PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

Henri Meschonnic

Le Langage Heidegger

ÉCRITURE

Cette collection voudrait être un lieu de rencontre des méthodes critiques les plus diverses s'exerçant non seulement dans le champ de la littérature, mais aussi pour d'autres formes d'expression : musique, peinture, cinéma. Les rapports de la littérature et de la société, de la littérature et de la psychanalyse, l'analyse du récit, comme certains genres littéraires, s'y trouvent définis dans des perspectives neuves. Quels liens unissent — ou opposent — écriture littéraire et écriture musicale, filmique, picturale ? Comment des écrivains, des peintres, des musiciens ont-ils dit ou écrit la peinture, la musique ?

Chaque volume se propose de dégager les aspects essentiels d'une question théorique qui se trouve éclairée par l'analyse d'un certain nombre d'œuvres. La forme de l'essai, traditionnellement la plus libre qui soit, est bien celle qui convient à ces perspectives.

Gérald Antoine
Vis-à-vis ou le double regard critique
Jean Bellemin-Noël
Vers l'inconscient du texte
Les contes et leurs fantasmes
Biographies du désir
Georges Benrekassa
Fables de la personne
Claudie Bernard
Le Chouan romanesque
Michel Butor et Michel Launay
Résistances. Conversations aux Antipodes
Roger Caillois
Rencontres
Georges-Emmanuel Clancier
Dans l'aventure du langage
Michel Collot
La poésie moderne et la structure d'horizon
Jean Decottignies
L'écriture de la fiction
Béatrice Didier
L'écriture-femme
La musique des Lumières
Ecrire la Révolution 1789-1799
Claude-Gilbert Dubois
L'imaginaire de la Renaissance
Marc Eigeldinger
Lumières du mythe
Françoise Escal
Le compositeur et ses modèles
Yves Florenne
Ouvertures. Eros et les clefs de la liberté
(Prix Femina-Vacaresco 1982)

802654

1

LE LANGAGE HEIDEGGER

8°R
99200

ÉCRITURE

COLLECTION DIRIGÉE PAR

BÉATRICE DIDIER

LE LANGAGE HEIDEGGER

Henri Meschonnic

Ouvrage publié avec le concours du Centre National des Lettres



Presses Universitaires de France

DL-13061990-16637

DU MÊME AUTEUR

AUX ÉDITIONS GALLIMARD

Les cinq rouleaux, 1970.
Pour la poétique, 1970.
Dédicaces proverbes, poèmes, 1972. Prix Max Jacob 1972.
Pour la poétique, II, *Epistémologie de l'écriture*, *Poétique de la traduction*, 1973.
Pour la poétique, III, *Une parole écriture*, 1973.
Le signe et le poème, 1975.
Dans nos recommencements, poèmes, 1976.
Ecrire Hugo, *Pour la poétique*, IV (2 vol.), 1977.
Poésie sans réponse, *Pour la poétique*, V, 1978.
Légendaire chaque jour, poèmes, 1979.
Jona et le signifiant errant, 1981.

AUX ÉDITIONS VERDIER

Critique du rythme, *Anthropologie historique du langage*, 1982.
Voyageurs de la voix, poèmes, 1985. Prix Mallarmé 1986.
Modernité modernité, 1988.
Nous le passage, poèmes, 1990.
La rime et la vie, 1990.

AUX ÉDITIONS TRANS-EUROP-REPRESS

Charles Nodier, *Dictionnaire des onomatopées*, précédé par « La nature dans la voix », 1984.
L'atelier de Babel et Poétique d'un texte de philosophie et de ses traducteurs, Humboldt, *La tâche de l'écrivain de l'histoire*, dans *Les tours de Babel*, 1985.

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Les états de la poétique, 1985.

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE VINCENNES

Critique de la Théorie critique, *Langage et histoire*, en collaboration, 1985.

AUX ÉDITIONS DE L'ÉCLAT

« Mallarmé au-delà du silence », introduction à Stéphane Mallarmé, *Ecrits sur le livre* (choix de textes), 1986.

AUX ÉDITIONS DOMINIQUE BEDOU

Jamais et un jour, poèmes, 1986.



ISBN 2 13 042870 3
ISSN 0222-1179

Dépôt légal — 1re édition : 1990, mai

© Presses Universitaires de France, 1990
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Multa affirmamus et negamus, quia natura verborum id affirmare et negare patitur, non vero rerum natura.

Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions, parce que la nature des mots supporte ces affirmations et ces négations, mais non la nature des choses.

B. de Spinoza, *Tractatus de Intellectus Emendatione*
Traité de la réforme de l'entendement
(Ed. Gebhardt, t. II, p. 33; Ed. Koyré, § 89).

Ce livre est autre chose qu'un livre de plus sur Heidegger. Sur un aspect de Heidegger, son rapport au langage, comme il y en a sur son rapport à Platon, à la mystique, ou à l'art. C'est, à travers Heidegger, une étude sur l'implication réciproque de la théorie du langage, du sujet, de l'histoire et de la littérature. La tenue mutuelle du langage, du poème, de l'éthique et du politique. Le défi que cette tenue porte à la philosophie. En ce sens, ce livre sort du jeu du pour ou du contre Heidegger. Jeu qui est même un des premiers objets de son analyse. De la critique.

Critique, au sens de *Critique du rythme*[1], d'où il prend son départ et son appui. Non comme une esthétique mais comme une poétique. Poétique du langage et de la société. Poétique des guerres du langage. Pour la poétique du sujet ordinaire dans un temps ordinaire et un langage ordinaire, le statut fait à la poésie dans le langage Heidegger est un danger mortel. Il faut apprendre à le voir.

C'est pourquoi il importe de montrer que le sens du sens et le sens du temps sont un seul et même sens. Que du langage on a la représentation qu'on a du temps. Et du temps, celle du langage. Je l'ai appris par ce travail. Il importe au rapport entre poésie et langage, poésie et société, de montrer que dans *Etre et Temps*, si l'être y est invoqué, le langage, contrairement à l'apparence, en est absent, et le temps. Et d'en suivre les conséquences. La fascination suscitée par Heidegger, dans son obscurité, sa tension,

1. Verdier, 1982.

moi la vérité je parle, et la fusion avec le sacré, l'incantation, font l'objet en même temps que les conditions de l'analyse.

Aussi, à la différence de la hâte souvent imputée aux critiques, ce livre est un livre lent. Pressés, s'abstenir. Il y a du grec, de l'allemand. Parce qu'on ne comprend rien à Heidegger si on ne lit pas le grec et l'allemand, qui sont les langues du litige permanent et masqué sur quoi se fonde le philosophique. Il fallait entrer dans la discussion de ce qui se joue terme à terme. Là où cet accès fait défaut, l'esbroufe triomphe. Ce livre peut donc se lire comme un jeu. L'apparaître et le disparaître du politique et du poème, du sens et de la vérité, selon les manières de faire parler ou de faire taire les mots.

J'ai voulu faire l'analyse qu'Adorno n'avait pas menée dans *Jargon de l'authenticité*, à cause de son style, de sa conception de l'essai, et dont il livrait seulement une esquisse polémique. La critique n'était possible que dans et par un renouveau de la théorie du langage. L'historicité d'Adorno est ailleurs.

L'affaire ou le cas, l'effet, le langage. Trois Heidegger. Un seul Heidegger.

Le livre commence par l'analyse de l'affaire. Non à cause d'une actualité récente et déjà périmée, qui a produit une saturation et un rejet autant qu'un scandale et un brouillage. Mais parce que cette crise passagère — Heidegger en a vu d'autres — a été un révélateur. Parce que le politique est le lieu par excellence du signe, et de sa résultante, le paradigme binaire, dont la réalisation immédiate est la séparation entre la pensée et l'engagement. L'œuvre et l'homme. L'affaire, parce qu'elle demeure un poste d'observation pour reconnaître les argumentations, les enjeux, pour et contre. L'affaire, parce que le politique et le poème, par là, se masquent mutuellement, selon la position de l'adversaire. Il s'agit justement de montrer qu'ils sont inséparables. C'est pourquoi l'examen de leurs rapports doit commencer par la critique du politique.

Ceux pour qui la philosophie veut des moments tranquilles, enfin revenir aux Présocratiques, auraient peut-être préféré à l'envers : le langage, l'effet, l'affaire. De toute façon, pour ceux dont le siège est fait, il y a ici de l'inadmissible. J'ai pensé à Hugo, cet inactuel notoire, qui tenait ensemble à sa manière le poème, l'éthique et l'histoire. A ce qu'il appelait « le lecteur

pensif ». En travaillant pour lui, je travaille pour un avenir.

Ce livre commence là où il doit commencer. Dans l'ordre : l'affaire (le cas), l'effet, le langage. En réalité, le langage y est partout. C'est l'ordre de la poétique : analyser comment l'absence de la théorie du langage, l'absence d'une *poétique de la philosophie* se marque sur les savoirs et les conduites. Ensuite vient l'analyse des rapports entre l'être et le langage, la poésie, l'art.

