

## POURQUOI AVONS-NOUS PUBLIÉ CELA ?

« Cela », c'est l'original et une deuxième traduction française de ce fameux texte de 1933 que l'on désigne usuellement comme le *Discours de Rectorat* et qui s'intitule lui-même *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*. Je dis « une deuxième traduction française », parce que j'en avais commis une dans l'unique numéro de la revue  $\Phi$  publié – *volens, nolens* – sous la chapeau des Annales de l'Université Toulouse-Le-Mirail au plus fort de la grève étudiante de l'hiver et du printemps 76-77.

Cette première traduction me tient à cœur..., mais non en tant que traduction. Faite en deux nuits, tapée, composée et imprimée dans la hâte d'une lutte politique alors à son plus haut degré de fièvre (à quoi la portait le savoir de son échec certain sur le terrain de la politique « réelle », et la conscience croissante d'une autre signification pour elle, d'un autre enjeu et d'un autre sérieux, qui l'empêchait de se résigner tout simplement à sa fin prévisible), la traduction que je donnais alors s'est trouvée être plus qu'approximative : fautive en plusieurs points, inexacte un peu partout, bref indigne du texte et du penseur allemands. Cette imperfection, j'en avais le sentiment au moment même où je me décidais à livrer la version hâtive dont je parle – qui s'est vue citée depuis, comme je le craignais, ici ou là, sans presque aucune critique de la part de ses utilisateurs ; si je l'ai livrée pourtant, c'est que je pensais être plus fondamentalement fidèle à la pensée qui parle dans le *Discours de Rectorat*, en la mêlant ainsi, au cœur de la lutte des étudiants, à leurs « textes de grève », qu'en laissant échapper cette occasion à cause du temps qu'aurait demandé l'élaboration d'une traduction correcte.

En quoi je crois ne pas avoir eu tort. Les consonances entre les motivations de la grève 76-77 chez ses acteurs effectifs (c'est-à-dire les étudiants, et quelques rarissimes enseignants) et non chez ceux qui ne paraissent la suivre ou la soutenir que pour mieux la freiner et la détourner (c'est-à-dire, diversement mais finalement identiquement, les syndicats et les partis de gauche) – la consonance entre ces motivations et les questions/affirmations de la *Selbstbehauptung* était trop éclatante pour qu'aucun scrupule me permette de laisser sous le boisseau des pages nées elles aussi d'une question de l'Université et jaillies elles aussi d'une essentielle imprudence. Car elles répandent – en 1982 aussi bien qu'en 1977 – une lumière dont je ne sais trouver le qualificatif (sinon peut-être celui de « prophétique ») sur le devenir non seulement du savoir, mais encore de la politique et du rapport entre l'un et l'autre. Curieusement cependant, malgré des indications on ne peut plus insistantes de Heidegger lui-même<sup>1</sup>, le thème de la reconduction des sciences à ce qui demeure inéclairci dans leur

<sup>1</sup> Outre le fait que la répétition (au sens heideggerien strict) d'une possibilité « grecque » de « la science », liée elle-même à la question d'un peuple de travailleurs à la recherche de « son » Etat, soit manifestement le thème (même pas central, mais unique) de la *Rektorsrede*, il y a également les précisions des *Réponses et questions*. Ces deux-ci entre autres :

– « Le motif [c'est nous qui soulignons le singulier] qui m'a décidé à assumer le rectorat est déjà énoncé dans ma conférence inaugurale de Fribourg en 1929 (*Qu'est-ce que la Métaphysique ?*) : « Les domaines des sciences sont séparés les uns des autres, etc. (...) » (p. 14).

– « Nous avons souvent parlé [avec von Möllendorf] pendant le semestre d'hiver 1932-1933 de la situation politique, mais particulièrement aussi de celle des universités, de la situation à certains égards sans issue des étudiants » (p.10).

fondement et le lien entre cette question et celle de la détresse du peuple allemand sont demeurés à l'écart de toutes les relectures, interrogations et interprétations du *Discours de Rectorat*. Il en est ainsi encore des textes récemment parus en France où ce discours est mis au centre des questions.

Les raisons de publier enfin le texte original *in extenso* et une traduction acceptable (sinon « bonne » ! car s'il existe de mauvaises traductions, il ne peut, pour des raisons principielles, en exister de « bonnes) sont donc claires :

1 – Le regain d'intérêt que rencontre en France l'œuvre heideggerienne<sup>2</sup> et en particulier la fascination qu'exerce son versant politique<sup>3</sup> font un devoir à celui qui avait osé mettre en circulation un méchant brouillon de *L'auto-affirmation de l'Université allemande* d'en donner maintenant une édition corrigée (et surtout bilingue).

2 – Nous avons toujours besoin, à mon sens, aujourd'hui comme en 1976, de la compréhension des questions que cette « auto-affirmation » indique et condense (plus qu'elle ne les développe), et justement de celles que personne ne reprend dans les interrogations d'aujourd'hui.

Le premier point, étant de fait, n'a pas besoin d'être développé ; le second au contraire demandera tous nos efforts.

Le premier de ces efforts ne peut cependant être consacré à démêler le nœud de questions qui enroule sur eux-mêmes et entre eux les signifiés énigmatiques des maîtres-mots du *Discours* : science, peuple, état, grec, allemand, travail, détresse, guide, étudiants, affirmation, destin. Il faut d'abord en effet que nous écartions ce qui fait écran à une telle interrogation en retenant jusqu'à la fascination tous les commentaires dans l'horizon d'un *autre* type de question : comment Heidegger a-t-il bien pu se tromper comme il l'a fait ?

Non qu'il n'y ait une interrogation légitime. Elle met en cause *la même pensée* que celle que nous voulons interroger, et dans son rapport *aux mêmes réalités*. C'est pourquoi, même si notre interrogation doit être différente, elle ne peut ignorer l'étrangeté de ce bougé presque imperceptible par lequel la question sur le sens de l'être et la destruction de l'ontologie occidentale croient apercevoir dans la réalité allemande de l'heure une sorte de reflet du possible qu'elles cherchent pour le *Dasein*<sup>4</sup>. Mais nous irons vite sur cette question de l'« erreur » de Heidegger, qui encore une fois, même interrogée en tant qu'erreur *de la pensée*, n'est pas notre but ; nous la prendrons en compte, plutôt, comme moyen ou chemin pour faire apparaître les questions historiques que, dans son extrême concision, le *Discours* recèle si énigmatiquement qu'aujourd'hui encore les commentaires ne les y ont pas décelées. La pensée ne se mire dans la réalité – ce qui n'est pas son office, mais peut devenir sa pente –

C'est nous qui soulignons ce « mais particulièrement aussi », qui n'a rien de clair : en lui la question politique se concentre, semble-t-il, dans ce qui n'en est pourtant qu'une partie : la situation de l'Université, elle-même appréhendée en outre à partir de celle des *étudiants* (pas un mot sur les professeurs). Pourquoi tout cela ? Si tout ce que nous avons vécu en France depuis 68, et particulièrement l'hiver 76-77, ne nous permettait pas de déchiffrer de tels signes, nous serions décidément incapables de rien penser.

<sup>2</sup> Citons, pour nous en tenir aux plus récentes publications : *Rejouer la politique*, qui contient une longue étude de Philippe Lacoue-Labarthe consacrée à Heidegger sous le titre : *La transcendance finit dans le politique* (Galilée, quatrième trimestre 81), *Exercices de la patience*, n° 3-4, printemps 82 (Obsidiane), numéro entièrement dédié à Heidegger (254 pages), *Lectures de Heidegger*, thème central du n° 37, printemps 82, de *Nouvelle Ecole*.

<sup>3</sup> Outre l'étude nommée plus haut de Lacoue-Labarthe, mentionnons le texte de A. David (in *Exercices de la patience*) intitulé : « Pardonner à Heidegger ? »

<sup>4</sup> « Je n'ai pas seulement parlé pour faire semblant ; je voyais cette possibilité-là. » (*Réponses et questions*, p. 22).

qu'en faisant subir à son tour à celle-ci une sorte de « mirement »<sup>5</sup> ou de dédoublement. C'est ce qui arrive au mouvement national-socialiste tout au long de la *Rektoratsrede*. Il se trouve réduit devant les yeux de la pensée à une sorte de pure matière sans formes propres, et pour cela captable, en même temps qu'il se trouve haussé sur l'horizon à la hauteur de « possibles » qui ne sont pas les siens, mais dont on imagine pouvoir l'investir. Commençons par ce mauvais côté des choses.

Et par leur commencement de fait : l'acceptation du rectorat. Heidegger explique, dans *Réponses et questions*, qu'il conçut l'acceptation du rectorat comme un devoir auquel, malgré toute réticence, il a dû se résoudre comme à « l'unique possibilité » que comportait alors, à ses yeux, la situation politique : tenter de « capter le courant qui se dessine » (pp. 10-11). Le capter comment ? Par « l'auto-affirmation » de l'Université allemande, dont il n'y a aucune raison de ne pas croire qu'elle fut conçue en effet dès l'origine comme une tentative pour faire pièce à la « politisation » de la science » réclamée « dès cette époque (...) à l'intérieur du Parti et par les étudiants nationaux-socialistes »<sup>6</sup>.

Faire pièce au nazisme, qui en vérité n'est plus, au printemps de 1933, un « courant naissant » mais un fleuve qui déferle sur l'Université allemande comme sur toute autre partie de la réalité sociale, c'est évidemment une énorme illusion. Elle ne témoigne cependant de rien d'autre que l'impossibilité de se figurer, dans l'horizon de l'ancien monde, que la matière brute nazie – que l'on croit pour cela justement « captable » – puisse déployer des possibilités propres et engendrer des formes inconnues avec une force irrésistible. Même la grande bourgeoisie allemande n'a pas vu venir cette puissance innommable qui marchait contre elle comme contre tout le reste, et elle a longtemps cru elle aussi qu'il ne s'agissait en somme que de la « capter » – sans avoir jamais compris où et quand, ni comment, elle s'en est un beau jour retrouvée captive. Incompréhension universelle, dont Simone Weil décrivait déjà vers 1936 la façon dont elle affectait aussi bien les prétendues explications marxistes des formes fasciste et nazi, italienne et allemande, d'un phénomène fondamentalement impensé. Sans parler de l'Eglise et des démocraties occidentales, empressées à reconnaître le nouveau pouvoir et à passer avec lui toutes sortes de compromis.

