsable, ne doit que d'autant plus être attentive à sa précarité et à son humilité. Certes, nous avons perdu les repères traditionnels, la modernité nous laisse constamment l'impression qu'il faudrait *tout* réinventer, c'est là sa démesure, son *hybris* sans précédent ; mais le siècle ne nous aurait vraiment rien appris, l'oubli d'Auschwitz serait radical, si nous ne savions que dès lors, en un sens, il nous est demandé *davantage* qu'à nos ancêtres, puisqu'à monter trop vite on retombe vraiment de très haut. Davantage de sens critique et de lucidité, davantage de responsabilité et de courage, davantage d'amitié et de générosité, davantage d'audace et de modestie, alors même que nous ne sommes pas plus que nos ancêtres, ce qui nous fait parfois pressentir, dans la misère du temps, que nous serions plutôt moins.

Avec Heidegger, la royauté du philosophe est tombée de son trône, car tout comme les rois, dont on a dit qu'ils n'en étaient pas moins assis comme chacun sur leur cul, le philosophe n'est pas moins passible d'erreurs et d'errances devant les grandes énigmes de la condition humaine. La lucidité philosophique est *l'un* des exercices possibles, *parmi d'autres*, de la lucidité tout court. Comme Kant l'avait vu, il n'est appelé ni à être prince ni à être conseiller du prince, mais à être, tout simplement, à sa manière, citoyen du monde. Voué seulement, par son destin, qui est aussi un fardeau, mais un fardeau dont il n'a pas lieu de s'enorgueillir puisqu'il n'a rien fait pour le recevoir, puisqu'il n'a jamais décidé un beau jour de cette in-quiétude qui ne le

## D'un ton mégalomane en philosophie

lâchera jamais, à faire en sorte que cet irrémédiable excès qui l'habite  *fasse sens*  pour lui-même et pour les autres. Son isolement nécessaire n'est que le signe de cet excès le retranchant  *pour une part*  des passions communes des hommes, le recul en lui de la  *question*  du sens, et qui ouvre, en lui, aux interlocuteurs multiples selon lesquels se partagent en lui les voix et les chemins nécessairement pluriels du sens. C'est de la sorte, seulement, qu'il est porteur d'humanité, sans doute plus fragile que « les autres », donc non pas pour qu'il leur prophétise ou leur dise de quelque manière la « vérité » depuis une illusoire tour d'ivoire qui ne serait qu'une illusionnante prison, mais pour que, de son lieu singulier, il fasse l'épreuve du sens, de ses questions et de ses réponses, qui sont les questions et les réponses de chacun pour peu que chacun ne s'enferme pas lui-même dans des certitudes communes ou définitives.

C'est dans cette mesure que, pour parler comme Arendt, la parole du philosophe est une  *action* , donc communique avec la question politique : dans la mesure où le sens est originairement multiple, ouvert à tous les vents, et aussi difficile à gagner que facile à perdre. Ce qui signifie autre chose que « l'engagement » puisque celui-ci suppose déjà qu'on se serait « dégagé ». Mais ce qui signifie aussi l'exercice d'une  *responsabilité quant au sens* , et ce, d'autant plus que nous savons, au moins obscurément, qu'il n'y a nulle part de maître du sens — même pas Dieu.

Ce qui nous intéresse, c'est le destin de la philosophie, auquel aucun interdit, si fort et si effrayant soit-il, ne peut nous faire renoncer. Il faut refuser ce qui serait une mutilation aussi incroyable qu'insensée : ce destin se joue, c'est ce que je voulais dire, non pas tant eu égard au drame de Heidegger qu'au drame de ses successeurs, à ce que nous devons endurer, comme orphelins définitifs, dans la reconnaissance de ce que les médiations ne sont pas simples entre une œuvre de pensée, le sens et les sens qu'elle fait travailler, et qui sont irréductibles à des significations ou à des « idées » (Cl. Lefort), et le sens et les sens qui se font, au jour le jour, dans l'historicité inmaîtrisable du vivre-ensemble.

Le rêve platonicien est passé. C'est à lui, très précisément, que nous devons désormais renoncer, puisque nous en connaissons, par le « cas Heidegger »  *toutes*  les conséquences. Dès lors, la responsabilité du philosophe est peut-être devenue, aujourd'hui, celle de  *l'étranger*  — et de cela, au reste, les différents modes de « gestion » de l'actualité culturelle nous donnent quotidiennement la preuve. Nous comprenons, avec non moins de force, que travailler sa vie durant, et peut-être absurdement, à une œuvre de pensée, ne donne strictement  *aucune autorité*  quant aux principes (non conceptualisables) du sens commun qui se fait aussi et tout d'abord en dehors d'elle.

Soyons donc philosophes, au besoin pour, avec, mais aussi contre Heidegger, tout en sachant du moins que, face à l'ultime, nous ne sommes pas mieux logés, ni plus mal, que les autres hommes. Être philosophe, ou tendre à l'être, c'est un fardeau et non pas une gloire, dont les autres, seuls, pourront plus ou moins décider. Méfions-nous de ceux qui prétendent, comme on dit, « faire une œuvre » en en cal-



## D'un ton mégalomane en philosophie

culant d'avance les échos : ces calculs ne sont pas de la pensée. Et sachons qu'il peut nous arriver tous les jours de tomber au fond d'un puits, et d'être heureux d'en être tirés par quelque brave femme qui passait par là ! Les Grecs avaient au moins cette ironie. Pourquoi ne l'aurions-nous plus ? Serions-nous devenus des fous ? Et qui pensera, encore plus aujourd'hui qu'en ces temps déjà éloignés, que les étoiles ont immédiatement quelque chose à voir avec les affaires de la Cité ?

Marc Richir