Le litige du langage a donné lieu à des débats rétrécis, avortés, à la mesure des conceptions en présence, qui n'ont guère vu plus loin que la philologie. La poétique lui donne son ampleur maximale. Elle travaille à penser ce qui ne cesse d'être éludé. Le pourquoi de ce livre est de sortir du couplage répétitif, ritualisé, de la fascination philosophico-poétique et du rejet sociologisant, par la reconnaissance des stratégies, des fonctionnements, selon une solidarité entre langage et histoire. C'est l'exercice et le plaisir de l'historicité radicale du langage, qui est la seule pensée de ce livre.

La critique du rythme est dans la position du Persan de Montesquieu. Si cette position l'isole, elle fait sa liberté, ses bonheurs. Les philologues n'ont ici que des griefs qui les étriquent et les renfrognent. Ce n'est pas non plus un livre de linguiste. Les linguistes fuient ces problèmes dans leur scientificité. C'est un livre qui vient de la poésie, et qui va à la poésie. Et par là aussi c'est un livre juif. Avec un enracinement et une motivation spécifiques, qui débordent le mot de Marina Tsvetaïeva, que reprenait Paul Celan, que « tous les poètes sont des Juifs », pour s'attacher à défaire les tours et retours de rhétorique qui tendent à rendre acceptable l'inacceptable. Derrière les meilleures intentions et les bonnes consciences. Une défense du sujet contre la réalisation des essences, son ennemi mortel.

La philosophie est la plus mal placée pour procéder à cette analyse. Je montre que la phénoménologie ne sait pas grand-chose du langage. Ne veut s'adresser qu'à l'idée qu'elle en a. Quant aux sociologues, ils ont bien compris que le langage devait être au centre d'une théorie de la société, mais ce qu'ils y ont mis est dérisoire. Et ils sont sourds à la critique. D'une surdité particulière, qui appartient à la polémique. Mais c'est l'objet d'un autre livre.

La poétique, au sens où elle se fait théorie du langage, concerne

la philosophie. Parce que son travail porte sur le statut et le traitement du langage, et parce qu'il s'agit du langage même de la philosophie. Sur lequel elle-même n'a pas de prise. Car elle est de l'ordre du signe. Mais la poétique, étant critique du rythme, est critique du langage et critique de la philosophie. Cette critique, Humboldt la faisait déjà, et Saussure, et Benveniste. Et, d'une certaine façon, Freud aussi. La philosophie fait tout pour ne pas la faire.

C'est en ce sens, au sens où la poétique est une critique de la philosophie, qu'il n'y aura pas ici une « analyse philosophique » de textes philosophiques, mais une poétique de ces textes. C'est-à-dire, en partie, une anti-philosophie. Il me semble que seule la poétique peut échapper au double écueil du dedans ou dehors. Du dedans, il n'y a pas de critique. Du dehors, la critique est récusée par ceux du dedans comme non essentielle, thématique ou sociologiste. De nouveau, pas de critique.

Seule la poétique comme théorie du langage peut montrer que reconnaître à Heidegger « une sensibilité personnelle presque étrange au grain et à la substance de l'existence physique, à la "chosité" et à la quiddité obstinée des choses, du rocher comme de l'arbre ou de la présence humaine »[2], c'est confondre le réalisme des mots génériques et des essences réalisées, identifiées au « sens de l'être », avec le sens du particulier individuel concret. Dont il est l'opposé même. Car il l'essentialise. Il essentialise tout, d'ailleurs, le politique et le poème.

Le réalisme langagier annule les idéologies, et les remplace. Langage, le relativisme radical du totalitarisme, qui fait que « ce n'est plus la réalité des choses qui décide du sens des mots, ce sont les mots qui recréent les choses à leur image; après s'être délestés du sens qui les rattachait à une réalité par trop limitée, ils deviennent capables de dévorer la totalité du monde, ils prétendent faire de n'importe quelle réalité leur chose »[3]. Le réalisme

2. George Steiner, *Martin Heidegger*, Flammarion, 1987 (New York, 1978), p. 53. Passage cité par Jean-François Mattéi, *L'ordre du monde, Platon-Nietzsche-Heidegger*, PUF, 1989, p. 147. Qui paraît l'admettre.
3. Anne-Marie Roviello, Les intellectuels modernes, Une pensée an-éthique et prétotalitaire, dans *Ontologie et politique, Hannah Arendt*, édit. par Miguel Abensour, Barbara Cassin, Françoise Collin, Myriam Revault d'Allonnes, Ed. Tierce, 1989, p. 228.

est une passion du sens, mais ce sens est coupé du monde, et se tourne contre le monde.

C'est ce que le réalisme fait du Juif. L'antisémitisme est un réalisme. Il fait du Juif une entité réelle, une essence. C'est un fantasme du langage. A quoi certains échappent comme individus, et l'antisémite, comme il est bien connu, peut avoir *son* Juif.

L'essentialisation du poème procède en partie comme Yves Bonnefoy l'avait reconnu dans la poésie française, quand elle parle les mots de l'essence, qu'il opposait aux mots de l'aspect : *la* montagne, *le* rocher, *le* ciel, *l'*arbre, *la* présence... Merveilleuse condition du malentendu qui rapproche ainsi philosophie et poésie. Pour produire ce flux que montre l'époque, de philosophie poétisée et de poésie poétisée : celle qui ressemble tant à la poésie qu'elle passe même pour la poésie, et dans cette mesure est son pire ennemi.

Mais le chef-d'œuvre du réalisme est de réaliser le néant. On verra à la fin de l'histoire qui rira. Ce que vaut l'argumentation du point de vue de la théorie du langage. Car la question des philosophes, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, parle du langage sans le savoir. Ce qu'elle montre ainsi est peut-être la réponse, sur la nature même de la question.

Il y a, surtout à la française, une sorte de séparation et d'hostilité entre poésie et philosophie. Qui ne contredit qu'en apparence l'amour des philosophes pour la poésie. Les poètes : « voués par métier à leurs rêveries », les philosophes, « appelés à des tâches plus urgentes »[4]. Cette représentation dérisoire de la poésie (même si certains poètes contemporains confirment le diagnostic), même si cette représentation est peut-être en partie ironique, en partie seulement, car le philosophe s'y donne bien sûr le beau rôle, justifie le projet de ce livre.

Contre la position traditionnelle qui veut que la pensée pour penser doive « donner congé au monde » (*ibid.*, p. 12). Redoublement de l'opposition entre le langage et la vie, le signe et le poème. La rime et la vie. Pour voir clair dans la réaction à la « réaction antiplatonicienne » (*ibid.*, p. 13), forme nouvelle de l'antimodernité. Dont d'autres formes, actuellement, se font jour.

4. J.-Fr. Mattéi, *L'ordre du monde*, p. 9.

Le néo-classique en poésie, le post-post-post en sciences humaines. Dont les hauts lieux traditionnels en France ne sont plus que le marais. L'époque est réactionnaire molle, la garce.

Le langage Heidegger y distribue et inverse les rôles. Ce n'est pas la poétique de la modernité qui oublie les champs et les grèves, mais bien celle de la clairière et du chemin en forêt qui agonit la vie moderne. La ville ne s'oppose à la nature que selon le schéma type qui oppose le langage à la vie, la philosophie et la poésie. Ce n'est pas « le monde qui a finalement le dernier mot » (*ibid.*, p. 20), mais la bêtise. C'est elle, comme dit Flaubert, qui conclut.

Quant à la poésie... Alain Badiou écrit que ce qui culmine avec Heidegger, c'est « l'effort, anti-positiviste et anti-marxiste, de livrer la philosophie au poème »[5]. Tous les philosophes « depuis Nietzsche », selon lui, sont des « poètes manqués, ou approximatifs, ou notoires » (*ibid.*, p. 50). Son projet, délivrer la philosophie, accepte le schéma heideggérien selon lequel il y aurait un « *âge des poètes* ». Même il peut les compter. Ils sont sept, comme les Sages : Hölderlin, Mallarmé, Rimbaud, Trakl, Pessoa, Mandelstam et Celan. A la hégélienne, cet âge est « *achevé* » (*ibid.*, p. 51). Libérer la pensée de cette emprise de la poésie serait la tâche actuelle de la philosophie : « Jusqu'à aujourd'hui, la pensée de Heidegger tient son pouvoir de persuasion de ce qu'elle a été la seule à capter ce qui était en jeu dans le poème, nommément la destitution du fétichisme de l'objet, l'opposition de la vérité au savoir, et finalement la désorientation essentielle de notre époque. C'est pourquoi il ne saurait exister de critique fondamentale de Heidegger que celle-ci : l'âge des poètes est achevé, il est nécessaire de dé-suturer *aussi* la philosophie de sa condition poétique » (*ibid.*, p. 54-55).

La visée d'Alain Badiou et celle de ce livre ont quelque chose en commun. Mais le problème ici n'est pas de rendre la philosophie à elle-même. Mais de montrer la solidarité interne du rapport à la poésie et du rapport à la politique, l'impuissance du langage Heidegger devant un poème, la pauvreté et la nuisance de sa représentation de la poésie. Ce qui, à sa manière, pourrait délivrer la pensée, et la poésie, d'une double poétisation, qui les

5. Alain Badiou, *Manifeste philosophique*, Seuil, 1989, p. 47.

fausse toutes deux. Derrière Heidegger, toute une époque a désappris à lire.

