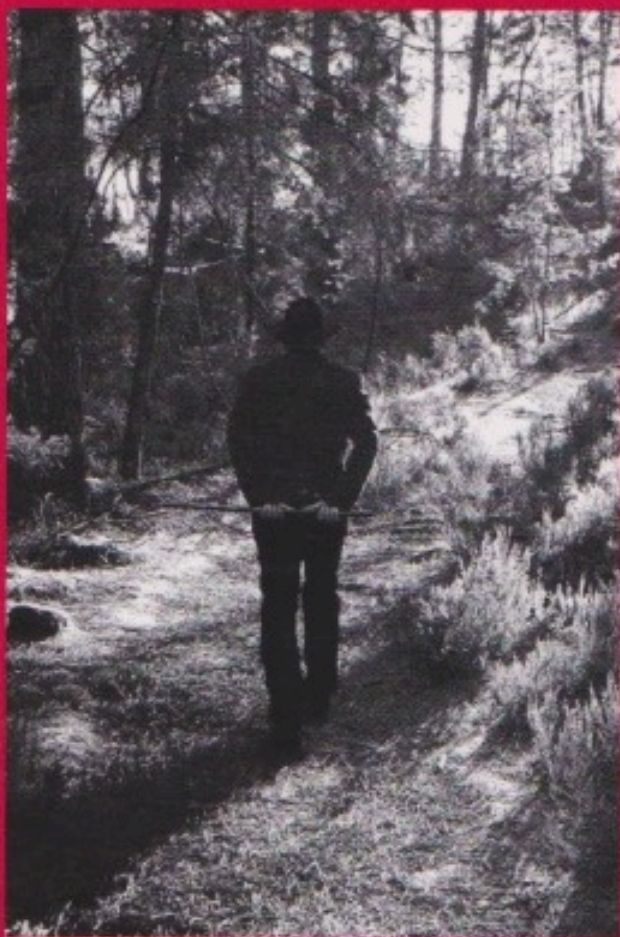


L'art d'enseigner de Martin Heidegger

Pour la commission de dénazification



édité par
Valerie Allen
et Ares D. Axiotis

traduit par Xavier Blandin

POUVOIRS DE PERSUASION
KLINCKSIECK

L'art d'enseigner de Martin Heidegger



*L'art d'enseigner de
Martin Heidegger*

Pour la commission de dénazification

édité par
Valerie Allen et Ares D. Axiotis

traduit par Xavier Blandin

KLINCKSIECK

Pouvoirs de persuasion

1

collection dirigée par
Philippe-Joseph Salazar

en couverture : *Nach Martin Heidegger im Schwarzwald*,
cliché Sarah Ripart. © Klincksieck.

Publié pour la première fois en anglais (États-Unis)
sous le titre : *Heidegger On the Art of Teaching*,
edited and translated from the German
by Valerie Allen and Ares D. Axiotis;
dans le volume dirigé par Michael A. Peters,
Heidegger, Education and Modernity (p. 24-45).
© Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2002.

© Klincksieck, 2007 pour la traduction et les annexes
ISBN 978-2-252-03639-6

Extrait du procès-verbal de la déposition ¹
de Martin Heidegger devant la commission
de dénazification de l'université Albert-Ludwig,
à Fribourg-en-Brigau, le 23 juillet 1945.

Composition de la commission :
Président : Constantin von Dietze
Membres : Artur Allgeier, Adolf Lampe,
Friedrich Oehlkers, Gerhard Ritter.

Déposant : Martin Heidegger.

