

CHAPITRE 3

ERNST CASSIRER FACE À MARTIN HEIDEGGER : UN DÉBAT QUI N'EN FUT PAS UN

SIDONIE KELLERER

Il est peut-être exagéré de voir, comme on peut parfois le lire, dans les conférences de Davos de 1929, le débat du siècle. Il est néanmoins certain que cet événement intellectuel et culturel joua un rôle considérable dans ce que le philosophe américain Michael Friedman a qualifié, il y a près de 20 ans, de croisée des chemins entre la philosophie dite continentale et la philosophie dite analytique¹. Ceci dit, la vulgate de ce que fut le débat de Davos mérite à plus d'un égard d'être revue, car la perception qu'elle implique relève en partie de la caricature. En voici deux exemples :

1) Selon celle-ci, Heidegger serait sorti vainqueur de ce débat et aurait conquis tous les jeunes intellectuels présents. Wolfram Eilenberger notamment reprend ce lieu commun rebattu dans son bestseller récemment traduit en français. Il campe un Cassirer grisonnant et souffreteux face à un Heidegger sportif et vigoureux. La mise en scène d'Eilenberger est celle d'un match de boxe dans lequel Cassirer était d'avance perdant². Cette mise en scène quelque peu bouffonne passe sous silence les intellectuels qui ne considérèrent pas Heidegger comme vainqueur du débat, tel bien sûr Rudolf Carnap, mais aussi Jean Cavaillès, Eberhard Grisebach ou encore le sociologue Julius Kraft³. La philosophe allemande Marion Heinz a, dans

1 Michael Friedman, *A Parting of the Ways : Carnap, Cassirer, and Heidegger*, Chicago, Open Court, 2000.

2 Wolfram Eilenberger, *Zeit der Zauberer : das grosse Jahrzehnt der Philosophie, 1919-1929*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2018, p. 370.

3 Eberhard Grisebach, *Interpretation oder Destruktion. Zum kritischen Verständnis von Martin Heideggers 'Kant und das Problem der Metaphysik'*, in *Deutsche Vierteljahrss-*

le contexte de cette discussion, le mérite d'avoir sorti Grisebach et Kraft de l'oubli¹.

2) La seconde affirmation erronée concerne les rapports entre Cassirer et Heidegger : ils auraient été cordiaux et respectueux dans le débat philosophique. Selon Michael Friedmann : « bien qu'ils ne soient jamais vraiment parvenus à s'entendre sur les différences philosophiques qui étaient manifestement considérables dans leurs écrits, il est néanmoins clair (du moins avant 1933) que les différences tant sociales que politiques n'ont pas contrarié l'admiration et le respect également évidents que l'un et l'autre se portaient »². Or, en ce qui concerne l'attitude de Heidegger vis-à-vis de Cassirer, une telle affirmation relève de la légende comme nous allons tenter de le montrer.

1. DEUX PENSÉES DIAMÉTRALEMENT OPPOSÉES

À Davos s'affrontent deux pensées diamétralement opposées, tant sur le fond que dans leur style. Ces oppositions sont nombreuses. Si Cassirer comme Heidegger attribuent au langage un rôle central, ils s'opposent sur la nature de ce rôle. En 1936, lors d'une conférence à Rome, Heidegger déclare : « La proposition, le langage » ne sont rien moins que « l'événement (*Ereignis*) le plus élevé du *Dasein* humain [...] le mot est l'événement du sacré »³. Cassirer, quant à lui, considère l'émergence de la linguistique moderne comme « le chapitre le plus fascinant de toute l'histoire des sciences »⁴, émergence qu'il va jusqu'à comparer à la révolution galiléenne en physique. Chez Heidegger, la linguistique moderne comme la révolution

chrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, n°4, 1930 p. 199-232. Julius Kraft, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Leipzig, Buske, 1932.

- 1 Cf. sa contribution dans M. Heinz et T. Bender (éd.), *'Sein und Zeit' neu verhandelt Untersuchungen zu Heideggers Hauptwerk*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2019, p. 255-288.
- 2 M. Friedmann, *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*, op. cit., p. 6-7.
- 3 Martin Heidegger, « Hölderlin und das Wesen der Dichtung », in M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, F.W. von Herrmann (éd.), vol. 4 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1981, p. 33-49, ici p. 40-41, [ici et par la suite les volumes de la *Gesamtausgabe* seront abrégés sous la forme GA 4].
- 4 Ernst Cassirer, *Structuralism in Modern Linguistics*, in vol. 1, *Word. Journal of the linguistic Circle of New York*, 1945, p. 99-120, ici p. 99.

galiléenne ne sont que l'expression d'une déchéance à combattre : « Une 'grammaire' ne peut jamais élucider ni une science du langage ni décider ce qu'est un langage et si les mots d'une langue parlent encore dans le domaine essentiel du mot. »¹. Les raisons de sa valorisation du langage n'ont rien à voir avec celles de Cassirer.

À Davos, le jeune linguiste néerlandais Hendrik Pos constate au cours du débat, en sa fonction de modérateur : « Remarque philologique : Ces Messieurs parlent des langages tout à fait distincts »². Observation pertinente et qui touche au cœur du débat. Cassirer s'inscrit dans la tradition des Lumières. Peu avant sa mort, en 1944, donc dans le contexte de la barbarie du nazisme, il écrit : « En dépit de tous les efforts déployés par l'irrationalisme moderne [la] définition de l'homme en tant qu'animal rationnel n'a pas perdu sa force. La rationalité est en effet une dimension inhérente à toute activité humaine »³. La philosophie chez le penseur structuraliste qu'est Cassirer s'accomplit « seulement dans la rigueur du concept et dans la luminosité et la clarté de la pensée 'discursive' », ce qui implique que la philosophie ne peut pas accéder au « paradis de la mystique, [au] paradis de la pure immédiateté »⁴ qui, n'est donc en dernière instance qu'un phantasme. En effet, il conçoit la forme symbolique du mythe comme étant déjà une première forme de libération à l'égard de la pure réceptivité de l'impression sensible à laquelle nous n'avons culturellement aucun accès. Le dialecticien Cassirer ce faisant n'oppose pas, ainsi que le fait Heidegger, de manière antinomique le mythe à la rationalité et à la connaissance. Cassirer qui s'inscrit non seulement dans la tradition du criticisme de Kant, mais aussi dans la continuité de la dialectique hégélienne, insiste sur la *nécessité de la médiation* qui passe par l'effort de comprendre la position de l'autre ; son horizon est celui d'une possible conciliation. Aussi s'efforce-t-il à Davos « de déterminer ce qui est commun » à son langage et à celui de Heidegger. Pour Cassirer tous les hommes partagent de fait un monde

1 M. Heidegger, [cours du semestre d'hiver 1941/42], *Hölderlings Hymne 'Andenken'*, C. Ochwad (éd.), vol. 52 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1982, p. 157, [GA 52].