D'une part donc matière brute captable, le national-socialisme est d'autre part investi de diverses possibilités qui ne sont pas les siennes (il est supposé ne pas en avoir) et qui lui sont littéralement *superposées*. Pour faire du « mouvement », et par sa « captation », le facteur de réalisation de ces formes nouvelles, on peut même, croit-on, passer des « compromis » avec lui – tant est grande l'incompréhension où l'on est de sa nature – de même que l'on croit pouvoir « lutter » avec lui. Que l'acceptation du rectorat soit un compromis de ce genre, Heidegger est le premier à le dire<sup>7</sup>.

Ainsi tombe apparemment, notons-le en passant, la contradiction qu'il y avait à *accepter* la révocation de von Möllendorf – premier coup de boutoir du pouvoir nazi contre l'université de Fribourg – *afin d'éviter* la mainmise du mouvement sur cette même université. Logique des concessions que nous connaissons bien, n'est-ce pas, camarades ? Et qui est –

<sup>5</sup> Terme de marine, le mirement, explique le Littré, est « cet effet de réfraction qui fait paraître un objet plus élevé qu'il n'est réellement. »

<sup>6</sup> *Réponses et questions*, pp. 18-19.

<sup>7</sup> « Lorsque j'acceptai le rectorat, je savais clairement que je ne m'en tirerais pas sans compromis » (*Réponses et questions*, p. 21).

n'est-ce pas encore ? – une logique de lutte. Ainsi, révoqué comme recteur, von Möllendorf est-il recasé comme doyen par celui-là même qui a accepté de lui succéder. Et certes cette logique du compromis comme lutte, ou de la lutte par compromis, est-elle sincère. Par exemple, elle s'incarne dans le refus tranché de la part de Heidegger de la pose de l'affiche sur les juifs – précisément le motif avait valu à son prédécesseur sa révocation. Et il ne s'est rien passé...

Mais il ne s'est rien passé *non plus* quand le nouveau recteur est allé jusqu'à Berlin (novembre 1933) plaider devant le ministre de l'Education sa « conception de la science et de la forme qu'on pourrait donner aux facultés », entretien que Heidegger résume ainsi : « Il [le ministre] m'écoula avec attention, de sorte que j'eus l'espoir que mon exposé pourrait avoir son effet. Mais il ne se passa rien. »<sup>8</sup>. Retour de mépris : le nouveau pouvoir, supposé captable parce que sans formes, refuse de servir de simple réalisateur à des formes qui ne sont pas les siennes. Et renversement de la logique du compromis : on exigera bientôt, de « là-haut », de nouvelles concessions, soigneusement choisies pour être inadmissibles<sup>9</sup>. Dix mois seulement, et l'illusion du captage révèle sa réalité : être soi-même capté, ou être éliminé.

Il est certain qu'il faut, pour que cette illusion de captage puisse fonctionner en ce qui concerne Heidegger, que le mouvement nazi offre un certain nombre de traits où la méditation issue de *Sein und Zeit* puisse croire reconnaître, au moins en puissance ou comme matériau historique, ce qu'elle pense historiquement du destin de l'Occident. Car Heidegger n'est nullement réductible à l'une quelconque des composantes de la nébuleuse intellectuelle qui, sous le choc de la première guerre mondiale et devant l'effondrement de Weimar, cherche selon des chemins très divers un avenir à la fois « national » et « socialiste »<sup>10</sup>. Les « possibles » que de tels cercles tentent d'imaginer pour l'Allemagne sous ces deux termes et par leur réunion ont certes en commun, derrière la diversité de leur inspiration plus ou moins religieuse, plus ou moins militaire, plus ou moins droitière ou révolutionnaire, d'excéder – ou de tenter d'excéder – toutes les formes jusqu'ici réelles de la vie politique et économique ; ce qu'ils lisent tous dans la détresse sans fond de leur pays au début des années 30 est justement que ces formes réelles – qu'elles soient démocratiques-libérales ou socialistes-marxistes – n'ont plus elles-mêmes aucune réserve d'avenir, qu'elles ont épuisé, dans leur épuisement réel, leur propre possibilité. Mais si ce que les intellectuels allemands « attendent » doit être de toute façon essentiellement nouveau, s'il n'en existe aucune figure passée ou présente, ce n'est pas pour autant que ce possible innommable – ni d'abord la syncope de la modernité qui en rend l'attente inévitable – puisse recevoir d'eux une « *Ein-bildung* », une mise en forme ou en figure qui soit à la mesure de « ce qui est ».

« Ce qui est », en revanche, la pensée qui, sur le fondement de l'analytique existentielle et de la question sur le sens de l'être, médite l'histoire occidentale en sa forme métaphysique,

<sup>8</sup> *Réponses et questions*, p. 34.

<sup>9</sup> Voir le récit que donne Heidegger de sa démission du rectorat dans *Réponses et questions*, p. 32.

<sup>10</sup> C'est cependant dans cette nébuleuse littéraire et politique que Heidegger, selon une indication de *Réponses et questions*, se range lui-même : « Je ne voyais pas d'autre alternative à l'époque. (...) Il s'agissait de trouver une position nationale, et surtout sociale, dans le sens général de la tentative de F. Naumann ». Il nomme aussi E. Sprangler. Et curieusement il ne cite ni le nom ni l'œuvre de celui avec qui il établira plus tard le dialogue que l'on sait sur l'essence du nihilisme, mais dont il connaissait sans aucun doute en 1933 *Orages d'acier* et *Le Travailleur*. Curieusement, ou significativement : car E. Jünger entretient déjà, comme Heidegger, avec son époque un rapport essentiellement plus radical que tous les mouvements à la recherche d'un nationalisme social.

a pour le saisir une « imagination » d'un tout autre ordre, pour laquelle la captation nationale-et-socialiste du national-socialisme est encore un cadre essentiellement trop étroit.

On assiste en effet dans la *Rektorsrede* à un dédoublement permanent des traits constitutifs du mouvement nazi qui n'essaie nullement de mirer en lui de nouvelles formes de la vie politique à un quelconque niveau de l'organisation ou de l'institution, *mais plutôt une césure historique*, c'est-à-dire une césure dans le possible même de l'existence politique occidentale. Il ne s'agit pas là tout de suite – et en un sens il ne s'agit jamais encore – de donner figure à de nouveaux possibles, mais de reconnaître ce qui s'est dessiné de nouveau dans le possible. Cette « reconnaissance » – longue exploration déchiffrente d'un craquement qui ne s'est pas fait de main d'homme – précède bien entendu toute espèce d'imagination de formes nouvelles et d'action selon ces formes, si du moins l'on veut que ces dernières soient autre chose qu'une re-composition de l'ancienne réalité, promise au retour de son épuisement essentiel.

Il y a cependant une exception à cette abstinence organisationnelle, et c'est justement ce qui concerne l'organisation de l'Université. Encore ne le savons-nous pas par le *Discours* lui-même (dont le propos sur les facultés et les départements reste d'une généralité principielle exemplaire), mais par le récit de la visite au ministre – déjà citée – en novembre 1933 à Berlin, au cours de laquelle Heidegger déclare avoir exposé non seulement sa « conception de la science », mais aussi celle « de la forme que l'on pourrait donner aux facultés ». Ce qui implique que, du possible essentiel, le passage ait été tenté vers l'imagination d'un possible réel, autrement dit que Heidegger ait essayé au moins une fois de *réaliser* la captation de la politique nazie au profit de la tâche de destruction de l'histoire de l'ontologie et de ses conséquences au sein du savoir.

On reste certes stupéfait de voir un tel projet proposé tout de go à l'un des grands responsables hitlériens – mais encore faut-il savoir *de quoi* on est là exactement « stupéfait ». Ce peut être du présupposé d'une telle démarche, selon lequel le mouvement nazi pourrait accepter le projet d'un penseur venu spécialement de Souabe, parce que derrière l'agitation brutale de ses organisations étudiantes et le thème barbare de la politisation de la science, il n'aurait lui-même – le mouvement nazi – aucune espèce de politique véritable, issue de son idéologie propre, à l'égard du savoir et de son institution : c'est la naïveté de la « captation »<sup>11</sup>. Mais on peut aussi être stupéfait d'une autre façon : c'est de voir qu'un projet d'ordre organisationnel, puisqu'il a été porté devant le ministre, *a donc été produit*. Or il ne s'agit de rien de moins, selon la « conception de la science » qui y préside et qu'expose le *Discours de Rectorat*, que d'un travail d'une radicalité et d'une nouveauté absolues, dont on peut à peine apercevoir les linéaments ténus – mais en revanche dont la difficulté principielle et l'ampleur sont manifestes – après *Sein und Zeit* (1927), *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* (1929) et la *Rektorsrede* elle-même. Un projet de nouvelle organisation des facultés et des départements, selon ce dernier texte, n'a de sens que si chaque faculté s'enracine « dans l'essence de sa science » ; mais l'essence de toute science ne peut elle-même s'ouvrir que si les sciences, toutes et chacune, perdent toute évidence de fait et de droit sous la forme où elles existent et se comprennent aujourd'hui, pour être immergées de nouveau dans le berceau de

<sup>11</sup> On sait qu'un autre recteur, effectivement nazi celui-là, le recteur de Frankfort, le fameux Kriek, développa bientôt, et contre Heidegger, l'idéologie propre au national-socialisme.

toute scientificité possible, qui est le questionnement sur l'étant ; encore le questionnement sur tel ou tel genre d'étant dépend-il de l'endurance à supporter le questionnement post-métaphysique, c'est-à-dire sans la sécurité de la forme métaphysique, et entièrement « à découvert au milieu de l'incertitude de l'étant en totalité ».

Il est clair que la tâche ainsi désignée – et dont la difficulté se redouble si l'on se souvient que reconduire ainsi les sciences à leur fondement existentiel (et non épistémologico-métaphysique), c'est-à-dire les exposer « à toutes les puissances mondaines de l'existence humaine historique »<sup>12</sup>, cela ne peut se faire en outre que dans une unité avec le rassemblement de cette même existence humaine en un peuple bâtissant son État – il est clair que cette tâche n'est tout simplement pas monnayable en un « projet », établi entre mai et octobre, et présentable à un ministre de l'Éducation.