Le langage Heidegger est la plus massive collection d'idées reçues qui, aujourd'hui, règne. Aussi je ne connais pas d'activité plus roborative, et ce comique de la pensée, que la théorie du langage qui leur passe au travers, pour retrouver — quel questionnement a-t-il accumulé plus de réponses ? — au-delà des réponses vieillies une jeunesse nouvelle des questions.

Fuir le politique, c'est fuir le langage

La crainte rituelle est que l'attention au politique, concernant Heidegger, « risque de repousser dans l'ombre le dialogue avec l'œuvre même »[1]. Je montre le contraire. C'est le refoulement du politique qui repousse dans l'ombre la lecture de l'œuvre dans toute l'historicité de sa pensée. Mais la parade philosophique rejette le rapport au nazisme à « ce que vaut la sociologie »[2].

Une forme du rejet de la question veut que le « projet heideggérien soit fondamentalement *a-politique*, au sens où, par rapport à l'espace où se meut la politique, l'ontologie du *Dasein* se place dans une situation *préalable* »[3]. Mais la situation de la pensée, dans *Etre et Temps*, qui se veut en deçà de l'opposition entre théorie et pratique, comme en deçà de l'opposition entre sujet et objet, donc en deçà de *la* politique, n'est nullement pour autant celle d'une pensée qui cherche à échapper *au* politique. Au contraire, elle en pense les conditions de possibilité, sinon elle ne lierait pas le *Dasein* au *Geschick*, le destin collectif, qui oriente son rapport à l'histoire. Elle n'est donc pas *a-politique*. Elle est *méta-politique*. Précautions de disciples qui montrent ce qu'elles cherchent à fuir, en dissociant le politique et la pensée.

1. Michel Meyer, De la possibilité de la question de l'être, dans « *Etre et Temps* » *de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherches*, Sud, mai 1989, p. 111.
2. Jean Beaufret, dans Dominique Le Buhan - Eryck de Rubercy, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, dans *Les Lettres nouvelles*, décembre 1974-janvier 1975, 5/74, p. 21.
3. Jean-Pierre Cometti et Dominique Janicaud, Avant-propos à « *Etre et Temps* » *de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, p. 11.

Autre forme de fuite, la comparaison avec Wittgenstein : « Sur ce plan-là, il y a chez Heidegger quelque chose de semblable aux réserves qu'inspire à Wittgenstein le *courant principal de la civilisation européenne et américaine.* »[4] Outre que cette comparaison entre en contradiction avec la proposition précédente, sur l'a-politisme, elle ne vaut que d'isoler la formule, à laquelle tout le reste de l'œuvre et du comportement de Wittgenstein donne une autre assiette et un autre sens. Facilité moralement scandaleuse. Des philosophes ne sont pas sérieux. C'est que cette question les pousse hors de toute prudence. Il est plus respectueux de la pensée, et de son action, de proposer le contraire : une seule tenue du philosophico-politique. Qui ne peut être que celle de son langage.

Il y a constamment à déjouer la comparaison assimilatrice entre Wittgenstein et Heidegger. Leur méfiance envers le langage, et envers les philosophies du langage, n'est pas la même. Contrairement à ce qu'écrit Jean-Pierre Cometti : « Peut-être Heidegger rejoint-il ici, d'une certaine façon, la méfiance qu'inspiraient à Wittgenstein les philosophes du langage. »[5] Car la grammaire des actes de parole, chez Wittgenstein, est une grammaire des formes de vie. Mais la récusation de la grammaire chez Heidegger emporte les mots sur des ailes d'anges, qui ont autant de sens que de sexe. On y regardera.

Pour écarter une « douteuse filiation raciale et nationale »[6], certains recourent à des fictions, comme celle qui propose qu'on ne verrait qu'une « idée saugrenue » dans un quelconque rapport entre le national-socialisme et *Etre et Temps* « si le nazisme n'avait pas existé » (*ibid.*, p. 15). A force de vouloir parer, vient le paralogisme. Le qualificatif de « fasciste » employé par Roland Barthes pour la langue, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, serait tiré du « prétexte, sans doute, que les fascistes prenaient parfois la parole » (*ibid.*, p. 16). Pour montrer l'absurdité de

4. *Ibid.* L'italique est une citation des *Investigations philosophiques*, de 1930.
5. Jean-Pierre Cometti, Heidegger et la philosophie du langage, *Revue internationale de Philosophie*, « Martin Heidegger (1889-1989) », p. 63. Je me permets de renvoyer à Sur Wittgenstein, philosophie du langage et poésie, et Les silences de la philosophie devant la poésie, dans *Poésie sans réponse. Pour la poétique V*, Gallimard, 1978, p. 37-77. Au contraire de la position de George Steiner dans son *Martin Heidegger*, p. 193.
6. Jean-François Mattéi, *L'ordre du monde, Platon-Nietzsche-Heidegger*, p. 146.

l'imputation de nazisme dans le thème de l'enracinement, chez Heidegger. Mais il s'agissait pour Barthes des contraintes sans issue, sinon pour le sujet de l'écriture, que la langue réserve à l'énonciateur. S'il y a une « régression de la réflexion » (*ibid.*, p. 15), elle est chez son dénonciateur même.

Ni l'enracinement ni le terroir ne sont en eux-mêmes le *Blut und Boden* (sang et sol) nazi. Le thème, depuis Homère, a des situations diverses. Ce n'est pas un *thème* qui est en question. Mais spécifiquement ce qu'en fait Heidegger, par son rapport à la langue et à la pensée. La paralogique comparative feint de s'arrêter au simplisme du thème, et, passant par l'enracinement de « Chateaubriand à Combourg, de Proust à Combray ou de Joyce à Dublin » (*ibid.*, p. 150, n. 18), trouve, à travers Barrès, en Heidegger un nouveau Socrate, victime éponyme de la philosophie : « On le fit mourir sans l'entendre. Heidegger a-t-il été davantage entendu ? » (*ibid.*, p. 51). Rhétorique renversive. On verra d'autres illustrations de cette sophistique.

Quel artiste périt dans la dénégation du politique, il suffit de le voir à cette prouesse : « Il existe peut-être des "politiques", sinon des langages, totalitaires. Mais le national-socialisme n'en était pas, parce qu'il n'a jamais été une politique. Ainsi Heidegger reconnaissant l'Etat nazi — nous verrons comment — n'a pas reconnu une politique. »[7] Le propre du nazisme consistant, selon cet auteur, « dans une éradication de la mémoire et dans le principe d'une soumission sans passé » (*ibid.*, p. 125). Définition essentialisée corrélative d'une définition du judaïsme comme mémoire. Mais le caractère de généralité, la perte de toute spécificité sont tels qu'on voit jusqu'à l'*Encyclopédie* entrer dans le paradigme nazi : « Car les Juifs forment par leur corps même, cette mémoire vivante qui est l'épine de l'*Encyclopédie* » (*ibid.*, p. 126). Se voulant une compréhension plus vraie, l'essentialisation produit des esprits faux, cette sorte de délire qui n'a plus besoin de l'adéquation entre l'intellect et la chose. L'étymon, le patron de cette déréalisation, qui s'éloigne d'autant plus de son objet qu'elle pense l'atteindre, est le langage Heidegger.

Moins répandue, l'affirmation d'une continuité entre la pensée et le politique : « *Le Discours du Rectorat* et les diverses procla-

7. Jean Lévêque, *Le Fragment*, I, Ed. Osiris, mars 1989, p. 125.

mations national-socialistes de 1933-1934 étaient, à ses yeux, en continuité avec l'ontologie fondamentale »[8], et « l'histoire du monde — et ce monde est l'Occident germanique pour Heidegger comme pour Hegel — est le jugement du monde et le penseur n'a d'autre tâche que de l'avaliser [...] ou de prêter la main à la projection de son avenir — ce que fit Heidegger de 1933 à 1936 » *(ibid.)*. Continuité située philosophiquement : « Il n'y a pas de doute, en effet, que le Discours du Rectorat s'accorde étroitement avec le concept platonicien du philosophe-roi » (*ibid.*, p. 178). Mais pour que cette continuité soit démontrée, et ne soit pas seulement l'énoncé d'un *thème*, pour qu'elle apparaisse comme une part constitutive de l'énonciation, la seule méthode est l'analyse du langage, qui commence par l'analyse des conceptions qu'on en a.

En venir aux choses sérieuses commence à l'attention au langage, à l'inverse du piège où se sont pris ceux qui voulaient aller aux choses mêmes. Selon l'idée reçue, Heidegger dans *Etre et Temps*, « fidèle en cela au mot d'ordre husserlien *n'analyse aucun mot*, mais se tourne vers les choses mêmes »[9]. Ainsi le voit Patočka : Husserl et Heidegger « restent fidèles au propos de penser dans les choses mêmes »[10].

Toutes différences gardées, philosophie ou poésie, Heidegger ou Ponge, le parti pris des choses a été un parti pris des mots. Mais Ponge fait une critique de la poésie. Le penseur n'a pas fait une critique du langage.

On a très bien montré que Heidegger fond deux questions en une : celle de l'être, celle du sens de l'être[11]. Et qu'ayant l'air d'être le « questionneur du questionnement » (*ibid.*, p. 118), il opère l' « éradication de l'interrogativité » *(ibid.)*, de sorte que « questionner n'est donc plus que prétexte à ressouvenance » (*ibid.*, p. 120).