2 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, F.W. von Herrmann (éd.), vol. 3 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1991, p. 287, [GA 3].

3 E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, Yale University Press, 1944, p. 44.

4 E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil, *Die Sprache*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956 [1923], p. 51, [ici et par la suite abrégé PSF I].

objectif commun en dépit de la diversité des systèmes langagiers existants : « Chacun parle son propre langage [...] et pourtant nous nous comprenons au travers du langage. Il existe quelque chose de tel que *le langage* » souligne-t-il à Davos¹.

Heidegger ne voit dans cette recherche d'une conciliation que pensée paresseuse et pusillanime ; il réplique à Cassirer qui vient de souligner sa volonté de trouver un terrain philosophique d'entente que « la seule médiation (*bloßes Vermitteln*) jamais ne nous fera avancer de façon productive »² parce que, comme nous le verrons, pour Heidegger le langage n'est pas essentiellement un moyen de communication, mais de *communion* sacralisée dans une communauté ethnique³. Heidegger combat toute dialectique qu'il n'a cessé tout au long de sa vie de considérer comme une absence de pensée sous le signe du calcul et de la destruction, une 'technique', une 'acrobatie' inaugurée par Platon⁴ : dans sa vision manichéenne du monde ce n'est pas le dialogue qui est de mise mais le 'saut' (*Sprung*) et le combat. Aussi Heidegger appelle-t-il à Davos les auditeurs à ne pas s'attarder sur les arguments en jeu dans la discussion, car ce qui importe, selon lui, ce n'est pas de ré-fléchir, donc de penser de manière abstraite, mais de « sentir » (*spüren*), « que nous sommes en train de rendre son sérieux à la question centrale de la métaphysique »⁵. Or, ce 'nous' ne désigne pas une humanité conçue à partir d'une rationalité qui fonde l'égalité en droit. Dans les *Cahiers noirs* on peut lire : « Seul l'Allemand est capable de dire [...] l'Être »⁶. Plusieurs études récentes ont montré que dès avant 1933 le 'nous' sous la plume de Heidegger est un 'nous' communautaire⁷.

1 GA 3, p. 193.

2 *Ibid.*, p. 295.

3 Heidegger souligne à plusieurs reprises que c'est Platon qui établit le langage en tant que « moyen de communication » (GA 52, p. 14), Platon qui inaugure selon Heidegger le début du déclin philosophique (*ibid.*, p. 90), en particulier avec la mise en place de la logique qui vise à déterminer précisément le sens des mots et des concepts, visée que Heidegger combat tout au long de sa carrière. Pour Cassirer, tout au contraire, Platon inaugure le véritable début de la philosophie.

4 Cf. GA 96, p. 182 ; GA 95, p. 28.

5 GA 3, p. 296.

6 Heidegger, *Überlegungen II-VI* („*Schwarze Hefte*“ 1931–1938), P. Trawny (éd.), vol. 94, Frankfurt a. M., Klostermann, 2014, p. 27, [GA 94].

7 Notamment : E. Faye, « Kategorien oder Existenzialien? Von der Metaphysik zur Metapolitik », in M. Heinz et S. Kellerer (éd.), *Martin Heideggers « Schwarze Hefte » - Eine philosophisch-politische Debatte*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2016, p. 100-121.

2. RETOUR À UN LANGAGE ORIGINAIRE MYTHIQUE

Le but de la pensée pour Heidegger n'est pas une progressive émancipation des mythes et des préjugés afin de comprendre les lois qui régissent la nature et les normes qui régissent notre esprit. Pour lui, il faut revenir en deçà de l'idéalisme inauguré par Platon afin de restaurer un langage originaire (*Ursprache*) phantasmé, qui aurait été enfoui sous deux millénaires de tradition judéo-chrétienne et de romanité. Julius Kraft note à ce propos : « La philosophie intuitive de l'absolu s'est transformée en une activité où l'on se consacre au contenu originaire intuitif, réel ou supposé, des signes langagiers »¹. Heidegger dans son texte *Hölderlin et l'essence de la poésie* dont la première publication date de 1937 affirme que « la poésie est le langage originaire d'un peuple doté d'histoire [...] le langage originaire [...] c'est la poésie comme fondation de l'Être »². En 1988, lors d'un débat avec Derrida et Philippe Lacoue-Labarthe à l'université de Heidelberg, Hans-Georg Gadamer commenta la fameuse méthode heideggérienne de la destruction en affirmant que cette méthode n'aurait vraiment rien de violent, qu'il s'agit d'un « retour au mot vivant » qui avait été enfoui, recouvert par « la longue histoire de la latinisation et de la conceptualité scholastique »³. Il importerait donc de *déconstruire la romanité* pour accéder à la parole vivante grecque et germanique. Pour caractériser la manière de passer de la parole prétendument pervertie à la parole vivante Heidegger dira qu'il faut sauter au travers de l'entre-deux comme à travers une flamme (*durchspringen wie eine Flamme*)⁴.

Cette volonté de revenir à une mythique origine du langage unit Heidegger, Ludwig Klages et Oswald Spengler. Pour Klages – graphologue un temps assez proche du cercle de George puis plus tard antisémite forcené – il faut entendre de nouveau les sons allemands, faire « sauter les entraves de la

S. Kellerer, « Sein und Zeit: Ein Buch für alle und jeden? Zu Heideggers Begriff des 'Dasein' » in M. Heinz et T. Bender (éd.), *'Sein und Zeit' neu verhandelt, op. cit.*, p. 113-161.

1 J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger, op. cit.*, p. 106.

2 GA 4, p. 43.

3 Peter Engelmann (éd.), *Heidegger : philosophische und politische Tragweite seines Denkens : das Kolloquium von Heidelberg*, trad. par Esther von der Osten, Wien, Passagen Verlag, 2016, p. 37.

4 Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Petra Jaeger (Hg.), vol. 10 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1997, 88.

conceptualité » par une « méditation sur le contenu des noms »¹. Spengler, l'auteur du best-seller *Le Déclin de l'Occident* (1918), formule ainsi sa pensée : « Tout langage supérieur possède un certain nombre de mots qui sont baignés dans un profond mystère : destin, sort, hasard, fatalité [...] aucune hypothèse, aucune science n'accédera jamais à ce que l'on ressent lorsque l'on se plonge dans la signification et *la sonorité de ces mots*. Ce sont des symboles, non des concepts »².