Que le ministre soit nazi ou non ne change rien ici. Ce qui est en cause est la possibilité d'abord intrinsèque de passer des questions les plus hautes que nous venons de rappeler à leur traduction organisationnelle, par-dessus les tâches, c'est-à-dire d'abord les accomplissements et les maturations que ne peuvent pas ne pas demander la position et le développement de ces questions. Et c'est ensuite que « le renouvellement de l'Université » auquel Heidegger pense est promis à rencontrer un obstacle bien plus redoutable que des « résistances à l'intérieur du corps enseignant »<sup>13</sup> ou le silence méfiant de l'instance politique : il est destiné en effet à *ne pas être compris du tout* quant à la langue qu'il parle et à la problématique qu'il incarne, en même temps qu'à être *trop bien et trop vite compris* quant au danger qu'il constitue pour un univers culturel et politique dont il sape délibérément les bases. Où et à qui « proposer » un projet où *rien* de la modernité, ni dans la conception du savoir, ni dans celle de l'existence publique, ni dans leurs rapports, n'échappe à la destruction de son évidence, à l'analyse de ses présupposés, à la remise-au-creuset de ses principes ?

Peut-être, à tout prendre, était-il moins fou de proposer cette folie de la pensée à la folie nazie – dès lors que celle-ci n'était vue que comme symptôme de l'effondrement de la modernité et insoupçonnée quant à l'horreur de ses développements propres – qu'il ne le serait de la proposer aujourd'hui aux gérants de la culture ou de la politique, qui ne savent pas que ce qu'ils gèrent – comme démocratie, comme socialisme et comme savoir – n'est que la morte survie d'un monde essentiellement fini. Il est vrai que ce que des « philosophes » aujourd'hui négocient avec des ministres n'a plus le moindre souffle et n'atteint nullement les fondements de notre histoire.

Or l'étonnant est que dès 1933 Heidegger ait été parfaitement conscient de cette distinction entre l'effort pour se mettre à la hauteur d'une césure historique dans le possible, et la vaine entreprise de forger *sans cet effort* des formes plus ou moins nouvelles au niveau des possibles-réels. C'est ce dont la *Rektoratsrede* témoigne elle-même de multiples façons. D'abord en opposant formellement la *Selbstbehauptung* à toute entreprise de simple réforme de l'enseignement – à toute « loi d'orientation ». « Il dépend de nous, dit le texte dont c'est le dernier avertissement, de savoir si et jusqu'où nous faisons effort en vue de cette auto-méditation et de cette auto-affirmation, *un effort fondamental et non pas occasionnel* – ou bien si (avec les meilleures intentions du monde) *nous nous contentons de modifier de vieilles*

<sup>12</sup> *L'auto-affirmation de l'Université allemande*, pp. 12-13.

<sup>13</sup> *Réponses et questions*, p. 32.

*orientations et d'en ajouter de nouvelles.* »<sup>14</sup> En quoi il répète ce qu'il disait en d'autres termes, mais tout aussi clairement deux pages plus haut : « Reste qu'élaborer la figure de l'essence originelle de la science demande une dose extraordinaire de rigueur, de responsabilité et de patience réfléchie, par rapport à quoi la poursuite consciencieuse ou la réforme zélée des façons traditionnelles de procéder ne font, autant dire, pas le poids ».

Il y a même un passage magnifique du *Discours* où les perspectives temporelles s'élargissent à la mesure de la scansion historique du « projet » en tant que projet de la pensée : c'est celui dans lequel Heidegger rappelle qu'« il a fallu aux Grecs *trois siècles* simplement pour placer sur son terrain véritable et mettre sur une voie sûre la question de ce que le savoir peut bien être », et que, par conséquent, il ne faut pas que « nous » – nous qui prononçons et écoutons ce discours du 27 mai 1933 – allions « nous imaginer que l'élucidation et le déploiement de l'essence de l'Université va se produire dans le cours du semestre actuel, ou du prochain »<sup>15</sup>. On pourrait ajouter : ni dans le semestre encore suivant, ni dans celui d'après, ni finalement à aucune échéance raisonnablement « prévisible » selon un calendrier de la « réalisation » ; car si la phrase ne nous invite sans doute pas à reporter mécaniquement sur ce que doit accomplir « l'irruption des étudiants allemands » les « trois siècles » qu'ont demandé « l'irruption grecque » – quelque chose comme six cents semestres !... – il est clair en revanche qu'elle nous invite par là à renoncer à un certain type d'« imagination », dans lequel nous ne « devons » pas tomber, et qui serait justement l'imagination du passage à l'acte – un passage que l'essence du projet décourage, ou plutôt prive de sens.

Il n'en est certes que plus étonnant d'entendre le martèlement des « voulons-nous ou ne voulons-nous pas » rythmer, en même temps que « la marche que notre peuple *a commencée* vers son histoire future » (p. 14) – où l'on ne peut qu'entendre (y compris métriquement dans la phrase allemande) le *Gang und Sang* des cohortes nazies – le mouvement même du *Discours* qui invite à rejoindre cette marche – ou à la capter – afin d'en faire le moteur, ou le support, d'une réalisation de l'historial. Car « réalisation de l'historial » ne veut rien dire.

Qu'en conclure, sinon que la pensée de Heidegger continue à mettre ensemble en 1933 ce qu'elle sait pourtant déjà être séparé par un abîme, mais dont elle ne maîtrise pas encore le « rapport » (ou le non-rapport) ? Elle ne mettra celui-ci au point, en effet, que deux ans plus tard – sans doute instruite là-dessus aussi par l'échec du rectorat – dans le passage d'*Introduction à la métaphysique* consacré aux diverses façons d'entendre « sonner » (*klingen*) le « questionnement essentiel de la philosophie » dans « l'aujourd'hui ». Là est opérée la distinction tranchée entre l'illusion d'un « *Widerklang* » immédiat (résonance immédiate) de l'un dans l'autre d'une part, et d'autre part leur « *Einklang* » (consonance intime), voire le « *Vorklang* » (la pré-sonance) de l'histoire d'un peuple dans et par la pensée<sup>16</sup>.

Il est manifeste jusque dans le détail du vocabulaire employé dans ce passage de l'*Einführung* que l'adieu à toute « résonance immédiate » dans l'actuel de ce qui apparaît au questionnement essentiel est l'adieu au mirement immédiat du national-socialisme sur

<sup>14</sup> *L'auto-affirmation de l'Université allemande*, p. 21.

<sup>15</sup> *L'Auto-affirmation de l'Université allemande*, pp. 19-20.

<sup>16</sup> *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris, 1957, pp. 21-22.

l'horizon de la méditation historique du destin de l'Occident. Une autocritique, si l'on veut, et qui ouvre la période de la critique du régime – la période des cours sur Nietzsche ; nullement cependant de ce qui se cherchait déjà – à tort donc sous la forme du « *Widerklang* » – dans le *Discours de Rectorat* : l'« *Einklang* » et le « *Vorklang* » entre les questions de la pensée, particulièrement la question de la technique, et l'essence déchiffrée (non plus la réalité mirée) du national-socialisme.

Notre hypothèse est que *L'Auto-affirmation de l'Université allemande*, en dépit de la distorsion produite dans les questions par l'immédiateté de la résonance, contient des indications sur plusieurs directions de ce déchiffrement qui ne sont nulle part ailleurs dans l'œuvre heideggerienne. Pourquoi du reste, sinon pour une telle raison, Heidegger aurait-il inclus dans le projet de *Gesamtausgabe* un texte « maudit », qu'il eût été certainement plus commode d'exclure ?

Toutefois, avant de passer à une telle lecture, dont l'enjeu concerne non seulement l'« aujourd'hui » des années 30, mais également le nôtre, reste à traverser la dernière question qui, dans les commentaires « vigilants » que le *Discours de Rectorat* fait fleurir ces temps-ci en France, en manque encore l'accès. Cette question est celle de *la permanence*, ou *de la résurgence de la forme métaphysique* au sein même de la seule pensée qui nous ait appris à discerner les traits fondamentaux d'une telle forme et à tenter par rapport à elle le « pas en arrière ». Le soupçon – légitime en soi – consiste à supposer que le mirement du national-socialisme sur l'horizon de la fin de la modernité, ou encore l'illusion d'une « résonance immédiate » de la pensée dans l'actuel, passerait par une certaine rechute de l'existential-historial dans les pièges classiques du rapport de la philosophie au politique. En d'autres termes, l'ombre de Platon et celle de Hegel s'étendraient encore sur la *Rektorsrede*.

On ne peut, selon moi, accorder ce point aux exégètes-censeurs du texte de 33, même si l'on remarque que tout ce qu'ils ont dit d'intéressant se concentre là. Il ne suffit pas en effet que les guides – les « *Führer* » – du début du *Discours* voient tout d'un coup leur dénomination dédoublée en « *Führer und Hüter* » (guides et gardiens) pour que le détournement heideggerien du « *Führerprinzip* » en « *geistige Führung* » (guidage spirituel), ni la référence de la mission spirituelle de l'Allemagne à l'existence-dans-la-science au sens grec, permettent de voir dans la problématique du *Discours* le dernier avatar du platonisme. Il ne suffit pas davantage que ce thème de la science soit joint à celui de la forme de l'État pour faire de Heidegger la réincarnation de Hegel. Car il y a entre Heidegger et les grands penseurs métaphysiques sur lesquels on croit pouvoir l'aligner au moins deux différences *essentielles* concernant la science, et un écart non moins essentiel concernant l'État.

Concernant la science, la première différence touche à sa nature même. Ce que toute la tradition a en commun, dès lors que l'initial affrontement interrogatif de l'étant en son être – qui transite le *Dasein* grec bien avant que Platon ne transmue la mantique socratique en mathèse psycho-transcendantale – est tombé, grâce précisément à cette opération platonicienne, dans l'évidence et l'horizon « métaphysiques », dont elle ne franchira plus jamais, malgré la critique aristotélicienne de Platon, la limitation intrinsèque<sup>17</sup> – ce que toute