8. Jacques Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 13.
9. Jean-François Courtine, Donner/Prendre : La Main, dans *Heidegger Studien, Heidegger Studies, Etudes heideggériennes*, vol. 3-4, 1987-1988, Berlin, Duncker & Humboldt, p. 27.
10. Jan Patočka, *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 1988, p. 264.
11. Michel Meyer, De la possibilité de la question de l'Etre, « *Etre et Temps* ». *Questions de méthode et voies de recherche*, p. 116-117.

La phénoménologie traite du sens comme s'il y avait du sens sans langage. Théorie du sens sans théorie du langage. Car le langage continue de n'y être qu'un moyen. D'expression. Un truchement. Comme le laisse voir sa conception du traduire. Un habit et un outil de la pensée. La phénoménologie de la perception tient lieu d'une telle théorie. Et lui fait donc obstacle. Comme l'exposent les exemples, sans rapport avec le langage (couleurs, maison, fenêtre), pourtant au plein d'une réflexion sur l'intentionnalité comme « site de tous les *a priori*, c'est-à-dire des conditions de possibilité du sens »[12]. *Site*, métaphore spatiale typiquement Heidegger. On ne peut pas ne pas observer que la théorie du langage a été successivement éludée par la théorie de la connaissance (fuite et déplacement à la fin du *Cratyle*), par la psychologie, et par la phénoménologie de la perception. L'ontologie discourt sur le sens de l'être, mais sait peu de chose sur l'être du sens. Les réponses dont elle se contente lui masquent les questions.

D'où une situation étrange, dont l'incohérence ne semble pas même aperçue. D'un côté, on déclare qu'il n'y a chez Heidegger « ni éthique, ni esthétique, ni théorie de la connaissance un peu élaborées, à l'inverse des grands prédécesseurs, tels Kant ou Hegel. L'Etre ne peut se dire, [...] toute ambition de vérité devient aveuglement. Un piège à dénoncer »[13]. En même temps on affirme qu' « il est indiscutable que Heidegger a apporté un renouvellement dans l'approche de bien des questions philosophiques importantes » *(ibid.)*. Particulièrement en herméneutique.

Il me semble que ce renouvellement est une fable. A la théorie du langage de le montrer. Situer l'effet Heidegger dans l'herméneutique, c'est bien mettre la question du sens, celle du sens du sens, au centre de la pensée. Or il s'agit de mettre en évidence que seule l'ignorance de la théorie du langage a pu prendre l'herméneutique de Heidegger pour un renouvellement et une démarche originale. Que c'est au contraire une très vieille attitude, que son anti-modernisme a parée d'une modernité paradoxale. Il ne s'agira pas d'irrationalisme ou de nihilisme, ces termes

12. J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, p. 75.
13. Michel Meyer, Présentation du numéro Heidegger (1889-1989) de la *Revue internationale de Philosophie*, 1/1989, nº 168, p. 3.

traditionnels des débats philosophiques, qui, s'ils ne sont pas faits pour qu'on oublie la question du langage, pratiquement y parviennent. Mais il s'agit bien du lien entre le sens, le temps, l'histoire. L'être n'a rien à dire qu'on ne reconnaisse, vieux masque.

Le langage ne sera ici ni moyen d'expression ou d'action — cette réduction à laquelle mène la tradition anglo-saxonne — ni autonomie des signes ou de la signification, cette réduction et cette incompréhension intéressées de Saussure. Mais la remise en question du questionnement auquel pense procéder le langage Heidegger, qui se fonde sur ces réductions pour les rejeter. Rejet qui ne vaut pas mieux que la confusion entre historicisme et historicité, qui rejette l'historicité en rejetant l'historicisme.

La révolte contre un impérialisme supposé de la linguistique ou d'une philosophie de la signification apparaît vaine, si on reconnaît ce que cette représentation a de futile. Il faut montrer que ce qui se présente comme une essence est la formule incantatoire d'une tautologie. Suivent les contresens, sur Humboldt, sur Hölderlin, sur Trakl. De tous ces faux procès on n'a appris rien. Rien, non, si on a appris à ne plus être dupe.

J'appelle ici langage le système (au sens de Saussure, rien à voir avec la structure structuraliste, qui en est une déformation grave) des modes de signifier qui tient l'un dans l'autre, l'un par l'autre le sujet et le social, l'historicité radicale et la spécificité, la pluralité du faire sens, inséparablement poétique et politique. En ce sens, la théorie du langage (terme de Saussure) est une anthropologie historique du langage, la théorie de son historicité radicale.

Par là passent et repassent, qu'elles le veuillent ou non, ces abstractions hauturières qui défilent en cortège, conscience, esprit, être, néant. Le statut du langage, dans *Etre et Temps*, et dans l'œuvre ultérieure de Heidegger (l'empan retenu ici allant du texte de 1910, et surtout du traité de 1914 — dont, curieusement, les spécialistes parlent peu, alors qu'il est révélateur — jusqu'à la fin), ce statut est inacceptable, intenable.

Comme Nietzsche a rejeté l'historicité avec l'historicisme, Heidegger rejette et perd le sujet avec le subjectivisme. Par quoi, du langage, il ne lui reste que la langue. Reste une caricature de la subjectivité, qui dans *Etre et Temps* répète *Ich-Ich*, « je-je »

(p. 322 de l'édition allemande, 16e éd.). Dominique Janicaud écrit : « Heidegger se donne donc, sur ce point, la partie belle. »[14] Une caricature du langage.

C'est ce que j'entreprends de montrer. Ce que la plupart des lecteurs, principalement les premiers et les plus illustres, ne semblent pas avoir vu. Non plus qu'aujourd'hui, même les études remarquables de Jacques Taminiaux. La fascination aussi a son historicité. Une critique requiert une théorie d'ensemble. Ce n'est pas la philologie qui pouvait la faire. Ni le déconstructionnisme, dans son ambiguïté, dont le mime mange la critique.

La théorie du langage analyse des fonctionnements et des stratégies de discours. Elle n'a ni à sauver, ni à condamner. Elle observe ce qui a lieu quand on ne pense qu'à sauver, ou à condamner.

Du point de vue du statut du langage, sans doute le parti phénoménologique, de Husserl à Merleau-Ponty, a des résultantes communes, des différences importantes. Certaines entrent dans les limites de ce livre : chez Husserl, la conception du temps; chez Merleau-Ponty, son sens de la littérature et de l'art. Mais je n'ai pu m'attacher ici qu'à une tâche à penser : étudier le langage Heidegger.

14. Dominique Janicaud, L'analytique existentiale et la question de la subjectivité, « *Etre et Temps* » *de Martin Heidegger. Questions de méthode et voies de recherche*, p. 54.

Le langage Heidegger

Le langage Heidegger — pas l'affaire ou le cas Heidegger, sinon dans la mesure de ce qu'ils disent du langage, et que la théorie peut en apprendre — est donc ce que j'entreprends d'analyser. Et il déborde Heidegger. Il inclut le langage de Heidegger, et un effet Heidegger. C'est ce que j'entends par *le langage Heidegger*.

Parce que, depuis des années, de l'Allemagne à l'Italie, de la France aux Etats-Unis, une littérature et une philosophie mêlées ne cessent d'en propager une manière de lire et d'écrire qui déborde la lecture proprement dite de Heidegger.

Et parce que, à travers ce mode de pensée et ses effets de mode, se montre et se dérobe à la fois un rapport du langage au poème, à l'éthique et à l'histoire, au politique, qui a certainement marqué une époque : il a contribué à en faire une époque non critique.

Ici l'affaire a contribué à l'effet. Par son émergence, sa récurrence. Par ce qu'elle efface, et comme elle s'efface. La philosophie veut des moments tranquilles. Tout cela est excellent pour l'analyse.

Le langage est le révélateur. Montrez-moi ce que vous faites du langage, ce que vous faites d'un poème, et je vous dirai qui vous êtes.

C'est le travail de la poétique, au sens où elle est le point de vue d'où le langage, l'éthique et l'histoire sont inséparables, et où le poème, la littérature, l'art inventent et confirment cette inséparation. Ce qui en fait précisément le plus vulnérable dans l'invention de la pensée et du social. D'où il est radicalement

impossible de penser séparément le langage, le sujet, le temps et l'histoire. De séparer le poème, la littérature, l'art, du langage ordinaire dans un sujet ordinaire et dans son temps ordinaire.

De ce point de vue j'entreprends d'analyser le langage Heidegger pour montrer que ce n'est pas en juxtaposant la philosophie et le politique, chez lui et dans le mode de pensée qui en est issu, qu'on peut les mettre en rapport, encore moins les identifier. Mais, paradoxalement, que c'est en passant par l'analyse du langage, et par là seulement, et particulièrement par l'analyse du statut du poème et de l'art, qu'on peut reconnaître, et identifier, l'implication réciproque du langage, du poétique et du politique chez Heidegger.

Paradoxe seulement pour les modes dominants actuels de la pensée linguistique, philosophique, sociologique enfermés dans leurs effets de pouvoir, de dogmatisme, leurs cloisonnements, qui sont aussi des effets d'ignorance. Ignorance de la poétique comme effet critique du rythme sur la théorie du signe et de la société.