À chaque langage, comme à chaque communauté, correspondrait donc *une vérité spécifique* que Spengler décrit ainsi : « une autre culture parle un autre langage. À d'autres hommes d'autres vérités »³. Il reconnaît sans ambages vouloir « s'adresser uniquement à des lecteurs qui savent revivre les sons et les images » et qui ne prennent pas les « désarticulations (*Zergliederungen*) par le biais de concepts » pour des « visions profondes »⁴. Chaque grande culture aurait conçu « un langage secret » que ne peut entendre que celui « dont l'âme appartient à cette culture »⁵. Pour Ludwig Klages, il faut toujours tenir compte de « la constitution particulière de l'âme » de celui auquel on s'adresse. C'est pour cela qu'il est indispensable de distinguer entre un savoir exotérique que tout un chacun peut s'approprier et un savoir ésotérique auquel seul donne accès un « état d'âme » particulier impossible à transmettre⁶. Cette distinction entre l'exotérique et l'ésotérique est également, nous le verrons, déterminante pour la pensée de Heidegger qui, dès avant 1933, exprimait les mêmes idées qu'un Klages ou Spengler mais, contrairement à eux, dans *un langage indirect d'apparence philosophique*. Une fois les nazis au pouvoir, du haut de sa chaire de philosophie il s'exprimera ouvertement : « L'essence de la vérité est le combat avec la non-vérité [...] La vérité est toujours vérité *pour nous* »⁷.

1 Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1937, p. 137.

2 Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München, Beck, 1923 [1918], p. 154 [nous soulignons – S.K.]

3 *Ibid.*, p. 33.

4 *Ibid.*, p. VIII.

5 *Ibid.*, p. 233.

6 Alfred Schuler, *Fragmente und Vorträge aus dem Nachlass. Mit einer Einführung von Ludwig Klages*, Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1940, p. 71.

7 Heidegger, [cours du semestre d'hiver 1933], « Vom Wesen der Wahrheit », in M. Heidegger, *Sein und Wahrheit*, H. Tietjen (éd.), vol. 36/37 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 2001, p. 262, [GA 36/37]. [c'est Heidegger qui souligne].

3. LA PHILOSOPHIE DE LA CULTURE DE CASSIRER

La philosophie de la culture est diamétralement opposée à ces conceptions néo-gnostiques pour lesquelles l'esprit, la conscience de soi, la critique, la réflexivité sont autant d'ennemis de l'âme (Klages) ou du Da-sein (Heidegger). Pour Cassirer, « le principe fondamental de la pensée critique est celui de la 'primauté' de la fonction par rapport à l'objet »¹. Sa philosophie de la culture cherche à déterminer les règles qui président aux avancées du processus culturel, un processus qu'il qualifie vers la fin de sa vie, dans *Essay on Man*, de « grand processus d'objectivation »²; objectivation que Heidegger pour sa part entend combattre. Pour Cassirer la nature de l'esprit humain ne peut être saisie autrement qu'au travers des formations culturelles, ce qu'il appelle les formes symboliques. Celles-ci sont les significations que l'esprit humain fait émerger par le biais d'un support sensible. L'esprit humain ordonne, structure notre perception de la réalité par des formes sensibles porteuses de significations, des formes sensibles de divers ordres, en particulier les figures mythiques, les signes langagiers, les signes mathématiques. L'esprit, la pensée ne sont pas pour Cassirer un Être, une substance, mais une énergie, une force expressive et structurante du monde et de la culture humaine.

C'est au travers de ce processus culturel jamais achevé que se constitue progressivement et concrètement l'humanité. La culture humaine est le produit d'un processus de distinction progressive entre 'sujet' et 'objet', entre le 'moi' et le 'monde'. Alors que Heidegger vitupère non sans sous-entendus antisémites contre l'abstraction³, Cassirer souligne que le progrès scientifique et plus largement culturel s'exprime au moyen de

1 PSF I, p. 11.

2 E. Cassirer, *An Essay on Man*, *op. cit.*, p. 266.

3 L'abstraction, la théorie, les arguments, l'analyse sont, chez Heidegger, toujours du côté de ce qui est sans attaches (*ungebunden, umherirrend*) et qui relève, comme il le dira en 1949, des « acrobaties et de la sagacité de l'intellect » (GA 79 : 62), sagacité (*Scharfsinn*) qui est toujours 'formelle' partant 'vide'. Heidegger fait ici un clin d'œil au prétendu 'formalisme vide' du judaïsme, cliché antisémite s'il en est. Le représentant éminent de cette sagacité vide, comme il le dit à ses étudiants dès 1927 (GA 24 : 286), est le néo-kantien Richard Höningwald, qu'il accusera, en 1933, dans un rapport comme ayant dissous « l'essence de l'homme [...] en une conscience sans attache » et s'étant « détourné de la vision de l'homme dans son enracinement historique et sa tradition issue du peuple, du sang et du sol » (GA 16 : 132).

concepts abstraits, d'une complexité croissante qui loin d'être opposée à la vie – ainsi que Heidegger ne cesse de le répéter – sont bien plutôt le mode même d'expression de l'esprit humain. C'est dans un mouvement de conciliation critique et dialectique que l'esprit humain se libère de ce que Cassirer nomme la « simple existence » (*bloßes Dasein*) – donc le réel sensible – et qu'il devient « conscience culturelle » (*Kulturbewußtsein*) libérée de l'emprise des seuls sens et de l'affect : un mouvement dans lequel le langage qui est un « moyen fondamental pour l'esprit » joue un rôle de premier ordre dans la mesure où son activité consiste à « séparer » certes, mais aussi « à reconstituer »¹.

L'intérêt de Cassirer ne porte pas sur la question d'une supposée origine ou de celle de l'Être mais sur celle de la *structure*, celle des « règles » qui président au mouvement de l'esprit. L'esprit humain, c'est la diversité des fonctions qui constituent et construisent la culture humaine. Contre les clichés éculés de la *Kulturkritik* selon lesquels le rationalisme pétrifie les objets de la connaissance², il importe de mettre l'accent sur l'importance du *mouvement dialectique* dans la philosophie de la culture. Le structuralisme de Cassirer n'a rien d'uniforme ni de rigide. Il est un rationalisme idéaliste ouvert, jamais achevé. Cassirer souligne que les « catégories fondamentales » de la conscience culturelle qu'il entreprend de dégager ne doivent pas être comprises comme des schèmes de l'esprit fixés une fois pour toutes, mais bien comme des orientations (*Richtungen*)³.

Le langage est pour Cassirer la forme symbolique par excellence. À la suite de Wilhelm von Humboldt, il conçoit le langage comme production de symboles par lesquels se constitue la pensée et émergent sens et signification. Tout au contraire de Heidegger, il ne conçoit pas le langage comme ce qui nous survient, nous domine, mais comme une forme de vie de l'esprit, et comme son énergie propre. Le langage est même pour lui l'expression la plus pure du dynamisme de l'esprit en ce qu'il concilie le général et le particulier. Sa conception du langage comme univers de symboles se situe

1 Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 2^{de} partie : *Das mythische Denken*, Claus Rosenkranz (éd.), Hamburg, Felix Meiner, 2010 [1924], p. 16 et 20, [ici abrégé PSF II].