<sup>17</sup> Il faut remarquer que Heidegger mentionne que dans la période qui précéda immédiatement la prise en charge du rectorat (« entre janvier et mars 1933 ») son travail était « consacré à une vaste interprétation de la pensée présocratique », c'est-à-dire de celle où, comme dans la tragédie, l'interrogation de la *Dikè*, l'affrontement du divin, suppose et produit un savoir qui n'a rien à voir, et pour cause, avec la philosophie, même si celle-ci par la suite aura tout à voir avec lui (comme sa



la tradition a en commun est de concevoir la science comme la *prise en vue* de nécessités *apprésentables*. Autrement dit, la *théorie*. Mais c'est à un autre « avoir en vue », à un autre *théorein* que pense Heidegger lorsqu'il écrit : « Car la "théorie"<sup>18</sup>, d'une part, n'advient pas pour elle-même, mais uniquement dans la passion de demeurer près de l'étant en tant que tel et sous sa contrainte. Et d'autre part les Grecs se sont précisément battus pour concevoir et accomplir cette interrogation considérative (*betrachtende Fragen*) comme une modalité – et même comme la plus haute modalité de l'*énergeia*, de "l'être-au-travail" » (pp. 9-10). Il est impossible de ne pas reconnaître, dans cette interprétation de l'essence de la science à l'époque du « commencement grec », les conséquences au niveau du savoir des traits fondamentaux sous lesquels, dans l'analyse existentielle, l'étant est toujours-déjà pratiqué par le *Dasein*. Non pas comme une chose, mais comme un pragme<sup>19</sup> ; non pas dans la prise-en-vue de la « théorie », mais dans la circonspection du souci ; non pas comme *vor-handen*, mais comme *zu-handen*. Sur ce fond initial de la pratique de l'étant, aucune compréhension ne s'élève, encore moins aucune science ne se détache, que d'une manière principiellement praxo-logique (qui a certes son « voir » et son « pré-voir » propres) c'est-à-dire, pour la compréhension, comme le dévoilement de l'appartenance des *pragmata* à des ensembles plus ou moins grands dans l'horizon de l'*um-zu*, lui-même ouvert originellement à ce dévoilement par le choc en retour de l'*umwillen seiner*, en sorte qu'apparaisse pour l'étant chaque fois en question « *womit hat es sein Bewandtniss* » – et pour la science, le recueillement formel et la systématisation de tels traits constitutifs de l'étant. Quant à la science au sens *métaphysique*, c'est-à-dire platonicien et moderne, elle consiste précisément à occulter toute résonance du « pragme » dans la « chose subsistante », et tout souvenir de la « pré-voyance » praxologique dans le « pur voir » où l'être de l'étant-subsistant s'apprésent, c'est-à-dire se représente, et bientôt se réduit aux conditions de possibilité de cette représentation. Mouvement qui ne va pas sans que les « formes » dans lesquelles l'être se manifeste ainsi ne soient dégagées de toute matière (c'est-à-dire n'aient plus à être dégagées *sur* aucune, par un travail pour qui la *limitation* du sens d'être de l'étant est essentielle, comme en témoigne encore chez Aristote la borne infranchissable du « genre »), en sorte que s'ouvre l'infinité de la *méthode* comme *pouvoir* – l'âme même de la modernité.

Le désir qui anime ce projet n'est plus d'être-au-travail, mais de rester assis à contempler – *in sede theoretica*. Il est même requis, pour rendre ce siège tout à fait magique,

réalisation-détournement). C'est là selon nous le « commencement grec » à l'« injonction » auquel la *Rektorsrede* appelle à se soumettre.

<sup>18</sup> On notera les guillemets en cet endroit.

<sup>19</sup> C'est pourquoi l'être-au-travail – *das am-Werke-sein* – redouble dans le passage le terme *énergeia*. Cette « traduction » est destinée à brouiller, pour nous éviter de nous y embrouiller, la référence à Aristote inévitablement incluse (et sans doute pour ce texte aussi bien) dans la seule mention du terme *énergeia*. « *am-Werke-sein* » renvoie en effet, sans aucun doute possible, à cette modalité de la façon dont le *Dasein* trouve toujours dans l'étant son « *Zeug* », qui consiste à y trouver son « *Werkzeug* » – et fournit d'ailleurs à l'analyse de l'être disponible la plupart de ses exemples. Que de ce sens existentiel de l'être-au-travail dérive la conception même de la « théorie », si on se souvient que « le comportement théorique est une prévoyance réduite au pur regard » et que, sur ce fondement, le pur regard peut se détacher pour lui-même par l'occultation de son origine dans la prévoyance de la praxis, acquérant ainsi la forme métaphysique que la « théorie » conservera de Platon à Descartes par Augustin, c'est un acquis pour Heidegger depuis le § 15 de *Sein und Zeit*. Or cette analyse existentielle du « *betrachtende Fragen* » comme « être à l'œuvre », si elle ne peut nullement être rapprochée de Platon, peut certes l'être de la façon dont Aristote conçoit le travail de la pensée. D'où sans doute la référence à l'*énergeia*. Toutefois celle-ci désigne chez Aristote non pas l'interrogation « théorisante » de l'étant en tant que cette interrogation est un mode d'être du *Dasein*, mais l'être de l'étant qui n'est pas sur le mode du *Dasein*. Cependant les deux sont évidemment liés, d'où la crase opérée par le *Discours d'énergeia* et *am-Werke-sein*.

de s'y endormir et d'y rêver l'indifférence du sommeil et du non-sommeil, du rêve et du non-rêve. « Je m'endormirai donc tout exprès... », dira Descartes. Non qu'il s'agisse de concevoir la science sur le modèle de la facilité du rêve, mais bien comme rêve de la *facilitas* – de l'essentiellement « faisable » au sens romain, du constructible pur.

Il est vrai que le « travail » ne disparaît certes pas d'un monde déterminé par une telle élaboration métaphysique de la science : lui-même déterminé, à l'opposé de l'*ergon* grec et de l'être-au-travail existentiel, comme un simple « faire »<sup>20</sup>, il met en marche toute sorte d'« activités » (y compris les « activités » de recherche et les « activités » « de culture », et parmi elles l'« activité philosophique ») qui n'ont point en elles-mêmes leur *télos* : des activités interminables de réalisation et d'exécution. Le monde moderne est même celui qui ne comporte plus que des « travailleurs » – y compris dans l'Université et dans la recherche scientifique – et c'est ce que le *Discours de Rectorat*, nous y reviendrons, semble reconnaître et vouloir conjurer à la fois par le thème du « travail » en tant qu'« état de vie » unique, thème historial où il mire (dédoublé) l'entreprise national-socialiste du « service du travail ». Ajoutons pour notre part dès maintenant que si le « travail » est ainsi rejeté à l'extérieur du « pur voir », et entièrement sous la « royauté » platonicienne de celui-ci, ce n'est pas sans qu'une autre sorte de travail soit mise en train « intérieurement », pour l'épuration permanente de l'individu et de la société : c'est le travail « moral » requis pour « réaliser » chez ceux qui ont part au « voir pur » les conditions d'accès à ce voir, l'é-puration de tout ce qui dans le désir, la matière, la perception, le langage, s'y oppose en fait comme en droit ; et parallèlement, c'est le travail « politique » de contrainte étatique et de direction idéologique qui permet seul de renvoyer perpétuellement au « travail tout court », comme s'il s'agissait de l'« éternelle loi d'airain des choses », ceux qui n'ont trouvé dans leur lot que très peu, ou pas du tout, de participation au « savoir » moderne.

La conception de la science qui règne dans le *Discours de Rectorat* ne permet donc pas d'aligner le thème de l'« existence dans la science » sur la tradition métaphysique, pour cette raison déjà que la « science » est elle-même comprise comme un existentiel. Ce n'est pas *l'existence humaine* qui ne trouverait sa grandeur et sa vérité – c'est-à-dire ce qui la rendrait vraiment humaine : son « humanitas » – que dans le mouvement par lequel elle deviendrait, de plus en plus consciemment et de plus en plus volontairement, la manifestation de la raison latente en elle : une telle conception est celle de Husserl, où se répète en effet, à une variante près, la conception hegelienne et platonicienne. Ce que Heidegger pense par « existence » n'est pas d'abord qualifiable comme « existence humaine », mais désigne l'être de l'homme, qui n'est rien d'humain ; d'autre part ce qu'il désigne par « science », et qui est l'une des modalités selon lesquelles l'homme *peut* se retourner vers cet « exister » – vers lui-même comme « *Da-sein* » –, est aussi ce qui *peut ne pas* se produire ; elle est ensuite ce qui peut se produire authentiquement ou non : ainsi elle est soumise à la même condition d'*alea* que toute autre possibilité pour l'homme de se laisser transir par son mode essentiel d'être. A ce titre déjà, la « science » possède selon Heidegger un caractère essentiellement *aléatoire*, à l'opposé de ce que la tradition, dans sa forme métaphysique, a toujours pensé. « Que la science en général doive être, dit fortement la *Rektoratsrede*, cela n'est jamais une nécessité sans condition » (p. 8).

<sup>20</sup> J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, tome 1, pp. 124-126.

D'autant moins que parmi les diverses façons possibles pour l'homme d'endurer le *Da-sein*, et non simplement de l'ignorer ou de le fuir, la « science » est le plus improbable des retournements ; elle implique quelque chose de formel, d'exprès, de thématique, qui demande ce qui ne cesse en un sens jamais d'être impossible : un « regard » jeté sur l'exister même et comme tel. L'audace d'un tel regard – rien de moins en son principe que le fait pour l'homme de « dévisager » sa propre mortalité, certes ce qui le « constitue » de fond en comble, mais aussi ce qui est le moins sa « propriété » – suppose que le retournement soit ici ré-volte, « défi ou résistance la plus haute » (*höchsten Trotz*) : cette science est de l'ordre du « *trotzdem* » – du « malgré tout ») à l'égard de ce qui, dans tous les sens du mot, nous « termine » : le caché de l'Être. Ce qui ne peut réussir qu'*en échouant*<sup>21</sup>. Rien certes de plus « aléatoire »...

Plus aléatoire encore est sa répétition souhaitée « en faveur de *notre* existence » (p. 8) qu'elle ne le fut dans sa première « irruption » en Grèce. Du moins c'est ce qu'il semble. Transir l'existence – et non seulement l'existence individuelle, mais celle d'un peuple – par un tel « questionnement au milieu de l'étant en totalité », et cela dans la dérélition du monde moderne où le retrait de l'être, sous la forme du règne de l'essence de la technique moderne, inaugure une « fin » de ce qui fut commencé par les Grecs dont on ne voit pas le terme : c'est un « projet » impossible, qui semble se retirer à soi-même sa signification.

Qui semble seulement..., car une fois admis qu'il ne s'agit pas de confondre existence-humaine et philosophie, il reste que l'idée de guides-gardiens, dont l'office propre est de ramener toutes activités du peuple vers la question du « pouvoir-être ce qui a à être » (l'unique souci, rappelons-le, du *Dasein* en son angoisse), est sans doute une idée « non seulement encore possible aujourd'hui », mais entièrement inévitable précisément au jour d'hui – cet étrange « jour » qui tombe de la nuit même dans laquelle le Monde est entré. Gagner la compréhension de cette situation, ou lire la *Rektorsrede*, c'est une seule et même tâche. Qui doit elle-même se placer sous « l'injonction du commencement ».