La théorie du langage a ici pour tâche de travailler à une critique linguistique du politique, qui est en même temps une critique politique de la linguistique. Celle même que montrait Benveniste dans « Deux modèles linguistiques de la cité »[1]. La théorie du langage ne débouche pas sur le politique. Elle *est* politique. Mais le cheminement de la pensée du langage est tel que je ne vois actuellement pour l'aborder que la poétique.

Le point de vue de la poétique n'est pas le point de vue de la philosophie. Pour autant, il ne se fait pas en dehors de la philosophie. Pour la poétique, il n'y a ni dedans ni dehors de la philosophie.

Il s'agit, jusque dans la philosophie, de savoir (et de savoir comment savoir) ce qu'on fait des mots. Les mots font vos linceuls et vos drapeaux. Comme on fait les mots, on vit. Le sens des mots n'est pas séparable du sens de la vie. Poétiquement. Politiquement. Jusque dans la philosophie. C'est son roman, ou son poème, comme on veut. La prosodie qui l'accompagne. Et qui est différente selon chaque voix, chaque écoute. En plus

1. Article de 1970, dans E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, II, Gallimard, 1974, p. 272-280.

de tout ce qu'elle peut dire. Mais mêlée à ce qu'elle dit. D'où les élans, les résistances, les ruses.

La poétique est une de ces écoutes. Par quoi l'idée — si professionnaliste, protectionniste — selon laquelle « il n'y a d'histoire de la philosophie que pour un philosophe »[2] est débordée. Tout ce qui touche au langage touche chacun. L'enveloppe, le pénètre, le modifie. Chose trop sérieuse pour la laisser à des spécialistes qui ne savent que séparer le langage et la littérature, le langage et la vie. C'est pourquoi la poétique est une écoute traversière. Un questionnement. Un exercice du sujet. Vous verrez qu'il est indispensable pour ne pas s'endormir en lisant, en parlant. Car toute une part de cette époque dort, comme dans *La Belle au bois dormant.*

L'urgence de cet exercice est celle de la critique. Apprendre à reconnaître les stratégies du langage. Ce qui vous manœuvre, vers quoi, comment.

L'affaire Heidegger, ce philosophe en carte (du Parti nazi), ce scandale du rapprochement à faire cesser au plus vite entre la philosophie et cette chose affreuse, rappelez-moi son nom, le nazisme je crois, oui, Auschwitz — tout ce qu'on a pu écrire et dire pour condamner ou pour sauver, tout cela a pu à la fois manifester l'urgence, et la cacher. La presse a grossi cet effet du langage. Effet social. Réversible cependant : plus on veut cacher, plus on montre à tous où on a la main.

L'analyse de cette situation (ancienne, périodiquement ravivée, périodiquement étouffée depuis 1945) fait la différence entre la polémique à oublier, et la critique, qui dure. La polémique, stratégie de domination. Y compris par le silence. La critique, stratégie de reconnaissance de ce qui fait le sens, dans une société. Ce qui domine est l'acharnement à maintenir certains modes de pensée. Contre une dénonciation-juxtaposition d'une philosophie et d'un activisme politique qui les identifie, sans démontrer qu'ils ne font qu'un, et les rejette ensemble.

A travers l'affaire et le cas, il y a l'effet. J'entends par là d'abord ce que Heidegger fait au langage; puis la répercussion sociale

2. Selon les présentateurs de Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, introd. et trad. par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Gallimard, 1953 (coll. « Tel », 1981), 4e de couverture.

de sa pensée; puis, à travers son rapport au politique, et les critiques de ce rapport, les arguments polémiques, la mise à découvert des stratégies.

L'effet Heidegger est précieux. Il ne se confond pas avec une joute passagère. Un mauvais moment à passer pour quelques disciples et leurs petits. Quelques calembours dans les media. Non, mais le révélateur, beau de son pouvoir de vérité, de *dévoilement*. La dénudation des procédés.

L'effet doit être reconnaissant à l'affaire. La circonstance aura bien joué son rôle. Amplificateur au-delà de la technicité d'une œuvre qu'on ne dit guère lue par plus de deux mille personnes en France. On a touché à la philosophie. Le beau, mais le beau spectacle.

L'affaire a cassé le jeu mondain qui tient lieu ici de vie intellectuelle. Mais il ne l'est pas encore assez. Certains veulent continuer comme avant. Mais les conventions du conformisme apparaissent pour ce qu'elles sont, choses cachées d'un milieu un moment à la vue de tous. C'est insupportable. On comprend la colère, mêlée de désarroi, sinon de peur, à voir comme ils se sont regroupés, les maîtres de vérité dont la légitimation est en jeu. Leur pouvoir est en danger.

L'affaire. Cascades d'affaires secondes, par la publication de lettres de Beaufret à Faurisson[3], d'écrits anti-juifs de Paul de Man. Et des *Mémoires* de Mircea Eliade, qui raconte son fascisme sans regret[4]. Du linge sale. La famille est gênée.

En état de choc. Car il y a eu d'abord un autre choc, qui était celui d'*Etre et Temps*. Le « choc intellectuel », comme le rappelait Maurice Blanchot, ressenti par tant de grands esprits à la lecture du livre de 1927.

Il y a une discontinuité si forte entre ces deux chocs, qu'elle a déterminé comme un refus, une impuissance à tenir ensemble, à penser selon une quelconque solidarité interne, le « livre extraordinaire de 1926 », comme dit Levinas, et « un fond d'âme parfaitement fermé à la sensibilité et comme un consentement à

3. *Annales d'histoire révisionniste*, n° 3, automne-hiver, 1987, p. 204-205. Publication amplifiée par la presse.
4. Mircea Eliade, *Mémoires*, II : *Les moissons du solstice*, Gallimard, 1988.

l'horrible »[5]. Levinas ne peut l'expliquer que par l'intervention du diable. Et en reste à la pirouette finale : « Que voulez-vous, le diabolique donne à penser. »

Cette impuissance est intolérable. Elle montre que les effets du « choc intellectuel » sont tels que justement ils ont porté certains à tolérer l'intolérable. Même à tout faire pour le cacher. Maintenir un ordre philosophique : l'ordre dans la philosophie.

Hannah Arendt évoquant le rayonnement de Heidegger dès avant 1927 écrivait : « Il y a un maître ; on peut peut-être apprendre à penser. »[6] *Etre et Temps* est pour beaucoup la grande œuvre du siècle. Levinas disait en 1981 : « J'ai eu très tôt pour ce livre une grande admiration. C'est un des plus beaux livres de l'histoire de la philosophie — je le dis après plusieurs années de réflexion. Une des plus beaux parmi quatre ou cinq autres... »[7] Ajoutant : « J'essaie toujours de revivre l'ambiance de ces lectures où 1933 était encore impensable » (*ibid.*, p. 34). Ainsi Levinas ne peut pas séparer de son propre passé ce sentiment de nouveauté qui est, dit-il, « l'impression que j'en ai conservée » (p. 35) — « on reste marqué par le style même des analyses de *Sein und Zeit* » (*ibid.*, p. 38). L'œuvre ultérieure lui paraissant « beaucoup moins convaincante » *(ibid.)*, par ses exégèses de Hölderlin et par ses « étymologies ». Bien qu'il reconnaisse qu'il y en a déjà dans *Etre et Temps*, « mais adjacentes » (*ibid.*, p. 39).

Or le témoignage de Levinas tient aussi, par là, à ce qu'il fait lui-même du langage. Et justement il n'en fait rien. A la question, suscitée par l'importance des étymologies chez Heidegger, si le langage n'a pas pour lui « cette importance originaire », il répond : « En effet, pour moi le *dit* ne compte pas autant que le *dire* lui-même. Celui-ci m'importe moins par son contenu en informations que par le fait qu'il s'adresse à un interlocuteur » (*ibid.*, p. 39). Ce qui revient à confondre langage et message. Se mettant donc implicitement, sans y penser, dans le

5. Emmanuel Levinas, Comme un consentement à l'horrible, *Nouvel Observateur*, 22-28 janvier 1988. Les mots de Maurice Blanchot que j'ai cités en viennent également.
6. Hannah Arendt, Martin Heidegger a quatre-vingts ans (1969), *Vies politiques*, Gallimard, 1974, p. 310.
7. Emmanuel Levinas, *Ethique et infini*, dialogues avec Philippe Nemo, Fayard et Radio-France, 1982, p. 33.

signe, la langue, non le discours. Par quoi le *dire* ne désigne pas l'énonciation, la présence du sujet à son discours, mais directement, oubliant le langage, la relation éthique. Cet oubli ne doit pas être oublié dans le récit de la relation à Heidegger. Et du jugement sur *Etre et Temps*. Semblablement, Hannah Arendt en reste à Heidegger pour le statut de la langue, des étymologies, et des Grecs. Hors philologie, hors théorie du langage[8].