2 Exemple entre de nombreux autres : « L'entendement, le système, le concept tuent par leur 'connaissance'. Ils transforment la chose connue en un objet sans vie ». O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes. op. cit.*, p. 138.

3 PSF II, p. 275.

à l'exact opposé des symboles valorisés par Spengler comme autant d'« expressions de l'âme » dont les significations doivent être senties et non pas conceptualisées. Pour Cassirer, le langage ne relève pas de l'ontologie mais de la fonction ; il n'est pas une sorte d'entité mystérieuse qui nous investit, mais un moyen dialectique d'émancipation progressive. L'émancipation est le produit du développement de la réflexivité, de la prise de conscience, c'est-à-dire une relation au réel toujours *médiée* par la réflexion.

Le premier stade dans le développement du langage est mimétique et ce stade correspond en fait à ce que Spengler, Klages, Heidegger quant à eux cherchent à rétablir : un langage mythique où le signe et ce qui est représenté tendent à se correspondre, où le signe cherche en tant que signe mimétique à rendre directement par sa forme un contenu, donc en quelque sorte à absorber ce contenu, bref stade magique où le langage est encore une sorte de « sosie démoniaque de l'objet ». Comme le formule Cassirer : « à ses débuts le mot appartient encore à la simple existence (*Daseinssphäre*) : ce qui est saisi en lui ce n'est pas sa signification mais bien plutôt un être substantiel et une force substantielle ». Le mot est alors, dit-il, « chose originare (*Ur-Sache*) », un « pouvoir » qui nous domine¹. C'est progressivement que se met en place la distinction entre son, signe et signification et alors seulement peut-on rigoureusement parler de signification et de communication.

4. ADMIRATION ET RESPECT ?

Ce n'est pas forcer le trait que de dire que Heidegger n'était pas venu à Davos pour dialoguer, mais pour combattre une pensée qui, à ses yeux, ne méritait guère le nom de philosophie ni même de pensée. Il reste qu'il eût été risqué, en mars 1929 à Davos, de l'affirmer sans ambages. D'autant que ces rencontres philosophiques conçues dans un esprit humaniste étaient officiellement placées sous le signe de la conciliation internationale et de la lutte contre l'esprit de particularisme sous toutes ses formes. Suggérer sa critique sans l'exprimer ouvertement avait du reste l'avantage d'impressionner les jeunes auditeurs par la grâce de la suggestion. Le successeur de Husserl, comme il est désormais bien établi, cultivait *systématiquement* un style indirect voire codé, au sujet duquel il écrit à son amie Elisabeth

1 PSF II, p. 278.

Blochmann en 1931 : « Ce semestre, j'ai à nouveau constaté, ce qui me préoccupe toujours, que la parole indirecte frappe le plus sûrement »¹. Lorsqu'à Davos il évoque au passage « l'aspect paresseux (*fauler Aspekt*) d'un homme qui se contente de se servir des œuvres de l'esprit », il fait une référence particulièrement désobligeante et à peine dissimulée, à la philosophie de la culture de Cassirer qui porte précisément sur les « œuvres de l'esprit »².

Un an plus tôt, en 1928, Heidegger avait publié une recension du second tome des *Formes symboliques*, ouvrage paru en 1925. Policé dans la forme, le texte est brutal sur le fond. En effet, on y lit que l'interprétation cassirerienne du mythe est « arbitraire et sans orientation », puisqu'elle ne repose pas sur une « ontologie radicale du *Dasein* » à la lumière de la question de l'Être. L'entreprise de Cassirer n'accède pas même à « la problématique interne de la philosophie »³. Heidegger poursuit en affirmant que les néo-kantiens n'auraient pas compris « le cœur de la problématique transcendantale de Kant » puisque, d'après lui, Kant n'est pas en réalité un théoricien de la connaissance⁴ ! Autrement dit, le néo-kantisme est radicalement faux et il n'y a rien à en retenir, ses représentants n'ayant absolument pas compris la pensée kantienne. Heidegger use d'un jugement péremptoire pour disqualifier le néo-kantisme et lui opposer un Kant non pas *Aufklärer* mais guerrier, lequel aurait « fait sauter » (*gesprengt*) le point d'ancrage à la raison⁵. Kant est conduit, dit Heidegger, à faire de la fondation transcendantale rien de moins qu'un abîme (*Abgrund*)⁶. Nous verrons plus loin que pour l'auteur d'*Être et temps* la violence en matière interprétative constitue un atout plutôt qu'un obstacle.

Pour apprécier le jugement que porte Heidegger sur Cassirer, il faut également tenir compte des propos qu'il tiendra en 1929 dans son célèbre cours du semestre d'hiver *Concepts fondamentaux de la métaphysique* alors qu'il est, depuis le semestre d'hiver 1928, le successeur de Husserl et qu'il vient de prononcer sa conférence inaugurale ; il est enfin fonction-

1 Martin Heidegger et Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel, 1918-1969*, J.W. Storck (éd.), Marbach a. Neckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 46.

2 GA 3, p. 291.

3 *Ibid.*, p. 290.

4 *Ibid.*, p. 265 et 271.

5 *Ibid.*, p. 273.

6 *Ibid.*, p. 288.

naire à vie et partant inamovible. Emmanuel Faye a attiré, il y a déjà quinze ans, l'attention sur cette remarque de Heidegger rapportée après la guerre par Ludwig Ferdinand Clauß à Erich Rothacker : « ce que je pense, je le dirai lorsque je serai professeur ordinaire »¹. Voilà qui est chose faite au semestre d'hiver 1928. Heidegger use alors immodérément de termes tels que « commandement » (*Führerschaft*), « combat », « dégénérescence » (*Entartung*)². Et il s'en prend de manière à peine voilée à Cassirer, en fustigeant le « bavardage sur la culture » (*Kulturgerede*), et le « reniflement répugnant (*widerwärtig*) de ce qui relève de l'âme »³.