Que le commencement « dure encore », ou plutôt rythme notre durée présente à partir de l'avenir « où il est allé tomber », cela veut dire que nous avons et aurons de toute façon à faire à lui. Et de fait, ce qui subsistait de pensée grecque dans la scolastique, et ce que la fondation de la pensée moderne a emprunté à cette scolastique, platonicienne ou aristotélicienne (augustinienne ou thomiste) selon les courants, ont abouti à ce que la « Renaissance » de l'Antiquité d'une part, en elle-même simplement culturelle sous la forme de l'exhumation puis de l'exaltation de l'« Homme », et d'autre part le développement de la production marchande, manufacturière, industrielle, qui de son côté faisait apparaître à la fois la rotonde évidence d'une Terre offerte au commerce et à la conquête (à la conquête du commerce) et les formes politiques dont celui-ci avait besoin (de la commune du XI<sup>e</sup> siècle à l'État moderne), fusionnent en s'élevant à la forme d'un Monde Nouveau (bien que déguisé dans tous les cas sous l'oripeau chrétien) qui est lui aussi, et lui aussi par une réussite essentiellement aléatoire, dédié de part en part à une figure de l'être – nommons-la celle de l'*ens certum*, de l'étant qui a pour caractère d'être définitivement définissable, décisoirement

<sup>21</sup> Voir le commentaire du vers d'Eschyle sur la plus grande faiblesse du savoir par rapport à la nécessité, *Discours de Rectorat*, p. 9.

décidable – et à une figure du savoir – qui *transissent* de fond en comble la nouvelle humanité, l'humanité nouvellement platonicienne, dont nous sommes les tristes rejetons.

Ou plutôt dont nous *serions* les tristes rejetons si nous n'étions conscients – quelques-uns le sont, et d'une certaine façon chacun l'est, ne serait-ce que par sa tristesse ou sa pathologie, ou par l'inassimilable gaité de son génie à vivre – que nous en sommes d'abord les *rejets*. Rien ne produit en effet autant de « restes », de laissés-pour-compte, c'est-à-dire apparemment hors-comptes et en réalité inscrits aux comptes spéciaux de la régulation idéologique et de la contrainte étatique, que ce système du sans-reste.

On en arrive ici à un point où la problématique concernant l'essence des Temps Nouveaux (*Neuzeit*) ne peut, selon moi, être développée davantage le long de la seule question de l'essence de la technique, mais doit se compliquer d'une sorte de deuxième lecture des phénomènes caractéristiques de la modernité à partir d'une interprétation du texte de Marx comme texte d'une pensée essentielle, ouverte elle aussi à partir d'une pré-voyance historique. On sait que Heidegger – bien qu'il parle quelque part d'un « dialogue » à ouvrir avec le marxisme, – n'a pas indiqué le chemin. Jean Beaufré, quant à lui, dont l'oracle est à interroger désormais avec plus de respect que jamais, « doute » que Karl Marx, aussi bien que Saint Thomas, doivent être reçus dans l'enceinte sacrée de la *Gigantomachia peri tès ousias*. Ce doute, on le sent bien, penche vers la négative, puisque Marx, à la phrase suivante, n'est plus considéré que comme « un grand remueur d'idées » (le mot est repris d'Alain), dont le fait qu'elles aient « labouré la terre » ne suffit pas à démontrer qu'elles soient capables de penser le Monde<sup>22</sup>.

Je juge là-dessus autrement, et ce que j'ai écrit sur Marx il y a déjà dix ans sous la forme d'un « incipit »<sup>23</sup> le range non seulement à la suite, mais bien à l'intérieur de la gigantomachie. Encore faut-il que cette lecture de Marx en tant que penseur historique n'en reste pas à la détermination des traits fondamentaux de « l'ontologie de Marx en 1844 » et que, passant de là à *Das Kapital*, elle puisse faire voir dans ce que cette œuvre pense le plus proprement – qui est aussi bien son im-pensé – une mise au jour de l'essence de la modernité qui est dans une différence *et* une homologie réglées avec celle que l'on doit à Heidegger. Ce travail n'a été jusqu'ici esquissé dans ses directions maîtresses que dans un cours de deux années, dont rien n'a été confié à l'écrit. C'est donc par-dessus ce pointillé de démonstrations de base que se risquera parfois ce qu'il nous reste ici à dire concernant « les significés énigmatiques des maîtres-mots du *Discours* ».

La « science » est manifestement le premier de ces termes-clés, et nous étions parvenus au point où, peu à peu, son explication se noue à celle du travail et de l'Etat. Notre premier acquis est que « l'existence d'un peuple dans la science » – ce projet historique qui est au centre du *Discours* – ne signe aucunement l'appartenance de Heidegger à la longue lignée qui, de Platon à Husserl en passant par Augustin, Thomas, Leibniz, Rousseau et Hegel, résout la question du rapport de la philosophie à la politique par différentes versions d'une même réponse : celle du « philosophe roi ». Car l'idée que le *Dasein* en tant que peuple<sup>24</sup> soit

<sup>22</sup> J. Beaufré, *Dialogue avec Heidegger*, tome 1, p. 142.

<sup>23</sup> Voir *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris, 172, pp. 178-230.

<sup>24</sup> Encore une énigme, ce *Dasein* en tant que peuple, on le sait bien, et sur quoi d'autres se sont déjà interrogés : mais patience ! Il faut bien *passer* d'une question à une autre, quand bien même il est vrai qu'elles tiennent toutes entre elles.

confronté de nouveau, non seulement par le craquement nihiliste dans lequel s'annonce la fin de la Modernité, mais par les traits fondamentaux qui déterminent avec précision une telle fin, à l'alea d'une autre figure-de-monde à « vouloir » (« Voulons-nous ou ne voulons-nous pas ? ») – cette idée n'a rien d'un « dessein » du philosophique sur le politique, mais se trouve pour ainsi dire dans le déchiffrement de « ce qui est ».

Cela se comprendra mieux si l'on se rappelle ici que « science » ne désigne pas seulement l'ensemble *des sciences*, soit dans leur compartimentation et leur éloignement technicisant à l'égard de leur propre fondement, soit dans le projet de leur refonte à partir du questionnement existentiel sur les fondations de ce fondement même, mais encore et d'abord le *savoir de ce que nous sommes*. « Nous » désignant à la fois, dans le texte du *Discours*, l'Occident (« ... si la force spirituelle de l'Occident flanche et que toutes ses jointures craquent... », p. 22) et plus particulièrement, plus électivement, l'Allemagne, considérée comme le peuple dont l'« esprit » recueille et concentre plus qu'aucun autre le destin de cet Occident.

Or la façon dont il est question de suffire – ou de manquer – à ce que ce destin exige de nous est exprimée directement en des termes que, faute de mieux, nous appellerons encore « politiques », malgré le fait qu'aucune détermination régnante du politique n'atteigne plus le sens que la pensée essaye de leur reconnaître. Avoir le savoir de ce que nous sommes, c'est effet, dans le texte du *Discours*, tout à la fois :

- s'exposer à la détresse du peuple allemand
- rassembler les efforts d'un peuple de *travailleurs* à la recherche de *son* Etat.

La détresse (*Not*) du peuple allemand, c'est bien entendu la débâcle économique et l'effondrement de la démocratie. Mais ce que la pensée invite à lire entre les lignes de tels événements est quelque chose de plus essentiel : l'apparition au grand jour d'une sorte de perversion fondamentale de la « société civile » et de l'« État » modernes, qu'on peut exprimer de façon aristotélicienne en disant qu'en eux « ce qui commande » se trouve soumis à « ce qui est commandé ». Ce qui manifeste ses conséquences à travers la détresse allemande est en effet ce qui a toujours constitué l'essence de la production et des institutions modernes : leur caractère d'infinité. Par quoi il faut entendre le règne historial de l'*a-peiron* : ce à quoi manque essentiellement le *peras*, c'est-à-dire l'être comme finitude, et par conséquent aussi l'« achèvement », le *telos* (« *péras gar télos* »). Seul ce qui a dans son sens-d'être une telle finitude et un tel accomplissement (caractéristiques, remarquons-le, chez Aristote toujours, de la *praxis* en sorte que, par exemple, savoir est une pratique, mais non apprendre ; vivre, mais non manger...) possède également une *archè* : un principe qui commande et qui n'est jamais commandé.

Or si quelque chose définit avec pertinence la détermination moderne de l'étant, et par conséquent aussi le trait fondamental de la production moderne et de l'État moderne, c'est justement d'avoir paradoxalement pour principe ce qui « n'est pas principe ». Le Monde issue de la *mathesis universalis*, dans sa rencontre avec l'élévation progressive de la production marchande au rang et à la forme de l'auto-production du capital, et avec l'invention, l'extension et le perfectionnement de formes politiques en tant qu'institutions de l'auto-nomie du sujet, ce Monde que nous venons de nommer ainsi dans ses composantes historiques est,

en chacune d'elles et dans la fusion de toutes en un seul horizon d'évidence et un seul cours des événements, déterminé historiquement par l'élévation de l'Infini à l'Être.

Bien entendu, que cet impossible – et impossible comme principe – fournisse cependant la détermination même de tous nos possibles et le principe de notre Monde, cela ne s'est pas fait par une action ou volonté des hommes, quoique nulle part ailleurs qu'en eux et comme leur histoire – rapport habituel de « *Sein* » et de « *Da-sein* ». Dans ce « *Schicksal* » – ce destin de l'Occident que le *Discours* ne cesse de nommer – se dispense et se rassemble un « envoi » de l'Être (un « *Geschick* »). Toutefois celui-ci a la particularité que l'Être y advient comme retrait, et simultanément comme production du vide que ce retrait creuse – et creuse toujours plus incisivement, plus profondément. Ainsi, du retour au « caché » dans lequel le « pragme » devient de plus en plus inapparent, jaillit la violente évidence du « *Gegenstand* », dont le cours se poursuivra jusqu'à ce qu'elle produise à son tour l'évidence encore plus simple et encore plus évidente du « *Bestand* » (*Bestellbar*).

Peut-être peut-on dire que les brisures historiques – comme fut l'effondrement des années 30 en Allemagne – jouent à l'égard d'une forme historique de monde<sup>25</sup> le même rôle que, dans l'analyse des formes les plus simples de l'étant, la cassure de l'outil. Car celle-ci, en rendant l'outil brutalement inutile, peut en effet provoquer quelque chose d'autre et de plus que le simple fait de le remplacer par un autre : faire apparaître au regard de la prévoyance l'(o)utili-té elle-même. Quelque chose de *l'essence* de la Modernité apparaîtrait ainsi à la pensée heideggerienne à la faveur (si on peut appeler « faveur » ce qui est et reste vécu comme « *Not* ») des diverses manières dont, en ce temps et en ce pays, la *réalité* moderne collapse.