Quand Levinas y revient, plus récemment, c'est pour écarter encore plus radicalement de l'ordre philosophique celui des événements politiques contingents, sur lesquels seulement portent les révélations. Ordre du trivial. Horrible, mais trivial. Comme pour Hannah Arendt, le « terrifiant phénomène issu de l'égout » mais, de la part de Heidegger, seulement une « escapade », une « erreur sans importance »[9]. Pour Levinas, tous les « renseignements » du monde ne pourront effacer l'écho qui demeure d'*Etre et Temps* : « L'impression incomparable produite par ce livre où Heidegger apparaissait d'emblée comme l'interlocuteur et l'égal des plus grands — les peu nombreux — fondateurs de notre philosophie européenne et auquel bientôt — cela semblait évident — toute pensée aurait à répondre. »[10]

Où paraît le mime, caractéristique de l'effet Heidegger : la figure du dialogue (« l'interlocuteur »), et le « toute pensée aurait à répondre », paradigme de l'homme parlant quand il répond à la langue, où Heidegger se trouve dans la position sacralisée de la langue. Vicaire de l'Etre.

Hannah Arendt et Levinas sont les exemples de ces premiers lecteurs de *Sein und Zeit* qui ne peuvent penser la relation innommable entre le philosophe et le nazi parce que, pour le faire, ils devraient en partie se renier eux-mêmes dans leur jeunesse. Seul de ces témoins illustres, Karl Löwith avait pris plus de distance. Mais il n'a pas fait école, comme eux. Car ils ont eu des épigones, qui occupent le terrain. La prolifération didactique, depuis longtemps à l'œuvre.

8. Comme l'a montré Barbara Cassin, dans Grecs et Romains : les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heidegger, dans *Ontologie et politique, Hannah Arendt*, édit. par Miguel Abensour, Christine Buci-Glucksmann, Barbara Cassin, Françoise Collin, Myriam Revault d'Allonnes, Ed. Tierce, 1989, p. 20-24.
9. *Vies politiques*, déjà cité, p. 318-319.
10. Comme un consentement à l'horrible, *Nouvel Observateur*, déjà cité.

Mais les circonstances et les conditions de la pensée, particulièrement celle du langage, et du rapport entre la poésie et la pensée, ont changé. Ce dont ces premiers lecteurs, ni même les maîtres qui les ont suivis, n'ont pas pu, ou n'ont pas su, prendre acte. En prendre acte est aujourd'hui, pour parler Heidegger, une tâche de la pensée. A laquelle l'effet Heidegger oppose sa résistance. Y compris par des moyens indignes de la pensée.

Il y a donc lieu maintenant de passer à une autre lecture, moins éblouie, plus regardante, parce qu'elle vient d'ailleurs. C'est à ces choses qu'on voit qu'on change d'époque. Un jour on ne partage plus ce qui a suscité dans le passé des éblouissements, ce qui passait pour admirable est devenu mesquin et ridicule, on ne comprend plus comment de beaux esprits ont pu s'en laisser tellement conter. Ce n'est pas qu'on vaut mieux qu'eux. Mais quelque chose a changé.

Comprendre ce changement dans le moment où il commence, quand il rencontre encore plus de résistances que d'adhésions, c'est cela être au présent dans la pensée.

Il faudra bien, à partir de nouveaux rapports entre le langage et l'histoire, reconnaître que des contemporains n'ont pas su lire. Ce que proclament à leur insu tous ceux qui parlent du *silence* de Heidegger après 1945. Comme je le montrerai.

Non, il n'y a pas plus de lucidité dans l'air aujourd'hui, qu'en 1927, ou en 1947 (première affaire Heidegger), ou en 1961-1962 (deuxième affaire), après la traduction en France par Jean-Pierre Faye de textes d'intervention politique de Heidegger, et le recueil de documents de Schneeberger[11]. Mais il y a des possibilités de lecture qui permettent, qui imposent, de quitter les stéréotypes installés. Autant sur *Sein und Zeit* que sur ce que Levinas appelle « l'œuvre immense qui a suivi ».

Il n'y a donc nulle arrogance à *situer* l'expérience du « choc intellectuel » de 1927 et après. Elle a été vécue par d'autres. Mais il importe de se défendre du report des réponses d'hier qui empêche de poser des questions d'aujourd'hui. Rien là de négateur, ni de destructeur.

Encore aujourd'hui, pour beaucoup, il y a, comme dit Levinas,

11. Discours politiques, dans *Médiations*, n°3 , 1961, et Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger, Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne, 1962.

une « grandeur dont il n'est pas facile de dégager toutes les dimensions et mesures »[12]. Levinas voit ce que Heidegger a fait de Husserl comme une *transfiguration*. On peut, autrement, observer que la pensée de Husserl y subit une transformation telle qu'elle est plus proche d'un rejet.

On ne peut plus continuer d'éluder, comme font des philosophes, la rencontre de la philosophie avec la théorie du langage. Rencontre différée non seulement par un certain état de la pensée philosophique mais aussi par un certain état de la pensée linguistique. Ses régionalismes. L'état des sciences de la société dans son ensemble. La critique est l'analyse de ces états.

On ne peut plus accepter sans examen des convictions comme celle de Levinas : « Rien dans cette phénoménologie nouvelle — telle qu'elle s'élabore et se développe dans les magnifiques premières pages de *Sein und Zeit* n'est suspect de quelque arrière-pensée de politique et de violence » *(ibid.)*.

Il y a au contraire à montrer que l'Etre implique une violence : la disparition du langage, du sujet et du temps. Une seule et la même. Comme je le montrerai. Cette violence est, bien sûr, distincte de la violence politique, mais non sans rapports avec elle. Elle s'y prépare et l'accepte. Ce qu'entre autre signes fait voir l'importance récurrente du fragment 53 d'Héraclite. J'y viens plus loin. Violence dans la relation au langage, au sujet, à l'histoire, à l'empirique. Conditions de possibilité et légitimation, de loin, de son propre rapport au politique, du haut d'une essentialisation, dans le noble, que dramatise une référence constante à l'urgence, à la détresse.

Par là l'effet déborde infiniment l'affaire. Puisqu'il s'agit du statut même du langage. Donc de la société.

Gadamer se déclarait de ceux qui « n'auraient jamais osé nier l'impulsion philosophique que Heidegger n'avait cessé de leur insuffler depuis le début »[13]. Pour lui, Heidegger s'est « fourvoyé » dans la politique comme Platon à Syracuse. Disciples plus faibles que les maîtres, peut-être parce qu'ils les voudraient parfaits. Vouloir sauver Heidegger, sauver la pensée, implique

12. Article du *Nouvel Observateur*, déjà cité.
13. Hans-Georg Gadamer, Comme Platon à Syracuse, *Nouvel Observateur*, numéro déjà cité, p. 79.

d'affaiblir Heidegger. Affaiblir la pensée. Il était nécessaire à Platon d'aller à Syracuse. La comparaison, ici, de Heidegger à Platon, déjà implicite chez Heidegger lui-même (dans le discours du rectorat), et que développait Hannah Arendt, devenue un cliché, a changé de rôle. Initialement favorisante, et impliquant une relation nécessaire du philosophique au politique, elle est retournée en rejet de cette relation, en manque-à-penser, précisément par le geste qui cherche à protéger la pensée. Geste que n'ont eu ni Platon, ni Heidegger.

Comprendre comment travaille cette nécessité, c'est rapprendre une historicité du langage, et de la lecture, que tout l'effet Heidegger, le langage Heidegger, consiste à faire oublier.

Le tabou et la critique

Le retentissement de l'effet sur l'affaire a donné un mode d'interrogation tel que la réponse annule la question. Cette rhétorique est en place depuis longtemps. Le type fonctionne comme une quête du sens et de la vérité, loin des « polémiques aveugles qui s'efforcent de trancher si "Heidegger fut ou non nazi", sans jamais que le sens de cette adhésion ne soit interrogée » [*sic*][1]. Précaution liminaire d'il y a plus de vingt ans. Elle atteste la statique de l'affaire, l'inertie qui la neutralise au profit de l'effet. Défense de la philosophie contre les « attaques insensées » (*ibid.*, p. 113). Seule la philosophie menant, selon elle, la question du sens : « Comment nier que, dans tous ces écrits [les écrits politiques], c'est toujours le langage de *Sein und Zeit* qui transparaît ? » (*ibid.*, p. 8). L'apparence d'affronter le rapport entre le langage et le politique, là où d'autres jettent un « voile prudent » (*ibid.*, p. 9).

Cependant la question « Heidegger fut-il nazi ? » est récusée comme n'ayant « aucun sens », relevant d'une « simple formalité » (p. 9), pour laisser la place à celle du « sens qu'il [Heidegger] a reconnu au mouvement national-socialiste ouvrier allemand, dans la problématique qu'il ouvre avec *Sein und Zeit* » (p. 9). Comme si on pouvait séparer les deux, annuler la première par la seconde. Aussitôt la seconde apparaît posée dans les termes d'une lecture immanente — Heidegger lu du dedans — selon « L'ACHÈVEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE DANS L'ESSENCE DE LA

1. Jean-Michel Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, L'Herne, 1968, p. 7.

TECHNIQUE » (p. 9), dans le « dialogue » entre Heidegger et Ernst Jünger. Par quoi « le sens du mouvement national-socialiste, tel qu'il apparaît dans les écrits de Heidegger pourra être restitué dans son authenticité » (p. 10).