Cassirer est aux yeux de Heidegger un représentant de ce qu'il qualifie dans son cours du semestre d'hiver 1929 d'« homme lambda » et de « petit-bourgeois » qui rêve de « fraternisation » et de « confort ». Face à cette prétendue mollesse démocratique, il importe de faire valoir le « combat du philosophe » – tel est le titre du § 7 du cours – et de faire appel à celui qui saura « effrayer » notre *Dasein*⁴. Si l'on croit le témoignage d'un participant à Davos rapporté en 1966 par Guido Schneeberger, un invalide de la Première Guerre mondiale, qui souffrait de l'obusite – ce tremblement nerveux post-traumatique dont tant de soldats ont été à l'époque affectés – prit la parole pour demander si la fonction de la philosophie ne devrait pas désormais être d'empêcher toute future guerre. Heidegger lui aurait répondu que pour sa part il était revenu indemne de la guerre et que la tâche de la philosophie consisterait bien au contraire à « rejeter l'homme dans la dureté de son destin »⁵. Heidegger qui n'aura de cesse d'invoquer l'abîme, la rudesse, le sens du sacrifice, l'héroïsme se garda de préciser que son engagement dans la guerre s'était résumé à quelques mois d'observations météorologiques près de Verdun, donc assez loin des lignes de front. Le reste du temps, il avait pu achever son habilitation, enseigner et tranquillement poursuivre ses recherches. Quoiqu'il en soit, il est clair que ce qu'il nomme

1 Citée par Volker Böhnigk, *Kulturanthropologie als Rassenlehre. Nationalsozialistische Kulturphilosophie aus der Sicht des Philosophen Erich Rothacker*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, p. 131.

2 Cf. les volumes 27, 28 et 29/30 de la Gesamtausgabe.

3 Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, F.W. von Herrmann (éd.), vol. 29/30 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1983 [1929], [GA 29/30], p. 116.

4 GA 3, p. 255.

5 Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger : Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Schneeberger, 1962, p. 4. Cf. sur ce point aussi GA 3, p. 291.

« libération du *Dasein* » et appelle de ses vœux n'a rien à voir avec l'émancipation : cette « libération » est rejet dans l'âpreté du destin et fusion dans la communauté du peuple en passant par l'expérience de l'effroi.

À Davos, alors que Heidegger affirme que la peur est la condition même de la philosophie et que toute la pensée humaniste est à rejeter, Cassirer ne craint pas de défendre une position plus traditionnelle et donc potentiellement conventionnelle et ennuyeuse : « La philosophie doit libérer l'homme autant qu'il est possible. Ce faisant, me semble-t-il, elle le libère radicalement de la peur en tant que disposition, *Befindlichkeit* »¹.

De tels propos ne firent que confirmer chez Heidegger la position selon laquelle la philosophie de la culture relève du pacifisme couard, mou et paresseux, qu'elle n'est pas à la hauteur d'une pensée du gouffre et de l'effroi. Quelques jours après la rencontre de Davos il écrit à son ami Rudolf Bultmann que la seule chose qu'il ait tirée du débat est le constat suivant : « combien les gens tels que Cassirer se rendent la tâche facile »². C'est un lieu commun ressassé à l'envi jusqu'à aujourd'hui sous diverses formes : le néo-kantisme et en particulier Cassirer, manquent de vie, de sérieux existentiel, de profondeur. Ainsi, et pour ne donner qu'un exemple, l'actuel président de la Heidegger-Gesellschaft, Harald Seubert, écrivait-il, en 2011, dans la revue allemande d'extrême-droite *Sezession* : « Chez lui [Heidegger] tout particulièrement le tremblement provoqué par la Première Guerre mondiale est consubstantiel à la pensée ; secousses qui, du reste, laissèrent indifférents les philosophes néokantiens de la culture – tel qu'Ernst Cassirer »³.

5. LA PENSÉE RATIONNELLE ET LOGIQUE EST À COMBATTRE

Si Heidegger se situe sur le terrain de la confrontation, c'est qu'à ses yeux le débat argumenté respectueux des règles de la logique constitue un obstacle. Dans sa célèbre conférence inaugurale prononcée à Fribourg en juillet 1929 et intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?* il annonce que « la

1 GA 3, p. 287. Voir sur ce point la contribution de Muriel van Vliet dans ce volume.

2 Rudolf Bultmann et Martin Heidegger, *Briefwechsel, 1925-1975*, A. Grossmann et C. Landmesser (éd.), Frankfurt a. M., Tübingen, Klostermann ; Mohr Siebeck, [lettre du 9 avril 1929].

3 Harald Seubert, *Heideggers Revolution, in Sezession*, n° 44, 2011, p. 30-33.

logique se dissout dans le tourbillon d'un questionnement plus originaire »¹. Il faut prendre la mesure de ce congé donné dès avant 1933 non pas à un *certain* usage de la logique, mais bien à la logique *en tant que telle*. Congé qui est en parfait accord avec ce qu'écrivit Heidegger dans les *Cahiers noirs* : une vraie pensée ne se laisse jamais contredire². Si une telle affirmation est insolite en philosophie, elle est banale dans les textes non-académiques de l'idéologie conservatrice. Rappelons qu'Oswald Spengler annonçait déjà en 1918 dans la préface à son bestseller *Le Déclin de l'Occident* : « la formulation d'une pensée que l'on ne mettra plus en question aussitôt qu'elle aura été énoncée »³.

La pensée de Heidegger a été, dès les années 1930, caractérisée comme une pseudo-philosophie par des penseurs dont les voix sont quelque peu tombées dans l'oubli du fait de l'arrivée au pouvoir des nationaux-socialistes et de l'émigration qui s'ensuivit de nombreux intellectuels. Le sociologue Julius Kraft fut, comme Cassirer et de nombreux autres, exclu de l'université et contraint à l'émigration parce que juif. C'est seulement en 1957, trois ans avant sa mort, qu'il put revenir à Francfort où lui fut proposée comme mesure de réparation la chaire de sciences sociales. En 1932, Kraft avait publié l'ouvrage *De Husserl à Heidegger. Critique de la philosophie phénoménologique* en réaction au fait, écrivait-il, que l'on « s'efforce aujourd'hui d'éradiquer le rationalisme des sciences et de la culture en général »⁴. Son étude est une critique d'une remarquable perspicacité et sans concessions de la pensée de Heidegger, que Kraft qualifie de mystique qui fait le lit de « l'émergence d'un 'nouveau Moyen-Âge' ». « La méthode argumentative de cette philosophie [...] », écrit Kraft, « n'est pas une *justification* procédant selon les règles de la logique, mais quelque chose que l'on peut appeler une *Bewortung* » – le terme est un néologisme par lequel Kraft désigne une technique de la suggestivité verbale. « *La Bewortung* substitue des significations nouvelles aux anciennes afin de remplacer subrepticement d'anciens contenus de la représentation par de nouveaux »⁵. Kraft soulignait donc, dès 1932, un aspect déterminant des textes de

1 Heidegger, « Was ist Metaphysik » (1929), in M. Heidegger, *Wegmarken*, F.W. von Herrmann (éd.), vol. 9 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1976, p. 117, [GA 9].

2 GA 94, p. 238-239.

3 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, *op. cit.*, p. VII.

4 J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, *op. cit.*

5 *Ibid.*, p. 95.