LE SOUSSIGNÉ :

HEIDEGGER, MARTIN, Docteur en philosophie,
Professeur titulaire, après avoir dûment prêté
serment sous peine de parjure devant notaire
agissant pour l'autorité publique de l'État de Bade,

A fait devant la commission de dénazification
de l'université Albert-Ludwig
la déposition suivante :

Monsieur le Président, Messieurs les membres distingués de la commission formée sous l'égide du sénat académique de l'université de Fribourg, et par délégation de l'Administration militaire provisoire, votre collègue Martin Heidegger comparait respectueusement devant vous, à votre demande, pour répondre en son nom propre aux accusations formulées contre lui. Est portée devant vous la question de savoir s'il me sera permis de reprendre mes fonctions au poste de professeur titulaire dans cet honorable établissement, ou si j'en serai radié pour raison d'inaptitude à remplir lesdites fonctions et à m'acquitter en toute conscience de mes responsabilités, sans trahir les valeurs et les idéaux inhérents à l'enseignement supérieur. La gravité du cas soumis à l'exercice et à la charge de votre jugement collectif est d'une telle magnitude, particulièrement pour qui a dédié sa vie entière à l'enseignement universitaire, qu'il n'en est que plus déconcertant pour quiconque se voit appelé à se présenter à la barre, non instruit comme je le suis dans l'art de l'avocat. Je perçois combien tient à la force persuasive mais aussi à la manière même de mon langage, dont la réputation courante est celle d'un idiome obscur et impénétrable. Il ne m'échappe pas qu'une plaidoirie inappropriée, tout autant qu'une défense inadéquate, émusserait, jusqu'à porter préjudice à ma cause, la bienveillance dont vous avez fait preuve à mon égard. Cette perspective me plonge dans un embarras d'autant plus profond que m'accable l'évidence de

MARTIN HEIDEGGER

mon insuffisance à cette tâche, tant il est clair que toutes les explications que j'ai jusqu'ici produites ont failli dans leur effort de persuasion. J'espère donc que vous saurez m'accorder votre patience si je renonce aux sophistications d'un avocat pour la parole hésitante du novice de Messkirch².

L'acte d'accusation, pour la consultation duquel des délais suffisants m'ont été accordés, contient deux chefs principaux. Pour ce qui est du premier, il est allégué que, durant mon mandat de recteur, j'ai intentionnellement cherché à placer l'université au service (*Gleichschaltung*) de l'État-régime du Parti national-socialiste des travailleurs allemands, en soumettant l'institution universitaire à la règle nationale-socialiste du culte du Führer (*Führerprinzip*). Pour ce qui est du second chef d'accusation, il est allégué qu'à l'occasion des travaux d'enseignement et de recherche menés en ma qualité de membre de la faculté de philosophie, j'ai intentionnellement propagé les idées du Parti national-socialiste des travailleurs allemands dans le but d'endoctriner les étudiants et de les inciter à s'engager activement auprès dudit parti.

Ces allégations sont formulées en termes de subversion d'identités et de transgression des limites entre l'éducation et la politique, l'Université et l'État; en termes de franchissement de la limite au delà de laquelle la philosophie devient de l'idéologie (*Weltanschauung*) et l'enseignement de

la propagande; en termes d'outrepassement des bornes qui séparent la prise de position de l'action prise. Le délit qui fonde la plainte n'est essentiellement autre que le vice d'intempérance : une inaptitude par l'excès au regard de la juste mesure et du principe de proportionnalité. Ce qui est convoqué c'est une déficience du mode de délibération rationnelle, duquel s'ensuit une propension à l'immodération en toutes choses, un comportement et une pensée auxquels la retenue fait radicalement défaut. Là où l'intempérant a tort, dit-on, c'est précisément dans son refus de se soumettre aux règles et limites de la raison. En l'espèce, les accusations imputent une irrévérence envers l'institution universitaire : le domaine de la raison elle-même, dûment cadastré avec des bornes et des limites, serait devenu la propriété adverse d'un autre que son légitime détenteur. Son recouvrement étant désormais assuré en droite raison, une action en expulsion va rétablir la validité des propres démarcations en requérant de l'envahisseur qu'il renonce à revendiquer tout droit sur le domaine.