Ce qui suppose l'identification du texte et de l'interprétation. Cette illusion. L'authenticité étant Heidegger lui-même. Seule cette identification pouvant établir l' « absurdité » (p. 16) de l'hypothèse selon laquelle l'adhésion serait « *l'aboutissement d'une logique interne* ». Mais cette négation d'une logique interne est déjà une interprétation, elle n'est plus immanente, dénonce à répétition l' « aveuglement de Heidegger sur la réalité du national-socialisme » (p. 16), en même temps qu'elle énonce une métavérité de ce mouvement comme « achèvement de la métaphysique dans l'essence de la technique ». Inlassable répétition de la fameuse incise dans la phrase de l'*Introduction à la métaphysique*, sur laquelle il y aura à revenir.

La question semble close au profit de la philosophie : « Heidegger, malgré l'erreur tragique qu'il commet en 1933 sur la personne d'Hitler et des nationaux-socialistes, n'a jamais basculé dans l'idéologie la plus ridicule. S'il est incontestable que ces textes portent l'empreinte du milieu idéologique de l'Allemagne de 1933, ils n'en demeurent pas moins des fragments de sa problématique » (*ibid.*, p. 277). La thèse semble forte, puisqu'elle sépare à juste titre philosophie et idéologie, mais elle est faible. Ce dont deux premiers indices sont la *personne* d'Hitler, qui donne dans ce qu'elle prétend fuir, l'idéologie (« ma personne », disait Pétain) et l'*empreinte*, métaphore d'une relation obscure entre le langage et le politique.

Opposant, à un Heidegger « nazi » un Heidegger « non nazi », qui aura même combattu le mouvement quand il aura compris « les criminels que sont les nazis » (*ibid.*, p. 14), motif de la « résistance spirituelle » dans les cours sur Nietzsche, cette thèse entend dissiper « le brouillard de national-socialisme, que certains s'ingénient à faire flotter autour de Heidegger depuis plus de vingt ans [en 1968] » (*ibid.*, p. 292). Mais en imputant au seul simplisme réducteur de la philosophie d'entretenir ce brouillard, « pour ne pas prendre au sérieux » Heidegger, ce mode de pensée même produit un autre brouillard. Un autre manque de sérieux.

Car il s'agit de penser, par le langage Heidegger, le fonction-

nement d'un continu entre le rapport aux choses, le rapport au poème, le rapport au politique. Qui n'est nullement une confusion entre idéologie et philosophie. Mais l'examen des modes de signifier.

La dualisation, dans Heidegger, du langage et du politique, est contestée ici pour sa logique du sens. Immanente, elle préjuge de la réponse avant de poser la question et en prétendant la poser, en prétendant être la seule à la poser. Parce qu'elle mime la constitution de la vérité et du sens chez Heidegger. Toute l'érudition ensuite, et l'obstination ostentatoire à aller au sens, à l'interrogation, n'y changent rien.

Ce qui est à contester est le principe en fonction duquel est posée la question du sens, pour le lien qu'il implique entre sens et vérité, son statut du sens, son statut de la vérité. Cette contestation vise à mettre en évidence la pauvreté et la nocivité de cette notion du sens, de cette notion de la vérité. Le lieu de cette contestation est la théorie du langage. La seule à tenir dans une relation d'implication réciproque non immédiate le langage et le politique.

La dualisation de Heidegger, en séparant l'un de l'autre le langage et le politique, transforme la question de leur relation en un tabou.

Ce tabou a été remué par la publication du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*[2]. Ceux qui ont protesté qu'on savait déjà tout étaient ceux qui ne disaient rien, et qui ont été les plus outrés contre ce livre. Livre dont le mérite, presque, était de rester sur le seuil des questions qu'il impose. Travail d'archiviste, d'historien plus que de philosophe. C'était bien le scandale. Les cotes d'archives fournies en note, il démontait un par un les mensonges dont se voilait une philosophie de la vérité comme dévoilement. L'incongruité cette fois a été trop forte pour que l'établissement puisse continuer de cacher de la main la tache qu'il était de mauvais goût de désigner. Cette fois, ce n'était plus l'épisode du rectorat, regrettable, mais limité. Douze ans de carte du Parti nazi, et le prétendu silence, après. Le moment où le roi du conte apparaît nu. Quelques-uns, avec lui, n'étaient pas mieux vêtus.

2. Ed. Verdier, octobre 1987, préface de Christian Jambet.

Mais il n'y a pas eu une ruée sur un roi déchu. Il règne. Continue pour beaucoup d'être le plus grand philosophe du siècle. Ceux-là mêmes pour qui une implication réciproque du poème, de la pensée et du politique est aussi saugrenue que de rapprocher monade et limonade. D'où les dupes, et certaines, illustres.

La question du lien interne entre philosophie et politique était posée depuis longtemps. Au moins depuis l'article de Karl Löwith en 1946[3]. Bourdieu avait fait une longue analyse[4] du « discours d'autorité » chez Heidegger, « de part en part politique », « forme sublimée » du « conservatisme révolutionnaire ». Mais J.-M. Palmier demandait encore, en 1983 : « Y a-t-il dans la pensée de Heidegger, dans sa métaphysique ou sa critique de la métaphysique, une "logique" qui devait le conduire à cautionner le national-socialisme, ou plus généralement à s'engager politiquement ? »[5] Il y répondait négativement : « On ne peut établir la moindre filiation *rigoureuse* entre sa pensée philosophique et le national-socialisme » (p. 345). Négativement, c'est-à-dire sociologiquement : « L'analyse de l'attitude de Heidegger ressortit plus à la sociologie de l'intelligentsia allemande qu'à l'histoire de la philosophie » (p. 348). La critique du sociologisme n'avait d'autre argument que sociologique. L'état philosophique de la question était réglé. Tout contrevenant disqualifié. Non tant pour une attaque calomnieuse que pour « naïveté », ou « fausse objectivité »[6]. Demandant « en quoi la lecture heideggérienne d'Héraclite conduit au discours totalitaire » (p. 352, n. 7). Conduit. Non. Mais en est solidaire selon son mode propre. Mais le propos disqualifiait seulement, et avec raison, signe que la question demeure, la substitution du sociologique au philosophique, la simple juxtaposition ou la causalité directe. Remplaçant ces

3. Karl Löwith, Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger, *Les Temps modernes*, 2, 1946-1947.
4. Pierre Bourdieu, L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 5-6, novembre 1975, p. 109-156. Republiée en volume, avec quelques ajouts et modifications, sous le même titre, aux Ed. de Minuit, 1988.
5. Jean-Michel Palmier, Heidegger et le national-socialisme, *Martin Heidegger*, L'Herne, 1983, p. 343.
6. Ainsi J.-M. Palmier se débarrassait des documents rassemblés par Guido Schneeberger.

facilités par d'autres. D'autres complaisances, un autre aveuglement, et volontaire.

L'effet Heidegger. Un statut de Heidegger proche du sacré. Et qui, dans le langage, échappe au langage. Comme montre le discours de deux de ses traducteurs. François Fédier parle de « rendre visible en français la pensée telle qu'elle se déploie, avec une originalité inouïe, dans les textes de Heidegger »[7]. Où *visible* et *inouïe* marquent deux modes de sortie hors du lisible. Et François Vezin, dernier traducteur d'*Etre et Temps*, compare successivement le langage de Heidegger non tant à Homère et à Héraclite, ce qui resterait encore dans le langage, mais à l'harmonie d'un « fronton d'Egine »[8], à Chardin (p. 545, n. p. 63), à Vermeer (p. 545, n. p. 66). Images d'une sortie hors du langage, hors du saisissable même conceptuellement. Et combien plus alors hors du politique.

Car Heidegger est difficile. Beaufret a eu du mal. Dont, rétrospectivement, il témoignait : « A travers même la lecture qu'on en fait on n'arrive pas à voir la problématique qui intervient réellement »[9], et, à partir de l'impression de comprendre : « Les choses s'éclairent de plus en plus, c'est-à-dire... demeurent de plus en plus nébuleuses ! » (*ibid.*, p. 10).

A cette difficulté s'en ajoute une autre, qui tient à la posture prise par Heidegger, d'une exaltation l'une par l'autre de la pensée et de la poésie. Conçues toutes deux selon une « parenté intime » (*ibid.*, p. 29). Et on s'en prendrait à cette belle pensée... Il y faut vraiment la petitesse de ceux qui n'y entendent rien.

Mais ce n'est pas cette intimité qu'on s'avise de profaner. La difficulté, sans qu'on s'imagine jamais la résoudre, n'est un barrage que tant qu'elle n'est pas située. Ce n'est pas tant le langage qui est difficile, que la détermination du point de vue sur le langage.

Aussi, dans la « parenté intime » par laquelle la pensée et la poésie l'une par l'autre sont sacralisées, ce n'est pas l'idée d'une parenté intime qui serait critiquable. Au contraire, l'exercice de

7. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 9.
8. M. Heidegger, *Etre et temps*, Gallimard, 1986, p. 518.
9. Jean Beaufret, *Entretiens* avec Frédéric de Towarnicki, PUF, 1984, p. 5 (les entretiens sont de 1981).

la pensée montre à tout moment ce qu'il fait de la poésie, par quoi il se juge.

Mais le mode selon lequel cette parenté est conçue et pratiquée, dans la pensée Heidegger — où j'inclus tous ceux qui font comme — c'est ce qui constitue une situation que je déclare intolérable pour la poésie, et pour le langage.