En particulier lui apparaît, dans le *Discours*, une forme de ce que j'ai imprudemment nommé « une sorte de perversion », c'est-à-dire du phénomène par lequel ce qui commande se trouve sous la domination de ce qui est commandé. Il s'agit du rapport – un rapport sur lequel est en effet fondée l'Université – entre le « savoir » et les « métiers ». Dans l'Université moderne (ce qui veut toujours dire moderne-*bourgeoise* : une détermination d'essence que les progrès de la « démocratisation » de l'Université n'entament nullement – comme on le dit, et peut-être le croit – mais dont ils étendent au contraire le champ de réalisation) ce rapport est tel, note Heidegger, que le savoir s'y trouve au service des métiers.

Mais avant même d'analyser dans son essence, où il devient lisible dans sa réalité, un tel « *upside down* », remarquons de quelle façon la cassure historique allemande l'a d'abord rendu visible. Ce n'est pas, là non plus, la simple « connaissance de l'état de l'université aujourd'hui » ou la simple « familiarité avec son histoire antérieure »<sup>26</sup> qui ouvre une vue possible sur l'essentiel, c'est ce qui se produit du côté des étudiants. Les conversations inquiètes avec von Möllendorf, par exemple, tournent autour « de la situation à certains égards sans issue des étudiants »<sup>27</sup>. Et c'est encore de la résolution des étudiants à « endurer le destin allemand dans sa plus extrême détresse »<sup>28</sup> que « provient une volonté concernant l'essence de l'université ».

<sup>25</sup> Ce dé-couvrement est bien entendu toujours limité : il ne s'agit pas d'avoir tout d'un coup les yeux « dessillés » par une lumière sans reste, mais de commencer à y voir un peu et à déchiffrer fragmentairement, comme dans une nouvelle langue.

<sup>26</sup> *Discours de rectorat*, p. 6.

<sup>27</sup> *Réponses et questions*, p. 10.

<sup>28</sup> *Discours de rectorat*, p. 14.

Si nous cherchons pourquoi les choses apparaissent ainsi aux étudiants, et pourquoi les réponses s'adressent essentiellement à eux, nous voyons que cela tient à ce que, dans la double détermination de l'essence de la science, (par le questionnement, et par le « savoir de ce que nous sommes »), ce sont eux qui détiennent le versant politique. Ce sont eux qui ont « un savoir du peuple qui en partage l'activité, et un savoir du destin de l'État »<sup>29</sup>. Il semble que cela s'éclaire si, comme le demande Heidegger, on a « lu à fond » la *Rektoratsrede* et qu'on l'ait « méditée et interprétée à partir de la situation de l'époque »<sup>30</sup>.

La situation de l'époque, c'est la montée du pouvoir national-socialiste. La façon dont se fait sentir cette situation dans l'Université à la fin du rectorat de von Möllendorf et au début de celui de Heidegger n'est pas encore l'administration directe et centralisée de l'Université par un pouvoir d'Etat aux mains du parti ; cela ne sera achevé qu'en octobre 33, date à laquelle les recteurs ne seront plus élus, mais nommés, où le ministre ne sera plus celui du Land, mais celui de Berlin, et où de surcroît le contrôle étatique se redoublera d'un contrôle direct par le parti lui-même, à travers les chefs de groupe des S.A. Mais au printemps 1933, cette mainmise ne se resserre encore sur l'Université que *par l'intermédiaire des organisations étudiantes du mouvement*, qui en étaient depuis longtemps l'instrument, mais qui deviennent plus redoutables parce que, juste au même moment, elles deviennent officielles et même exclusives. C'est la *Deutsche Studentenbund* qui prend l'initiative de l'affiche sur les juifs, occasion de la révocation de von Möllendorf ; c'est encore elle qui, le 25 avril 33, obtient le monopole de la représentation des étudiants allemands ; et ce sont ses représentants que, deux jours après son élection, Heidegger trouvera devant lui pour exiger la pose de l'affiche sur les juifs (ce que, comme on sait, il refusa).

La question est dès lors de savoir ce que Heidegger a « lu », tout ensemble dans, derrière, avec et contre cette irruption des étudiants *nazis*, non seulement dans son bureau, mais dans toute l'université allemande, sur laquelle le *Discours de Rectorat* essaye de s'appuyer, en en même temps qu'il essaye de la transmuier en une « irruption des étudiants allemands ».

C'est justement ce qu'indique la façon dont est traité le rapport entre le savoir et les métiers dans le *Discours* même, qui contient encore bien d'autres indices de l'interprétation historique des sociétés modernes, que rend possible, comme nul autre événement, l'extrême fin de la République de Weimar. Nommons seulement parmi ces indices les deux thèmes qui s'entremêlent constamment à la question du rapport entre le savoir et les métiers, c'est-à-dire le thème du « travail » comme *Lebenstand* et celui de la recherche d'un « État populaire ». Tels sont les points qu'il nous reste à développer.

L'Université moderne-bourgeoise – j'en ai fait la remarque ailleurs – développe d'*un même mouvement* les différentes disciplines entre lesquelles se disperse la science moderne et la préparation d'une élite à un certain nombre de métiers. Elle ne s'en cache d'ailleurs pas, elle s'en fait plutôt ouvertement un devoir : la « professionnalisation » est un « impératif » de la rationalité technique qui ne se laisse pas mettre à l'écart – et on peut déjà être certain qu'elle continuera dans le Grand Magic Circus socialiste à suivre le cours que lui avait

<sup>29</sup> *Discours de rectorat*, p. 17.

<sup>30</sup> *Réponses et questions*, p. 18.

imprimé vigoureusement la célèbre Alice<sup>31</sup>. Quelques réalités secondaires de la réalisation d'un tel mouvement – et surtout les déguisements idéologiques de sa présentation – seuls, « changeront ». Il y a cependant dans le devenir de la modernité, et par conséquent dans celui de son Université, des *moments* où une *même* détermination essentielle se réalise selon des modalités *différentes*, cette différence se creusant autour d'une cassure historique (une vraie). Il est alors nécessaire qu'apparaissent des luttes entre les formes anciennes et les formes nouvelles. C'est un tel sens que prend aux yeux du nouveau Recteur de l'Université de Fribourg la façon, fort peu civile, dont les organisations étudiantes nationales-socialistes frappent à la porte de la Vieille Université – ou plutôt dont elles la défoncent. En clair il s'agit de la relance du *même* rapport « métiers-savoir » sur lequel reposait jusqu'ici l'Université, mais conformément à diverses évolutions et des métiers et des savoirs, où se traduit une poussée de la technique moderne qui est aussi une mue dans son essence.

On ne s'est pas assez arrêté sur cet aspect du national-socialisme allemand, qu'il partage d'ailleurs avec le fascisme italien (mais dont sera privée la dictature franquiste) selon lequel il est un mouvement « futuriste » – hypermoderne et technicisant. Son ascension foudroyante n'est pas seulement due à ce qu'il canalise la détresse et les rancœurs de la défaite allemande de 1918 et de la débâcle économique qui en relaie et amplifie les effets – elle est due aussi à ce qu'il apporte une issue à la situation. Nous verrons tout à l'heure (sous la rubrique de l'« État ») en quoi les formes nouvelles d'organisation du pouvoir – d'un pouvoir lui-même essentiellement nouveau – ont été le facteur sans aucun doute déterminant de cette capacité à changer la situation. Ce qui nous retient pour l'instant est la façon dont le national-socialisme à la fois *continue* et *change* l'ancien rapport métiers-savoir.

Ce qui continue, c'est la détermination fondamentale selon laquelle le savoir est mis au service des métiers. Heidegger a raison de rappeler que la politisation de la science « réclamée à l'intérieur du parti et par les étudiants nationaux-socialistes » signifiait que « la science en tant que telle, son sens et sa valeur, est mesurée à son utilité pratique pour le peuple » (*Réponses et questions*, p.19). Ce qu'il importe de voir, c'est qu'une telle évolution de la science n'est pas *résistible* de la part de l'ancienne Université, parce que c'est le principe même de celle-ci qu'elle dévoile, en même temps qu'elle fait apparaître le caractère vétuste de la forme sous laquelle l'Alma Mater s'y conformait jusqu'ici. La « politisation de la science », cela a beau être un « scandale », une nouveauté barbare aux tenants de la science en tant que « tranquille prise de connaissance d'essentialités et de valeurs en soi » (*Discours*, p. 17), c'est pourtant l'extrême conséquence de l'évolution moderne de la science qui leur éclate ainsi au nez. L'inversion de ce qui commande et de ce qui est commandé consiste d'abord, en effet, en ceci que la détermination de la science se prend, depuis Descartes, dans la « sagesse humaine » ; ainsi le sens moderne de l'Être – en tant qu'objectivité de l'objet – procède lui-même de quelque chose d'humain, qui s'analysera bientôt comme la représentation et ses

<sup>31</sup> Il s'agit d'Alice Saunier-Seité qui fut d'abord secrétaire d'État aux Universités (du 29 août 1976 au 29 mars 1977), puis ministre aux Universités (du 29 mars 1977 au 22 mai 1981) sous le gouvernement de Raymond Barre. Peu après sa première nomination, elle envoya un télex au recteur de l'Académie de Toulouse lui demandant de faire répondre les enseignants (pour la majorité en grève) à un questionnaire relatif à la façon dont ils avaient assuré leur enseignement, et de les prévenir que cette réponse était une « obligation de service » qui entraînerait, si elle n'était pas satisfaite, une « suspension de traitement ». Gérard Granel et neuf autres enseignants refusèrent de remplir ce questionnaire, et leur traitement fut effectivement suspendu. Un procès s'ensuivit qui les enseignements gagnèrent... Sur ce point, voir « L'affaire de Toulouse » (également publié dans *De l'université*) plus particulièrement p. 7-15 pour l'aspect historique de l'affaire. (*N.d'É.*)



conditions de possibilité : la représentabilité absolue. « *Omnis scientia est cognitio certa et evidens...* » Dès ce moment, le principe de l'« utilité pratique » règne au cœur de la scientificité moderne. Ce n'en est qu'un lointain corollaire si aujourd'hui encore – à moins qu'il ne faille dire aujourd'hui plus que jamais – la recherche mathématique elle-même se meut dans l'horizon et sous la contrainte de l'obtention de « résultats ».