Un entourage bien intentionné me presse de saisir cette occasion-ci pour abjurer publiquement mon passé chaque parole et chaque acte incriminés, et de faire de même dans mes conférences et publications à venir afin d'assurer ma réhabilitation (*wieder-habilitieren*). Ayant convaincu de s'être réformé, par ses paroles et par ses actions, un tel enseignant pourrait sans risque être mis au contact

MARTIN HEIDEGGER

des esprits impressionnables de la jeunesse d'aujourd'hui. On m'argumente qu'un universitaire au prestige reconnu, en donnant un exemple d'auto-critique, aurait plus de chances d'être réintégré au sein du troupeau que d'être absolument rejeté en rétribution de présumées fautes passées. Des aveux cherchant à m'assurer votre clémence, pour opportuns qu'ils puissent être, ne me rendraient pas moins coupable d'une imposture envers ce tribunal et l'institution à laquelle je me suis dévoué, si je les signalais au vu de l'utilité de leurs conséquences. User de pareils faux-semblants afin de conserver mon statut professoral, en éludant toute question de responsabilité, serait si répréhensible que je répugne même à paraître donner l'impression de mettre en œuvre une telle tactique.

D'autres soutiens, pleins de bonne volonté, me pressent de choisir une direction différente : établir ma défense sur une base procédurale, en faisant valoir la nature extraordinaire d'une action disciplinaire que ne justifie aucun statut de l'université. Une propre action de procédure (*Prozess*) visant à discipliner un membre de la faculté présuppose, me dit-on, une distinction entre la loi et les faits, et entraîne l'application de la règle aux faits, de laquelle découle un verdict raisonné. À la différence d'une action disciplinaire ordinaire, la présente, m'affirme-t-on, concerne un différend en principe insoluble, puisque les règles en vigueur n'autorisent pas à prononcer de jugement, et qu'ainsi justice ne

peut être rendue. Ici, peut-être, la politique seule prévaut. Quand la validité de la cause d'une partie n'engage nullement l'invalidité de la cause adverse, juger le différend sur les bases d'une mesure abstraite, érigée rétroactivement et se prétendant commune aux deux causes, revient à commettre une injustice d'un ordre égal au tort qui donnait lieu à la plainte. On me dit qu'il est de la nature même de cette controverse que de jeter la confusion quant aux statuts et règlements de l'université : les fondements des poursuites défient leur traduction dans l'idiome juridique, en même temps qu'ils ne prennent leur sens que dans l'idiome même de la loi. Il serait ainsi possible de dire : « Je ne peux trouver les mots pour répondre à des accusations qui instaurent un idiome n'existant pas encore. » Ici, une action requiert son expression dans la loi, alors même qu'elle subit un préjudice par l'incapacité de la loi à lui donner une voix. Le silence répond (*entspricht*) ainsi intrinsèquement à la nature des faits incriminés. Il ne témoigne pas nécessairement d'une culpabilité.

Toutefois, trop est en jeu, n'est-il pas ? pour chercher refuge dans des distinctions que beaucoup trouveront complaisantes. On ne peut que ruminer le devoir d'énoncer l'indicible. Ce qu'on attend, c'est de témoigner de la tragédie de notre temps devant la postérité, et non de témoigner en faveur de l'une ou l'autre des parties, *pour* ou *contre*, mais de se faire témoin en tant que tel. Il ne s'agit pas ici