C'est de cette situation, paradoxalement, que doit sortir la réaction en chaîne la plus forte, alors que, communément, on l'attend du côté d'un rejet, disons, de sa *Bekenntnis zu Adolf Hitler* (Profession de foi en faveur d'Adolf Hitler). Mais de ce côté, on rencontre surtout du sociologisme, pour ou contre. Aisément récusable. Condamnation hyperbolique ou acharnement à minimiser, à réduire chronologiquement. Séparation de la pensée et des contingences. Triomphe, traditionnel, et supposé, de la pensée. Où tout de cette pensée, au prix de quelques contritions publiques, reste en place. Mais ce triomphe est une défaite honteuse. Avec un art maîtrisé du faire attendre, du faire semblant.

Avec la poésie il en va autrement. Ce que j'analyserai. Parce que par là se montre le statut du langage, du sujet, de l'histoire, de l'éthique.

Visant le politique, on n'atteint que le politique. On manque la poétique. Visant la poétique, tout y vient.

Avec la poésie pourtant le comble de la garantie semblait donné, par l'alliance affichée, officielle de Heidegger et de René Char. Verrouillage de la difficulté, de l'inattaquable. Ce noble-là aussi a contribué au blocage. A empêché de penser la poésie et le langage, au moment même où il passait pour le mariage de la poésie et de la pensée.

Cependant il ne s'agit pas de *réfuter* Heidegger. Beaufret vous a prévenu. Réfuter, « c'est aujourd'hui un exercice de style auquel excellent les étourneaux »[10], la « conjuration des médiocres au nom de la médiocrité » (*ibid.*, p. 87, 90, en 1981).

On ne réfute pas une philosophie. Mais il n'y a pas seulement le « point de vue de la raison », comme dit Giorgio Colli à propos de Nietzsche, il y a aussi quelque chose comme le discrédit qui lui vient du « critère de la vie »[11]. Ici monte la voix de ce que

10. *Entretiens*, p. 102 (en 1979).
11. Giorgio Colli, *Après Nietzsche*, Montpellier, Ed. de l'Eclat, 1987, p. 40.

Heidegger a étouffé : l'ordinaire, du langage, du sujet, du temps, et de la vie.

L'hommage de la pensée à la pensée ne peut être autre que de la pensée. Et depuis quand l'écho est-il une pensée ? Sur Nietzsche encore : « Les grands hommes sont justement ceux qui exigent qu'on les traite avec sévérité. Les autres, en revanche, ne doivent être traités d'aucune façon. Il est bien entendu que je me place sur le plan théorétique » (*ibid.*, p. 121).

Il s'agit de rapprendre la critique. Le sort avili réservé à ce terme est révélateur de sa dégradation, de son oubli. Aussi un disciple de disciple demande : « D'où pourrait-on "critiquer" Heidegger ? De quel "point de vue" ? »[12] Une vulgate assez vulgaire entend par là les bassesses présomptueuses du dénigrement, c'est-à-dire de l'incompréhension. Toujours le dualisme du dedans-dehors, de la pensée et du politique, tel que toute mise en relation des deux est nécessairement extérieure à la pensée, et comme telle disqualifiée.

Mais j'entends par la critique l'exercice même de la pensée, le travail de reconnaître ce qui la compose et qui la situe. Et le point de vue-David sur le Goliath-Heidegger est un point de vue situé ici dans le travail sur la théorie du langage comme historicité radicale, à partir de Humboldt, Saussure et Benveniste, et dans la poésie, sa pratique, sa pensée. D'où, dans leur relation, la poétique.

La critique de l'effet Heidegger est donc, comme dit Bourdieu, un « exercice de méthode »[13]. Mais ici une autre méthode est à l'œuvre. Son départ, l'analyse par laquelle Benveniste montrait que la langue est « l'interprétant de la société », et que le point de vue sémiologique « inverse » le rapport sociologique[14].

Bourdieu ajoutait, pour conserver les bonnes manières, que

12. Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique, Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgeois, 1987, p. 30. A peu près la quatrième version publiée du (presque) même texte : Université de Strasbourg, Conférences du Perroquet, extraits dans *Le Nouvel Observateur*. A défaut d'originalité, l'expansion médiatique ne lui manque pas.
13. Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Ed. de Minuit, 1988, p. 7.
14. Emile Benveniste, Sémiologie de la langue (1969), dans *Problèmes de linguistique générale*, II, p. 54, 62.

cet exercice se situait « dans une perspective qui n'est pas celle de la dénonciation ».

Je ne vois pas l'intérêt ici des bonnes manières. Tout intérêt, au contraire, à déclarer que la critique est une dénonciation.

Non, bien sûr, au sens des dénonciations de collègues pratiquées par Heidegger. Mais dénonciation des contrats tacites de la mondanité qui faussent la pensée, la poésie, ces parasitages sociaux de l'activité intellectuelle en général. Dénonciation des impostures, des illusions, des complaisances qui n'apparaissent, il est vrai, que selon un point de vue particulier. Avec ses limites propres. Mais ce point de vue, qu'on ne choisit pas, est toute l'historicité d'une situation de langage. En quoi la critique est un exercice de reconnaissance de sa propre historicité. Ce qui suffit à la différencier de la polémique, et de l'éphémère, dont Bourdieu, sans doute, voulait se distancer, en y abandonnant la dénonciation.

Dénoncer le contrat même de la polémique, c'est le travail de la critique. L'inaccompli du comprendre. Fragment, mais fragment situé, dans l'infini du sens. Sinon, y a-t-il autre chose que des Assis ?

Inattaquable Heidegger. La « prétention », la « fatuité » étaient immédiatement retournées par Beaufret à ceux qui en accusaient l'objet de leur ressentiment[15]. Et, « pour démonter Heidegger, il faudrait qu'il fût démontable » (*ibid.*, p. 82). N'étant pas « montage », ni susceptible de la question « Où donc veut-il en venir ? », Heidegger est « indémontable » (*ibid.*, p. 83). Comme disait Gabriel Marcel en 1955, selon Beaufret : « Il excelle à nous embrouiller » *(ibid.)*. Argument et ruse combien de fois repris, de la différence entre une philosophie et la pensée. On vous a vu venir. Il ne prend plus. De plus en plus voyante, la rhétorique du sectateur, qui ne répond aux problèmes que par le mépris : « M. Faye traduisait n'importe comment l'allemand ou le grec, n'étant que sociologue » (*ibid.*, p. 87). Voilà comment on prône le questionnement, tout en bouchant les questions inconvenantes par l'invective et la provocation. Où paraît tout ce qui sépare la polémique et la critique.

L'heidegrégaire ne fait pas que récuser la critique, il l'excom-

15. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, IV, Ed. de Minuit, 1985, p. 43.

munie. Il a un comportement de secte, et le mépris facile. Technique de commando.

Inassignable Heidegger. La difficulté de sa pensée de « l'être comme monde »[16] consiste en ce qu'elle est, comme dit Gérard Granel, « inassignable », le sens de l'être étant indéfiniment « dans l'avenir » (*ibid.*, p. 115), dans la contradiction selon laquelle « la pensée de Heidegger n'appartient plus du tout à la métaphysique, et pourtant elle n'appartient à rien d'autre. Elle est tout entière tournée vers la métaphysique, comme ces figures de l'Egypte qui avancent généralement le cou tourné et le regard derrière elles » *(ibid.)*. La négation est bien une figure préférée de Heidegger. Et la « circularité » (*ibid.*, p. 133). Reprenant sans fin la figure de la « clôture de la philosophie occidentale » (*ibid.*, p. 152), et cultivant celle de la source.

Irréfutable Heidegger. Irréfutabilité située d'abord, il me semble, par la requête fondamentale de la phénoménologie, telle qu'elle ne saurait être critiquée, toute critique, nécessairement portée à partir de l' « engagement mondain »[17], étant déclarée d'avance incompréhension, puisque la compréhension requiert une conversion préalable. Ainsi la phénoménologie de Husserl « doit être caractérisée à partir de sa propre idée de la fondation de la philosophie » *(ibid.)*, et « sans opérer soi-même ce dépassement, nul ne peut effectivement accéder à la philosophie phénoménologique » *(ibid.)*. Position de survérité, illustrée dans la reprise de l'allégorie platonicienne de la caverne par Fink (*ibid.*, p. 178-181). De même, Heidegger ne réfute pas. Il récuse, préalablement. Et se retire dans ses propres critères, hors de toute discussion, hors de toute prise.

La récusation de la philosophie chez Heidegger tient d'abord — et c'est entre autres ce qu'il a gardé de Husserl — à « l'attitude "*transcendantale*", c'est-à-dire l'attitude engendrée par la réduction phénoménologique. Elle détermine *totalement* l'idée de la philosophie phénoménologique, qui est ainsi en opposition radicale à l'idée de philosophie, laquelle, identique sous ses multiples formes, est née *sur le sol de la validité du monde*, c'est-à-dire dans

16. Gérard Granel, Remarques sur l'accès à la pensée de Martin Heidegger : *Sein und Zeit*, dans *Traditionis traditio*, Gallimard, 1972, p. 153.
17. Eugen Fink, Que veut la phénoménologie ? (1974), dans *De la phénoménologie*, Ed. de Minuit, 1966, p. 181.