Heidegger en ce qu'il a contribué au succès insolite de sa pensée : celui-ci s'exprime toujours dans un langage *apparemment* philosophique en *modifiant en sous-main* la signification de concepts philosophiques traditionnels – les termes 'essence' (*Wesen*), 'fondement' (*Grund*) ou encore 'savoir' (*Wissen*) en sont exemplaires. Ainsi précisera-t-il au semestre d'hiver 1955 qu'il importe d'entendre de nouveau la véritable signification du terme 'fondement' : « à savoir sol et terre ». Cette signification fut recouverte, poursuit Heidegger, par la romanité qui aurait identifié le fondement à la 'raison', donc au calcul¹. Depuis les *Cahiers noirs*, nous savons que, pour Heidegger, ce sont les Juifs qui incarnent la sagacité sans attache et l'esprit du calcul, ce sont « ceux qui calculent et qui dissolvent, qui effritent tout par leur intellectualité »². Ce jeu constant avec la polysémie de la langue allemande, le renversement subreptice du sens habituel des concepts philosophiques a joué un rôle déterminant dans le succès de Heidegger, succès qui est largement l'histoire d'un malentendu inédit et non surmonté à ce jour.

Kraft poursuit en soulignant que cette pensée se distingue par « une technique raffinée pour instiller la peur »³ ; elle vise avant tout à provoquer « un frisson métaphysique » par le biais de néologismes et de substantivations qui donnent un semblant de profondeur à la banale indigence du contenu⁴. Lucide, il relève par ailleurs que « la métaphysique que Heidegger attribue à Kant [...] est d'un genre dont l'arbitraire en termes d'interprétation cherche son égal »⁵. Mais cet arbitraire n'est que le corollaire de la « violence » en matière d'interprétation des textes dont Heidegger se revendique notamment dans son *Kant-Buch*, qui paraît dès 1929, et qui est sa réponse écrite au débat avec Cassirer. Heidegger, en effet, y prend acte du fait qu'« on ne cesse de se heurter à la violence de mes interprétations »⁶. Or, réplique-t-il : « afin d'extorquer aux mots ce qu'ils veulent dire, toute interprétation doit nécessairement user de violence »⁷.

Wolfram Eilenberger écrit non sans raison que chez Heidegger, en ce qui concerne l'origine, ce ne sont pas les arguments qui importent mais

1 GA 10, p. 153.

2 GA 97, p. 156.

3 J. Kraft, *Von Husserl zu Heidegger*, op. cit., p. 114.

4 *Ibid.*, p. 104.

5 *Ibid.*, p. 93.

6 GA 3, p. 16.

7 GA 3, p. 202.

le courage de sauter. « Diriger, *Führen*, est la nouvelle manière heideggerienne d'argumenter », note Eilenberger¹. Mais ne faudrait-il pas aller au-delà de ce seul constat et poser la question : une telle vision des choses relève-t-elle encore d'une pensée critique ? Est-il légitime, comme le fait Eilenberger, de mettre Heidegger sur le même plan que Wittgenstein et Cassirer ? Sans doute, si l'on conçoit les choses à la manière du romaniste Hans-Ulrich Gumbrecht qui en 2010 affirmait lors d'une conférence au Collège de France : « Si la pensée de Heidegger est inévitable pour nous, c'est [...] qu'il serait irresponsable de se priver de son énergie inspiratrice. Mais pour profiter de cette énergie, il faut accepter de payer le prix d'une proximité qui risque de nous contaminer »².

Si dans notre rapport à la tradition philosophique nous devons prendre pour étalon une bien vague 'énergie inspiratrice', alors peu importerait sans doute que la fameuse 'éclaircie' de Heidegger soit littéralement à l'opposé des Lumières. Rappelons que dès 1916, Heidegger écrivait à sa fiancée qu'il entendait déclarer une guerre « à couteaux tirés » au rationalisme. En cela sa pensée est cohérente puisque dans les années 1930-1940, il appellera au « combat pour le savoir, contre les sciences » en précisant que ce savoir (*Wissen*) – qu'il prend soin d'opposer à la connaissance (*Erkenntnis*) – consiste à « imposer (*behaupten*) une essence »³. C'est le « combat » des Allemands « pour leur *essence* propre »⁴ qu'il appelle de ses vœux ; cette essence propre étant indissociable de l'« enracinement dans la terre et le paysage », en quelque sorte une « essence ensouchée » (*angestammtes Wesen*)⁵.

C'est dans ce contexte discursif où les idéologues conservateurs considèrent à l'instar d'Ernst Jünger qu'il ne faut pas discuter avec les bourgeois, mais les combattre, qu'il faut entendre cette phrase de Heidegger

-
- 1 W. Eilenberger, *Zeit der Zauberer: das grosse Jahrzehnt der Philosophie, 1919-1929*, op. cit., p. 371.
 - 2 Hans Ulrich Gumbrecht, « Peut-on éviter Heidegger ? », *Conférence donnée le 15 mars 2010*, https://www.college-de-france.fr/site/michel-zink/p1358320843720_content.htm [consulté le 13.05.2020]
 - 3 Heidegger, *Überlegungen VII-XI* („*Schwarze Hefte*“ 1938/39), P. Trawny (éd.), vol. 95 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 2014, p. 409, [GA 95].
 - 4 *Ibid.*, p. 11.
 - 5 Heidegger, *Hölderlins Hymnen 'Germanien' und 'Der Rhein': Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35*, S. Ziegler (éd.), vol. 39 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 1999, p. 181, [GA 39]. Cf. aussi GA 94, p. 27.

à Davos: « La tâche de la philosophie n'est pas de donner une vision du monde; au contraire la vision du monde est la condition de la philosophie »¹. Autrement dit: le langage n'a pas à formuler des théories, mais à faire « sentir » (*spüren*), à créer une ambiance² qui arrache ceux qui sont à la hauteur de l'existence des griffes de ceux qui ne le sont pas. Six ans après la conférence de Davos, Heidegger déclare face à ses étudiants: « la tonalité fondamentale, cela veut dire la vérité du *Dasein* d'un peuple. [...] la vérité d'un peuple, c'est cette évidence de l'Être, à partir de laquelle le peuple sait ce qu'il veut [...] » et plus loin il ajoute: « la tonalité fondamentale [...] nous replace dans les rapports organiques à la terre (*Erde*) et à la patrie (*Heimat*) »³. La 'philosophie' ainsi transmuée en un endoctrinement ethnique consiste à faire surgir de nouveau cette 'tonalité fondamentale' du peuple germanique, à rendre son pouvoir à la patrie allemande. La patrie est la vérité, est l'Être.