Ce que signifie la subordination, d'ordre métaphysique, de toute science moderne à « l'utilité pratique », ce n'est certes pas que la science soit mise au service de buts extérieurs : c'est qu'en elle-même elle est déterminée par l'idéal de la fiabilité (de la « faisabilité »). Constructibilité, productibilité seraient aussi des noms possibles pour une telle détermination d'essence. Ce que Descartes, nous l'avons remarqué, a dit avant tout le monde dans son latin, où il exprime la caractéristique fondamentale de la science nouvelle comme sa *facilitas*. Non sa « facilité ». Si facilité il y a dans une science moderne (en un sens il y en a bien une : celle-là même que donne l'univocité, condition logique de l'opérativité, qui nous délivre de la forêt essentiellement égarante de l'expérience (non de l'expérimentation) où le déchiffrement des a priori matériels ne peut se faire sans se redoubler de la forêt des textes, à lire ou à écrire, elle-même surgie sur le terrain obscur de l'usage des langues), alors cette facilité doit tout à ce qui se dit dans le *facilis* romain, c'est-à-dire la possibilité d'un *facere*. Produire avec une productivité de plus en plus élevée – de plus en plus pure (purement productrice) – de l'essentiellement productible, telle est l'essence de la science moderne qui permet de la comprendre comme « utilité pratique », où « pratique » entendu lui-même de façon moderne, n'appartient plus en rien à ce que les Grecs nommaient *praxis*, mais relève de la version métaphysique moderne de ce qu'ils nommaient *poiein* : produire.

Les conséquences de cette détermination de la science quant aux rapports science/métiers ne se comprennent que si l'on comprend d'abord que la science elle-même est conçue ici comme un « métier » en un premier sens. Une science moderne est ce que ne pouvait jamais être une science grecque, et ce que ne peut pas être non plus un savoir existentiel : elle est un « métier à savoir », comme on dit un métier à tisser ou un métier à broder. C'est seulement parce que la science est un métier en ce sens-là que s'adonner à la science peut devenir un métier – une profession – parmi les autres professions modernes et tomber à leur service de diverses façons, à commencer par les « finalités » de l'Université.

Deux choses cependant sont à considérer concernant les « métiers » auxquels, électivement parmi toutes les professions, l'Université classique et elle seule prépare – laissant toutes les autres formations à divers instituts ou écoles qui n'ont point « rang » universitaire. C'est d'abord que ce sont des métiers « distingués » – ceux d'homme d'État, de professeur, de médecin, de juge, de pasteur et d'architecte, selon l'énumération du *Discours* (p. 16). Ce sont là les métiers où s'effectue l'appropriation sociale, individuelle et de caste, de la partie « libre » de tel ou tel savoir moderne, où il s'agit de l'agencement même du métier-à-savoir (de questions dans la zone des principes). De tels métiers forment, et eux seuls, *les professions libérales* au sens rigoureux du terme. Tous les autres renvoient à un type de production différent, une forme différente de travail : la production et le travail qui s'accomplissent sans avoir à être reliés à leur principe et ne comportent donc pas non plus la part de liberté inhérente à un savoir de type principiel. Pure exécution, par pure dépense de

force de travail (fût-elle intellectuelle), de telles activités ne demandent à être réglées que par l'observation de consignes techniques, elles aussi purement exécutoires.

La deuxième caractéristique des « métiers » auxquels prépare l'Université est qu'ils font de ceux qui les exercent « les guides de l'existence populaire au sein de l'État »<sup>32</sup>. La phrase que nous citons ainsi vise, il est vrai, un *autre* savoir et un *autre* État que le savoir et l'État modernes : elle vise un savoir redevenu existentiel en son fondement, et un État dont le principe consisterait en son caractère populaire – le fameux « *volklich* » qui détermine dans la phrase le « *staatliche* » – c'est-à-dire dont les formes devront découler de ce que sera le « peuple allemand » fidèle à sa « mission spirituelle ». Ce n'est pas à dire, cependant, que les « métiers libéraux », et leur préparation au sein de l'ancienne université, ne soient pas tout aussi « politiques » que le nouveau savoir et le nouvel État auxquels songe la *Rektoratsrede*. Les métiers « distingués » que nous venons d'énumérer sont eux aussi – ou plutôt déjà – le moyen pour la société civile et son État de « veiller » à ce que les « relations fondamentales » de l'existence du peuple « avec les puissances formatrices de monde » – de *leur* Monde, moderne-bourgeois – ne perdent pas leur tranchant. Et il en est ainsi même si cette « direction » du peuple, mi-idéologique mi institutionnelle, n'a qu'une très faible conscience de soi-même et préfère se considérer sous les espèces purs du « savoir en soi », de la tâche « objective » et du « devoir » social.

La question est donc d'interroger ce qui bouge quant aux « métiers » lorsque se produit la cassure du monde auquel ils appartiennent, et ce que révèle d'un tel bougé les exigences nazies. Un sûr témoignage de l'augmentation de ces « exigences » peut être trouvé dans l'ouvrage d'un autre recteur déjà nommé, le recteur Kriek de Francfort : « Dans son livre *Nationalpolitische Erziehung*, paru en 1933, rappelle une note du traducteur de *Réponses et questions*, Kriek suggère le démembrement de l'Université en établissements de formation professionnelle ayant chacun leur spécificité ». C'est-à-dire qu'il s'agit d'élever au rang de « métiers », pourvus d'une apparence de scientificité, un nombre de plus en plus grand de ces professions qui jusque là ne constituaient qu'un découpage pragmatique du travail sans phrase. Difficile de ne pas apercevoir là l'annonce ou l'amorce de ce qui, de nos jours, s'étend universellement au point même de ne plus apparaître comme un « phénomène » digne d'être interrogé. La comptabilité, par exemple, est un métier parmi les cent métiers qu'a fait surgir l'élévation de la « gestion économique » au rang de « savoir » ; par exemple encore, les diverses professions paramédicales se diversifient et s'autonomisent, au sein d'un amalgame de techniques en constante évolution qui leur sont propres, au point que le médical lui-même n'apparaît plus que comme le centre ou le sommet énigmatique, voire douteux, d'une nébuleuse de « pratiques savantes » dont plus rien ne le distingue essentiellement. Le médical moderne actuel n'est que la résultante d'un tel paramédical et du non-médical (la « recherche scientifique » – la biochimie par exemple). On n'en finirait pas d'énumérer ; le difficile aujourd'hui serait plutôt de trouver ce qui n'a pas encore été érigé en « métier ». Ce n'est pas encore un « métier » d'être balayeur, mais c'en est déjà un d'être pédicure – c'est le métier de « podologue » – et c'est ou ce devient un métier d'être psychologue, animateur ou syndicaliste.

<sup>32</sup> *Discours*, p. 16.

Ce qui se réalise sous toutes ces diverses formes – et sous bien d’autres – est la conjonction de deux mutations. L’une est le contrecoup sur les sciences modernes elles-mêmes (essentiellement techniques, nous l’avons vu, en tant même que sciences) de l’extrême achèvement de l’essence de la technique moderne par lequel on passe du *Gegenstand* au *Bestand*. L’autre est la technicisation des sociétés vouées à la production infinie, soit dans l’appareil de production, soit dans la régulation étatique et idéologique des rapports sociaux. Le règne de la technique moderne, à l’époque de l’achèvement de son essence, engendre ainsi un monde-de-la-fin, où tout savoir devient un mode du travail technique, en même temps que l’existence en commun devient l’objet – ou plutôt le champ d’exploitation – d’une série de techniques sociales. Ce qui disparaît à l’horizon d’un tel « aujourd’hui » – ou plutôt qui s’y retire – est à la fois la *Science* et la *polis*.

C’est ce destin nouveau des peuples occidentaux qui frappe à la porte de la vieille Université allemande, sous la forme des exigences « pragmatiques » des organisations étudiantes nationales-socialistes<sup>33</sup>. L’ambiguïté constitutive de toute la *Rektoratsrede* – dans son lexique, sa thématique, sa rythmique – provient de ce que Heidegger est conscient de la réserve d’avenir qui meut le « mouvement » lui-même, et de la futilité d’espérer l’enrayer par des appels à la raison – fût-ce la raison latente dans l’humanité. Dans une certaine mesure il lui ouvre donc la porte : exactement dans la mesure où le national-socialisme se produit lui-même « en relation avec l’être de la technique » et où le mouvement est bien « allé dans cette direction »<sup>34</sup>. Mais en un autre sens il espère refermer sur le mouvement la porte qu’il lui ouvre, comme si cette correspondance avec l’être de la technique (la fameuse « grandeur interne du mouvement ») pouvait être captée et dérivée vers une répétition de la grandeur du commencement grec. Si cette sorte d’écrasement d’une prévoyance historique sur un projet-réel à vouloir dans l’action – du reste contradictoire avec les traits les plus profonds de la méditation heideggerienne sur l’histoire, la volonté et l’agir – n’avait pas devant lui plus de dix mois avant d’éclater comme ce qu’il était : une illusion, il n’en va pourtant pas de même de l’idée centrale selon laquelle le trait caractéristique de la technique moderne – l’abandon auprès de l’étant, la *Verlassenheit* – dissimule, au sein même de l’extrême péril auquel elle expose le *Dasein* occidental, aussi l’alea d’un re-commencement salvateur, la possibilité d’un Monde-du-Questionnement. Si cette idée a revêtu en 1933 une forme illusoire (celle de son *Widerklang* à la fois dans et contre le national-socialisme), ce n’est point parce qu’elle était fautive, mais parce que la méditation de l’essence de la technique moderne n’avait pas encore dégagé à ce moment la figure du « *Ge-stell* », ni la pensée de la « *Verlassenheit* » été conduite jusqu’à la « *Gelassenheit* ».

Telle qu’elle fut, telle que nous l’avons publiée, la *Rektoratsrede* n’est pas cependant un simple *documentum* sur un moment dépassé d’une pensée, ni un simple *monumentum* sur la manière d’éviter d’en répéter l’errement. Elle est toujours un manuscrit tombé de l’avenir, où nous avons encore à lire. En particulier, nous avons encore à y lire – entrelacée à la question

<sup>33</sup> On dira que ces exigences ont encore bien d’autres caractéristiques que celles qu’elles retirent d’un tel « pragmatisme » : le racisme, par exemple, en particulier l’antisémitisme. Reste à savoir – la part faite de ce qui donne au racisme allemand des années 30-40 la coloration particulière de la démence *hitlerienne* – si le racisme ne s’alimente pas dès cette époque, et davantage encore aujourd’hui, d’une caractéristique des « métiers » et même du « simple travail » que nous n’avons pas interrogée, selon laquelle métier et travail sont désormais, dans l’apparence un « droit » universel, dans la réalité un privilège réservé, et féroce défendu.

<sup>34</sup> *Réponses et questions*, p. 61.

de l'Université, de la science et des métiers – l'énigme de cet « État » qui sera pour un peuple « son » État, étant entendu que ce peuple est un peuple de « travailleurs ».