MARTIN HEIDEGGER

de produire un témoignage, mais bien d'établir un testament. Dans un testament, par nature un instrument ambulatoire, le passé s'adresse au futur, liant l'un à l'autre dans un futur antérieur. Exécution légale d'une raison d'être, le testament voit son sens toujours différé à une future date incertaine. Si je vous commets aujourd'hui ces paroles, c'est dans un esprit tel que je m'exprime, plutôt testamentaire qu'apologétique, non pas pour être exonéré mais pour être par vous reconnu, de sorte que votre autorité atteste dans le futur mes déclaration et intention. Ce qui doit être dit, ce qui exige d'être affirmé, c'est l'arrêt extra-ordinaire de dispositions testamentaires. Bien qu'un testament soit orienté vers le futur, il a toujours sa source et sa légitimation dans l'expérience du présent comme un moment décisif de prise de dispositions sur sa vie, qu'il soit provoqué par une crise éclatante ou simplement par un plus calme moment de transcendance du quotidien. Les nombreuses années que j'ai investies au service de l'enseignement universitaire me laissent à penser aujourd'hui qu'il serait particulièrement opportun que toute déclaration de ma part devant ce tribunal soit une manière de testament à l'adresse de l'Université de l'après-guerre – un testament, c'est-à-dire, au sens original de la dérivation que fait le latin du grec juridique *diathêkê*, « alliance », un pacte avec la génération qui suivra nos pas, avec les héritiers du legs de nos paroles et de nos actes.

À l'Université allemande de l'après-guerre, je lègue la tâche (*Aufgabe*) principale que je me suis fixée il y a bien des années de cela, et qui depuis lors m'a toujours plus ou moins préoccupé. C'est la tâche de comprendre avec toujours plus de précision et de profondeur la notion d'intentionnalité; et telle est la tâche que nous osons assigner à l'éducation elle-même, telle que les Grecs furent les premiers à l'énoncer avec le concept de *paideia*. Sous cet angle général, l'apprentissage se déploie sans limite devant un horizon ouvert de radicalisation, chaque nouvelle génération contribuant son propre fonds d'expérience à l'interprétation de notions d'une importance fondamentale à la conduite de son existence. Parce qu'elle est le pinacle de notre système éducatif, l'Université a pour fonction de remplir précisément et fidèlement ce rôle, quelles qu'en soient les conséquences. En effet, la nature même de sa tâche la place sous l'impératif catégorique de faire progresser la compréhension de l'intentionnalité, et cela avant tout autre service dû à la société, que ce soit dans l'intérêt de l'Église, de l'État ou de la société. La pédagogie, si elle reste fidèle à son esprit grec originel et persévère en lui, échappe à l'impératif rationnel de pertinence, d'une part à toutes les formes que peut prendre l'adaptation à un objectif, utilitaire ou politique, et d'autre part à la conformité aux conventions et aux coutumes établies. Saisir la tâche de l'éducation c'est déjà comprendre un aspect essentiel de la structure de l'Université, à savoir qu'elle ne

MARTIN HEIDEGGER

peut être un instrument d'ingénierie sociale, ou plus généralement un simple *moyen* en vue d'une fin, qu'au prix de cesser d'*éduquer*. La formation professionnelle comme l'enseignement de culture générale, même s'ils diffèrent dans leurs objectifs, font au même titre fausse route dans la mesure où tous deux se donnent pour but, chacun à sa façon, d'amener l'élève à la perfection du *bourgeois* efficace ou du *citoyen*³ universel. J'ai par ailleurs⁴, et au risque de ma réputation, insisté fermement sur ce point cardinal : que l'Université se définit par son auto-assertion (*Selbstbehauptung*) face au pouvoir d'une société qui s'efforce de la mettre au pas, dans la mesure où l'institutionnalisation d'une pratique libre et sans entrave de l'interprétation de l'intentionnalité et de la transcendance constitue pour elle une menace suprême.

La jeunesse de demain, née de la dévastation d'aujourd'hui, exigera un jour de nous une réponse à une question simple mais profonde : pourquoi aller à l'université ? Ce qu'elle cherchera ne sera rien moins qu'une intelligence de ce que peut être une éducation appropriée aux besoins de l'après-guerre, de la même manière que le modèle universitaire d'Humboldt a pu éclore sur le ferment national produit par les séquelles des guerres napoléoniennes, pour bientôt dominer l'enseignement supérieur du siècle suivant. Il ne sera pas suffisant alors de leur servir des plats réchauffés, platitudes tout droit sorties des traditions éteintes de l'idéalisme allemand.