À Davos, Heidegger se dit encore philosophe, ce qu'il cessera de faire quelques années plus tard, rejoignant en cela Spengler qui, en 1918, écrivait que la « 'philosophie', en tant qu'amour de la sagesse, est la tenue à distance (*Abwehr*) de ce qui est incompréhensible »⁴. Entendons: la philosophie qui se soumet aux critères de la rationalité convient à ceux qui, asthéniques, aspirent au confort et à la tranquillité, c'est-à-dire à ceux que Nietzsche en son temps appelait les esclaves et que les conservateurs révolutionnaires appellent plus volontiers les 'bourgeois', terme générique qui désigne les différents courants, qu'ils soient politiques, pacifistes ou religieux, qui se sont opposés à la Première Guerre mondiale. Contre la pensée rationnelle et contre les sciences, il faut dresser une pensée de l'effroi et de l'abîme. Une pensée en rupture avec toute théorie, tout système, en rupture avec les règles logiques, et l'idée même de causalité. Pour le dire avec Spengler: « toute loi est une entrave »⁵. Ludwig Klages s'exprima en 1921 ainsi: « la science des faits et de la causalité, c'est le viol de la

1 GA 3, p. 284

2 Heidegger parle tantôt de *Stimmung*, tantôt de *Befindlichkeit*: ce dernier terme a une signification à la fois émotionnelle et spatiale: « sich an einem Ort befinden » signifie se situer à un certain endroit. La fameuse 'tonalité' est donc toujours liée pour Heidegger à un terroir (*Erde*) et à une patrie (*Vaterland, Heimat*).

3 GA 39, p. 144 et 223.

4 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, op. cit., p. 163.

5 *Ibid.*, p. 162.

réalité par les concepts, violence dont a besoin notre esprit afin de dominer la réalité »¹. Ces auteurs opposent le destin, le sort, la vision du monde, à la causalité, aux concepts et aux preuves. Heidegger à Davos s'inscrit entièrement dans cette tradition des pensées nietzschéenne et spenglerienne.

Cassirer, quant à lui, associe, dans la tradition de l'Humanisme de la Renaissance, clarté de la pensée et clarté de l'expression. La science de la culture, telle que Cassirer la conçoit, s'inscrit dans la continuité de cette exigence propre aux sciences naturelles selon laquelle toute description doit être claire, non-contradictoire et univoque. Il s'efforce donc de déterminer posément et précisément sa position et celle de son interlocuteur, par exemple en ces termes :

Heidegger a exposé que notre pouvoir de connaissance est fini. Il est relatif et il est dépendant. S'ensuit alors la question : comment un être fini accède-t-il à la connaissance, à la raison, à la vérité? [...] Heidegger entend-il renoncer à toute objectivité [...] ?²

Heidegger, de son côté, ne vise pas la clarté, bien au contraire :

Si tant est que la possibilité de la compréhension de l'Être et de ce fait la possibilité de la transcendance de l'homme et de ce fait la possibilité du comportement formateur vis-à-vis de l'étant doit être possible et si cette possibilité est fondée sur une compréhension de l'Être et si cette compréhension ontologique est orientée de quelque façon que ce soit vers le temps, alors la tâche consiste à mettre en évidence la temporalité du *Dasein* en vue de la possibilité de la compréhension de l'Être³.

Soit : une phrase incompréhensible, de surcroît à l'oral.

-
- 1 Ludwig Klages, *Vom Wesen des Bewusstseins*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1921, p. 81.
 - 2 E. Cassirer, GA 3, 277-278.
 - 3 GA 3, p. 283. « Wenn die Möglichkeit des Seinsverständnisses und damit die Möglichkeit der Transzendenz des Menschen und damit die Möglichkeit des gestaltenden Verhaltens zum Seienden, des geschichtlichen Geschehens in der Weltgeschichte des Menschen selbst möglich sein soll und wenn diese Möglichkeit gegründet ist auf ein Verständnis des Seins und wenn dies ontologische Verständnis in irgend einem Sinn auf die Zeit orientiert ist, dann ist die Aufgabe : Im Hinblick auf die Möglichkeit von Seinsverständnis die Zeitlichkeit des Daseins herauszustellen. »

Conformément à l'esprit humaniste des rencontres de Davos, les débats intellectuels devaient permettre de contribuer au rétablissement des pensionnaires du sanatorium de Davos. En ce sens, Albert Einstein, le *Key-note-speaker*, comme on dirait aujourd'hui, avait dit de la première rencontre de Davos en 1928 : « un travail intellectuel modéré en général ne nuit pas au rétablissement de la santé, au contraire il y est indirectement propice [...] et c'est dans cet esprit que ces cours universitaires ont été créés [...] »¹. Il n'est pas certain que la conférence de Heidegger ait favorisé ni l'esprit de conciliation entre les peuples ni l'état de santé des pensionnaires de l'hôtel de Davos.

6. UN LANGAGE AMBIGU ET XÉNOPHOBE

Les propos de Heidegger – comme nous l'évoquions plus haut – jouent constamment du clin d'œil et de l'ambiguïté, en particulier de celle du pronom 'nous'. Que Cassirer ne fasse pas partie de ce collectif, voilà ce que nombre de textes de Heidegger aujourd'hui connus confirment. Lorsque Heidegger dit à Davos qu'« en effet, ce dont je parle ne se laisse pas traduire par un concept de Cassirer »², c'est à prendre littéralement : la pensée abstraite – ce que Heidegger qualifie ailleurs de « réflexion malade »³ – serait incapable de comprendre, d'« entendre » (*hören*) une pensée germanique. C'est la raison pour laquelle les néo-kantiens n'auraient rien compris à Kant. Au semestre d'hiver 1935, Heidegger dira au sujet du terme 'destin' à ses étudiants qu'il importe « que nous apprenions à employer essentiellement ce mot essentiel allemand [...] dans sa véritable teneur allemande (*wahrer deutscher Gehalt*) »⁴. Et dans le même cours il déclare : « Ce qui est [...] au plus haut point interdit à la curiosité [...] c'est 'la patrie'. [...] »⁵. Si la patrie est « au plus haut point » cachée et interdite à la curiosité (*Neugier*) – terme très négatif chez Heidegger, car toujours associé à la malignance et au calcul – c'est que la patrie n'est pas « une idée abstraite, intemporelle »⁵ mais une notion qui relève de l'âme, de l'essence ensouchée

1 Cit. par Katja Bruns, *Anthropologie zwischen Theologie und Naturwissenschaft bei Paul Tillich und Kurt Goldstein*, Göttingen, Ruprecht, 2011, p. 9, n.8.

2 GA 3, p. 289.

3 GA 39, p. 218.

4 *Ibid.*, p. 173.