Car l'irruption de l'État national-socialiste sur la scène politique occidentale traduit une mutation dans l'essence du pouvoir, dont il n'est pas sûr qu'elle ait été enterrée avec lui sous les ruines de Berlin. D'autant moins que notre société montre de plus en plus, sous le fard démocratique, une mine de déterrée.

Les traits caractéristiques du pouvoir nazi sont d'être organisé d'après le « *Führerprinzip* » d'une part, et d'autre part d'être « populaire ». Le « *Führerprinzip* » – dans la nudité de sa définition historique – consiste en ce que chaque détenteur du pouvoir d'État à tel ou tel échelon le reçoive directement, entièrement et personnellement, de son supérieur immédiat. C'est un pouvoir de « chefs ». Disant cela, nous ne voulons pas nous embarquer dans une « psychanalyse du national-socialisme », même s'il est vrai que la forme nationale-socialiste, ou fasciste, du pouvoir relève aussi d'une analyse des égarements de la *psychè* (qu'on se souvienne de *Salo*, de *Cabaret*, des *Damnés*, etc.). Car s'il existe bien un aspect psychologique, et particulièrement psycho-pathologique, il est lui-même produit avec tous les autres aspects qu'elle comporte (institutionnel, économique, etc.) par l'irruption de cette société dans l'histoire. Une telle irruption n'est jamais référable à son tour à une détermination psychologique, aucune société, ni l'histoire qui les engendre, les use et les remplace toutes, ne pouvant être saisies à partir d'un fondement anthropologique (et pas davantage « sociologique » que « psychologique »). Société et Histoire sont de ce point de vue dans la même situation que la Langue.

Le principe du pouvoir comme pouvoir du chef est exorbitant de la conception moderne classique du pouvoir d'État. Il est en revanche spécifique de l'action de guerre. La différence entre l'agir politique et l'action de guerre consiste en ce que le premier est supposé s'accomplir dans les limites de la loi, laquelle, selon la leçon du chapitre VI du Livre II du *Contrat Social*, ne peut être l'expression de la « volonté générale » (c'est-à-dire de l'auto-nomie comme principe moderne de l'existence politique) qu'à la condition « que la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière ». Le savoir qu'engendre la guerre est d'un type exactement opposé : que l'action est toujours particulière et qu'elle suppose la mobilisation totale de l'individu.

Qu'elle soit toujours particulière n'exclut pas qu'on en fasse l'analyse taxinomique, ni même qu'on en recherche la logique générale – par exemple que, si l'on doit gagner du temps, il faut pouvoir perdre de l'espace. Mais cette généralité est celle des déterminations essentielles d'une matière particulière, dont elle épouse chaque fois les limites. Dire qu'une matière est « particulière » devrait être une redondance, puisqu'il n'existe pas de « matière générale ». C'est justement cet obstacle que la théorie politique moderne du pouvoir-de-la-loi est contrainte de lever : il lui faut, pour pouvoir commencer, avoir d'abord achevé l'invention d'une matière générale : « Mais quand tout le peuple statue sur tout le peuple, il ne considère que lui-même, et s'il se forme alors un rapport, c'est de l'objet entier sous un point de vue à l'objet entier sous un autre point de vue, sans aucune division du tout. *Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue* » (Ibid.).

Comme cependant le dieu qui créa l'Univers, s'il était assez galiléen pour avoir écrit la nature in *lingua matematica*, a toujours omis, dans son humour, d'écrire aussi l'histoire, les

langues et les femmes dans le même style, il n'y a et il n'y aura jamais de « véritable Homère », pour parler comme Vico. Aussi la métaphysique moderne, telle que la représente le frontispice de la *Scienza Nuova* – juchée sur la seule physique dans un coin de l'autel du Tout-Puissant et aspirant à rétablir la symétrie en s'appuyant de l'autre côté sur une poétique et une politique modernes – aurait attendu longtemps la réalisation de son désir, si « quelque chose » n'était venu suppléer le manque divin. Ce quelque chose n'est ni plus ni moins que l'apparition du « guide » : « Les particuliers voient le bien qu'ils rejettent, le public veut le bien qu'il ne voit pas. Tous ont également besoin de guides ».

Certes ces « guides » ne sont pas encore des « *Führer* ». Ils prennent successivement dans l'œuvre de Rousseau des figures plus bénignes : celle du Législateur dans le *Contrat*, celle du bon Maître et modérateur de la production (Monsieur de Wolmar) et même celle de la ravissante Julie – organisatrice du leurre idéologique de la fête des vendanges – dans *La Nouvelle Héloïse*. Mais quel qu'en soit le visage, la fonction du guide est toujours la même. Elle consiste à accomplir dans la matière sociale, en tant qu'elle n'est pas générale mais constituée de diverses particularités que détermine en elle la propriété privée et /ou division du travail, ce que l'action par la forme transcendantale (la Loi), qui devrait être constitutive pourtant du corps social, est incapable d'y produire : l'existence du sujet moderne comme liberté. « Libéral » est peut-être grammaticalement un dérivé de « libre », il est historiquement, et pour des raisons historiques, l'essence même de la liberté politique moderne.

De cette situation Rousseau tirait déjà les conséquences – prodromes d'un désespoir dont il ne sera saisi que bien plus tard – concernant les chances de réalisation historique de l'idée moderne en politique dans l'article qu'il donna – et qui déplut au point de se voir doublé par un autre dans les éditions suivantes – à l'Encyclopédie de ce parisien de Diderot : l'article *Economie Politique* où les chances du projet politique moderne-métaphysique – les chances de la « Volonté Générale » – sont clairement comprises comme dépendant de la question de savoir si le « gouvernement » (en principe un simple corollaire du règne de la Loi) est « tyrannique » ou s'il est « populaire ».

La réponse est qu'il est « tyrannique », qu'il n'a jamais cessé de l'être et que la tangence sans fin que les « guides » – les chefs réels – des sociétés modernes étaient supposés imprimer à la marche de ces sociétés vers la réalisation de leur idéal formel, s'est toujours inversée en son contraire, c'est-à-dire dans le libre développement de l'infini du marché, dont les institutions politiques de la Volonté Générale n'ont jamais fait qu'assurer la couverture idéologique. Le rôle des « chefs », à chaque nœud du tissu social, consiste alors à la fois à accomplir et à maquiller cette inversion.

À quoi a concouru la définition même du peuple. Car celle-ci est tout ce qu'on veut dans la philosophie – et la réalité – politique moderne-bourgeoise, sauf populaire. Populaire, le peuple lui-même ne l'est qu'à l'usine ou dans la rue, c'est-à-dire là où la production ignore ou récupère la loi, et là où éclate un besoin d'existence incompatible avec les conditions de la subsistance, besoin qui ne trouve plus à s'insérer d'aucune façon dans la *polis*, mais simplement à se briser sur la Police.

La signification de la nouveauté nationale-socialiste en matière de politique moderne apparaît beaucoup plus clairement telle qu'elle se détache sur un tel fond que si l'on continue

à s'indigner de sa monstruosité, sans s'interroger sur ce que montre le *monstrum*. Il ne s'agit pas là de l'irruption, sans base historique, de ce « pouvoir » pur et simple, de ce pouvoir-comme-tel, qui fascine idéologiquement les philosophes de la chose politique aussi éloignés l'un de l'autre que Deleuze et Claude Lefort. Il s'agit de la mutation de l'État moderne, concomitante à la mutation de la société civile, à laquelle l'une et l'autre doivent de pouvoir *continuer* – il est vrai au prix d'un chambardement complet de leurs formes anciennes de réalisation. Le pouvoir national-socialiste ne doit à sa brutalité immédiate – physique et idéologique – qu'une seule chose : l'inconscience avec laquelle il est monté à l'assaut de la République de Weimar. Il ne lui doit pas d'avoir réussi, si réussir veut dire se maintenir, et se maintenir par ses œuvres. Un tel maintien n'advient jamais comme le fruit d'une simple « folie », mais par un nouveau cours de la rationalité – fût-ce une rationalité folle, et dût justement la folie de cette rationalité *apparaître* dans un tel mode de réalisation.

Ce que le pouvoir nazi, armé de son « *Führerprinzip* », réalise pour la première fois au beau milieu de la vieille Europe démocratique, est la mobilisation totale de l'individu, au service de la production infinie. L'essentiel n'est pas que le caractère infini de cette production ait été masqué par son illusoire finalité « allemande », voire « aryenne », ni que le fruit en ait été immédiatement détourné vers une guerre-contre-tout (la première guerre *totale* étant en effet aussi la première guerre *totale*ment *symbolique*, celle qui n'est dédiée qu'à ce qu'elle accomplit et à quoi elle s'expose : la mort), l'essentiel est que, sous cette croisade suicidaire, la mutation de la technique moderne en son essence ait trouvé la forme politique de sa réalisation. En d'autres termes, l'essentiel du national-socialisme n'est aucunement superposable à ce qui était – *in sensu vulgari* – l'« essentiel » pour l'idéologie nazie. Il n'est pas davantage dans la sortie de l'Allemagne du gouffre économique et de la paralysie politique où elle était plongée. L'essentiel est dans ce qui fait communiquer en lui cette démesure et cette efficacité, et qui tient dans une nouvelle détermination du « peuple » et du « travailleur ».

Le « peuple » au sens national-socialiste est enfin reconnu sous l'aspect même où la politique de la Loi l'avait toujours exclu : sous son aspect « populaire » – et de fait le nazisme comme le fascisme ont eu et gardé longtemps une « base populaire ». Si cependant le « populaire » est désormais reconnu, c'est qu'est apparu le moyen de lui ôter ce qui le rendait inassimilable en manifestant l'excès de l'existence sur la subsistance. Ce quelque chose est une mutation dans l'essence du travail, entraînée par la mutation dans l'essence de la technique moderne. Non pas que le travail ait cessé de consister en une pure dépense de force de travail : mais cette réduction à l'abstraction a cessé désormais de la séparer par une ligne de feu des fonctions bourgeoises et de leur fondement dans le savoir. Une sorte de continuité de forme entre la technicisation professionnelle, qui descend de plus en plus bas dans l'échelle des tâches pour les « élever » à l'apparence du savoir, et la technicisation de la science, qui s'élève de plus en plus haut dans l'accomplissement des « travaux scientifiques » pour abaisser en effet la science à la réalité d'un simple travail. Et de fait, le national-socialisme fut aussi, comme le fascisme, un mouvement foncièrement petit-bourgeois (ou plutôt néo-petit-bourgeois).

(texte inachevé)