Le chemin de l'éducation mène aujourd'hui à un carrefour (*Scheideweg*). Au cours de ma carrière, j'ai pris conscience du fait que le premier pas en avant, même hésitant, doit être de faire céder les liens que la raison, sous la forme de la théorie, a serrés autour du cou de l'enseignement universitaire depuis la fondation de l'Académie de Platon. L'idée de l'Université telle qu'elle nous est parvenue a été essentiellement définie par deux moments : une abstraction et une généralisation. L'abstraction a été de réduire l'éducation à une seule compréhension théorique, à un rapport contemplatif au monde, visant à porter au jour les principes généraux qui gouvernent la complexe multiplicité des phénomènes. C'est là que s'effectue la transition de l'éducation traditionnelle, simple initiation aux mœurs de la tribu, à l'éducation rationnelle qui procède par ascension du particulier concret à l'universel abstrait, pour ensuite revenir au premier. Une généralisation prévaut alors que la compréhension théorique, cette perception des choses *sub specie æternitatis*, est valable pour toutes choses sans exception, y compris nous-mêmes en tant qu'êtres humains. L'éducation rationnelle, dans la mesure où elle nous élève à un point de vue divin sur le monde, définit donc notre ambition la plus haute : le souverain bien auquel aspire l'homme, quand même nos relations humaines confirment que nous existons *kata phusin*, est la vie vécue d'après la théorie. Dès son commencement, l'Université est donc partie du mauvais pied en s'instituant le site

MARTIN HEIDEGGER

privilegié de l'accès au réel, où toutes choses sont soumises au regard théorique. La pensée que j'ai cherché, avec plus ou moins de succès, à formuler dans mes écrits, s'apparente à la reconnaissance des limitations inhérentes à l'Université, imposées par le monopole de la théorie sur l'éducation qui donne à la relation théorique au monde une suprématie sur d'autres modes, concrets, de relation aux choses. L'Université ne peut véritablement faire profession d'avoir son commencement dans la théorie. Son commencement s'origine dans une disposition (*Stimmung*) révélée par le *thaumazein*, l'étonnement décrit par Aristote comme le lien concret entre la vie et la pensée.

À ce stade de ma carrière et de ma vie, je suis tout à fait conscient de me trouver à la croisée des chemins (*Scheideweg*), à l'instar de l'Université allemande. Ce n'est pas à la légère que j'use de cette métaphore : le sentier, le chemin (*Weg*), a toujours été le principe qui a guidé ma pensée et guide bien sûr l'éducation elle-même. Après tout, le croisement (*Kreuzung*) de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique dans le *trivium* est le carrefour même (*Scheideweg*) où nos étudiants médiévaux de Fribourg débutaient leur éducation⁵. Pourtant, nous avons réprimé le souvenir que l'université n'est que la rencontre fortuite de chemins ouverts. Mieux encore, l'université actuelle a perdu le sens que cette triple divergence originelle des chemins est le lieu périlleux des présages, où l'on risque

tout. C'est à la croisée de trois routes fatidiques qu'Œdipe accomplit sans le savoir la prophétie de l'oracle de Delphes; c'est plus tard à la description que fait Jocaste du carrefour qu'il reconnaît son horrible destin. Site consacré à Hécate tricéphale, fille de la Nuit⁶, le carrefour était aussi porteur d'un autre sens, lieu sordide et mal famé, caniveau⁷. On conserve un faible écho de cette déchéance dans le mot de « trivialité » (*Trivialität*). Toutefois l'université ferait bien de signaler sa bâtardise sur les armoiries de la raison pure. À l'âge d'or de la scolastique, les trois sentiers avaient été déjà nettoyés, les dangers inhérents à chacun domestiqués, leurs mystères soustraits. Néanmoins, le chemin de l'éducation nous ramène inéluctablement des sommets élancés de la théorie au caniveau fangeux de notre finitude. Le chemin de l'éducation constitue le passage dans la pensée mais il n'est pas un conduit sans vie qui nous joindrait, comme sujet, à un objet par le biais de la représentation. Non, là où il mène se déclôt de soi-même alors que nous tombons dessus du poids de notre être entier.