5 *Ibid.*, p. 121.

et spirituelle d'un peuple. Dans les *Cahiers noirs* il fustige la « rationalité vide et l'aptitude au calcul » de la « juiverie » qui n'a « jamais pu saisir d'elle-même les domaines cachés de la décision »¹. Il ne s'agit pas de débattre avec ceux dont la pensée abstraite est en son essence même étrangère (*wesentlich fremd*) à la pensée allemande, mais bien plutôt de *protéger les mots allemands* et la pensée allemande contre leur déracinement et leur aliénation. Ainsi Heidegger met-il en garde dans les *Cahiers noirs* contre le « processus imperceptible du déracinement total du langage »² et plaide-t-il pour une « germanisation des nombreux termes étrangers »³. Dans son cours du semestre d'hiver 1929, Heidegger n'aurait pas pu en appeler ainsi ouvertement à la germanisation de la langue et fustiger la 'juiverie' sans mettre en péril la considération attachée à sa fonction. Aussi ne s'oppose-t-il pas à Cassirer ouvertement : il pourfend la « philosophie de la culture de l'expression, des symboles, des formes symboliques », ce « diagnostic de la culture », dit-il, qui se veut également « pronostic culturel ». Puis Heidegger ajoute : ces interprétations culturelles « nous les avons caractérisées à bon escient par des termes étrangers : diagnostic, pronostic, parce qu'au lieu d'avoir leur essence dans une croissance originaire [ces interprétations] mènent une existence littéraire » et sans attaches (*unverbindlich*). Mais, poursuit-il, peu importe au fond, puisque cette philosophie de la culture, « ne nous saisit pas », le 'nous' étant souligné par Heidegger⁴. Tout est dit ici par clins d'œil : la philosophie de la culture n'est pas allemande, elle est étrangère, dépourvue de racines. Elle ne saisit pas ce qui est essentiel et de surcroît ne 'nous' captive pas – nous les Allemands.

Les idées qui sous-tendent la pensée de Heidegger n'ont rien d'original. Ainsi, par exemple, la 'philosophe' Lenore Ripke-Kühn, une amie intime d'Elisabeth Foerster-Nietzsche, écrivait-elle en 1917 qu'il faut « comprendre l'esprit allemand dans la philosophie allemande à partir d'un esprit allemand » et le sortir de « l'éclairage de comptoir de nos ennemis » – il n'est pas nécessaire de préciser 'Juifs' dont on sait bien qu'ils occupent les boutiques et comptoirs – car il importe, ajoute-t-elle, de distinguer « les penseurs qui sont caractéristiques et typiques de la vision du monde

1 Heidegger, *Überlegungen XII-XV* („Schwarze Hefte“ 1939–1941), P. Trawny (éd.), vol. 96 GA, Frankfurt a. M., Klostermann, 2014, p. 46, [GA 96].

2 GA 95, p. 94.

3 GA 96, p. 229.

4 GA 29/30, p. 112-113.

allemande » et ceux qui « n'incarnent pas l'essence d'attitude (*deutsche Welteinstellung*) allemande vis-à-vis du monde »¹.

Le contenu des propos heideggériens n'a rien de remarquable, mais le fait qu'il soit véhiculé par un penseur devenu canonique est au contraire saisissant. Cette réussite repose, dans une large mesure, sur, d'une part, le recours systématique à la double entente (par le jeu sur l'ambiguïté, la polysémie, l'allusion, etc.) et, d'autre part, sur la capacité à adapter les formulations à la gamme des contextes spécifiques d'énonciation.

*

Entre 1927 et 1929, Heidegger devient une étoile de la philosophie. La rencontre avec Cassirer est pour lui un coup médiatique : elle lui permet dans un cadre international grand public et sous la forme apparente d'un débat de *fasciner* et de *captiver* par une pensée suggestive. Cassirer se trouve lui aussi au sommet de sa carrière. En 1928/29 il est nommé recteur de la jeune université de Hambourg, mais seulement pour se voir, dès 1933, forcé à l'exil. Sa philosophie de la culture tombe pour longtemps dans l'oubli, Heidegger réussit magistralement en dépit de son engagement nazi à imposer et diffuser sa pensée après 1945. Dolf Sternberger écrivait à Hannah Arendt en décembre 1953 : « Des personnalités comme Heidegger sont au sommet de la gloire, elles ont en permanence des milliers d'auditeurs fascinés (comme récemment à Munich). Personne ou presque n'ose contredire le mage et rompre le charme, même Löwith et Krüger ne s'y risquent qu'à pas feutrés et sans en tirer clairement les conséquences »². Ce n'est qu'à partir du milieu des années 1960, que la pensée heideggérienne devient controversée en Allemagne. En France au contraire, elle connaît un étonnant succès. Jacques Derrida fut un vecteur important de ce succès grâce à la pensée euphémiquement dite de la déconstruction. Dès 1964, il expose, sans critique, à ses étudiants que « Heidegger, en *détruisant* l'histoire de l'ontologie, ne *réfute* jamais. La *réfutation* au sens où l'on peut

1 Lenore Ripke-Kühn, *Nietzsches Willenserziehung*, in *Heft 5, Der Panther*, 1917, p. 519-535, ici p. 523. Voir à ce propos les pages éclairantes d'E. Faye, « Das Sein als Mythos oder als Begriff: Heidegger und Cassirer », in M. Heinz et T. Bender (éd.), '*Sein und Zeit* neu verhandelt, *op. cit.*', p. 67-112, ici p. 78-79.

2 Hannah Arendt et Dolf Sternberger, '*Ich bin Dir halt ein bisschen zu revolutionär*': *Briefwechsel 1946 bis 1975*, in U. Bermbach (éd.), Berlin, Rowohlt, 2019, p. 156.

l'entendre dans les sciences ou dans le langage courant n'a pas de sens pour la pensée [...] Le concept de *réfutation* appartient – implicitement – à une métaphysique anti-historique de la vérité »¹.

L'énorme succès international auquel Heidegger a su parvenir est largement responsable de la mise en scène révisionniste d'un affrontement entre une philosophie prétendument continentale et une philosophie analytique d'esprit britannique et américain, esprit que la pensée *völkisch* n'a eu de cesse depuis le début du XX^e siècle de vilipender comme formaliste et vide. Il est responsable aussi du succès de la pensée dite 'post-moderne'. Alan Sokal et Jean Bricmont, dans leur raillerie de la pensée 'post-moderne'² n'avaient pas perçu le rôle clef de Heidegger dans cette pensée, rôle destructeur qu'il importe de continuer à mettre en évidence³.

1 Jacques Derrida, *Heidegger – la question de l'être et l'histoire: cours de l'ENS-Ulm, 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013, p. 24-25.

2 Alain Sokal, Jean Bricmont, *Impostures Intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997. Un récent ouvrage remédie à cette lacune: Henri de Monvallier, Nicolas Rousseau, *La phénoménologie des professeurs: l'avenir d'une illusion scolastique*, Paris, L'Harmattan, 2020.

3 J'ai plaisir à remercier Stéphane Domeracki de ses utiles suggestions et commentaires.