Nos professeurs ont oublié que les disciplines du *trivium* étaient abordées une à une et non pas simultanément, en supposant que les élèves gravissaient un à un des degrés (*graduert*) au long du chemin qui menait de l'une à l'autre : de la grammaire qui nous apprend à parler droit, à la dialectique qui nous apprend à raisonner droit, enfin à la rhétorique qui nous apprend à bien parler et à

MARTIN HEIDEGGER

bien raisonner. Ce *trivium*, mot singulier, évoque déjà la multiplicité qu'il contient : *tri-via-ium*, ce sont trois routes faites une. Le traduire par « croisement » (*Kreuzung*), ainsi qu'il est nécessaire de le faire, indique implicitement que l'on *se tient* entre les sentiers, *inter vias*, qu'on les scrute en débattant avec soi-même sur celui à emprunter, puisque ce n'est pas des yeux que l'on suit un chemin mais en s'engageant déjà, au-delà du carrefour, à suivre une voie. Emprunter le *tri-vium* est dans un sens une impossibilité, car cela nous impose de reconnaître que notre marche en avant sort de la station et de la délibération – nous sommes indécis, perdus même. Voilà une étrange façon de progresser en faisant les cent pas, qui exige, à chaque nouveau tournant, une perpétuelle hésitation. Chaque pas en avant y est simultanément un *faux pas*⁸ sur lequel il nous faut revenir pour regagner notre croisement (*Kreuzung*). L'hésitation devant les possibles visibles et dérobés, en soi une forme de non-savoir, est notre manière de progresser dans la connaissance. Quand on nous convoque à rendre compte de nous-même, nous hésitons et ne supposons pas savoir.

Qui de nos linguistes et de nos philologues se souvient aujourd'hui que la grammaire, le premier chemin foulé du curriculum classique, tire sa terminologie de la vie quotidienne et pour cette raison a toujours abondé en jeux de mots et en métaphores, et toujours mis en évidence la familiarité autant

que l'étrangeté du langage ? L'allemand a le même terme grammatical de « cas » (*casus*) que le latin, qui signale une chute de la rectitude du *nomen* dans une relation oblique. Le nominatif en effet, n'est pas du tout, à proprement parler, un « cas » (*Fall*) et *casus rectus* (littéralement, une « directe obliquité ») est une contradiction. Lucilius insinue dans une épigramme que Ménandre le grammairien occupe les nuits de Zénonis, la mère de son élève, à l'imprégner de science en lui faisant pratiquer l'art de la déclinaison. Avec le christianisme, la relation théologique entre le *lapsus* d'Adam et la déclinaison grammaticale s'est vue portée au premier plan. Pour impénétrables et mystérieux qu'ils puissent paraître, ces jeux de mots n'en communiquent pas moins un étonnement renouvelé devant l'abondance du langage. Les génitifs, datifs, accusatifs et autres, ces cas de figure très familiers que nous mettons quotidiennement au service de nos bavardages les plus oiseux, trouvent avec ces amphibolies une étrangeté nouvelle, et nous sommes forcés de voir que notre relation au monde doit toujours demeurer, dans une acception large du terme, une relation éthique. Comme auparavant, cette relation ne peut être théorisée par la langue puritaine de la science sans que soit déjà posée la question de la valeur (*Wertfrage*). Or, cet aspect éthique de l'art de la grammaire semble bien avoir disparu de l'Université moderne. Le langage advient comme le résultat du choix des mots, et la grammaire est donc l'art de bien choisir. Pour Boèce, elle est ainsi

MARTIN HEIDEGGER

l'art du droit parler (*recte loquendi*), et tout manquement à sa règle est un écart par rapport à la rectitude de la parole, un *vitium verbal*. Proprement fondée, une université est la demeure de l'enquête indivisible où la question de l'être (*Seinsfrage*), le *ti to on* de Parménide⁹, et la question de la valeur (*Wertfrage*), le *ti bioteon* socratique, sont rassemblées sous un même toit.

Dans la grammaire du *Dasein*, le déclin (*Verfall*) est une valeur en perpétuel mouvement, qui jamais ne se repose au point fixe d'une relation de cas. Pas plus qu'elle ne comprend de position-sujet préexistante, un sujet d'avant la Chute (*lapsus*) d'où il glisserait dans la déclinaison de ses relations avec les objets. L'échéance, la relation avec les choses quotidiennes, ici et maintenant, est notre condition première. Ce pont prépositionnel, ce *pons asinorum* que nous jetons entre le sujet nominatif et l'objet, s'écroule. Ce que j'explique ainsi dans *Être et temps* : « Dans l'échéance, il n'y va de rien d'autre que du pouvoir-être-au-monde, même si c'est sur le mode de l'inauthenticité. *Le Dasein* ne peut échoir que parce qu'il y va pour lui de l'être-au-monde compréhensif et affecté. Inversement, l'existence *authentique* n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante : existentiellement, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci. »¹⁰ L'autonomie exprimée dans le postulat de Descartes, *ego cogito ergo sum*, affirme à la fois la primauté de l'ego transcendantal comme

conscience absolue, in-touchée par toute pollution d'engagement avec les objets extérieurs, et l'antécédence de l'existence à cet engagement. Mais l'échéance du *Dasein* révèle sa condition fondamentale d'être-avec-le-monde, ainsi que son souci de l'ici-maintenant, son souci des choses à portée-de-main qui nous distraient inévitablement de nous demander où conduit le sentier que nous suivons. Elle nous mène aussi, sous présages, le long du sentier du On (*Man*), le grand chemin de la médiocrité où le parler juste n'est que du bavardage (*Gerede*) et le bel écrire, du gribouillage (*Geschreibe*).

La logique, art et science du bien raisonner, nous enseigne le sens propre des mots, nous offre les outils nécessaires à la construction de concepts et à leur assemblage en propositions. La tradition philosophique attribue la « naissance » de la logique à Aristote, qui permit la classification de toutes les entités en définissant les figures syllogistiques du raisonnement et les catégories premières. Parmi celles-ci est prééminente la relation entre sujet et prédicat. Le sujet, en grec *hupokeimenon* et en latin *subjectum*, signifie littéralement « sous-jacent » (*darunter liegende*). En allemand, nous conservons le terme latin de *Subjekt* pour l'appliquer à la logique et à la linguistique, mais nous transposons en allemand le sens de « jeter dessous » pour produire un sens différent : assujettissement (*Unterwerfung*). Ces différents sens nous indiquent des

MARTIN HEIDEGGER

directions contradictoires. Au sens politique, on est assujetti (*unterworfen*) par une autorité souveraine : le mot suggère une forme d'obligation¹¹. Aristote, cependant, use du terme pour définir la sub-stance : ce qui se tient au-dessous, la fondation « dont tout le reste s'affirme »¹², ce dont propriétés, accidents et relations sont les prédicats¹³. Ici, dans le sens aristotélicien du terme, *hupokeimennon* ou *subjectum* constitue le centre même de l'identité ; la sub-stance est essentielle, contigüe au soi, et toujours présente à lui. La violence du jet (*werfen*) est remise à l'arrière-plan. La signification originale du latin *subjicere*, « jeter au-dessous », assignait le terme au plus trivial, comme à l'action de placer une jument sous un étalon, tandis qu'*adjicere* (duquel nous vient l'*adjectum* de la grammaire) signifie « jeter », « (se) jeter sur », et par dérivation « jeter en plus », et « insérer »¹⁴. Un curieux retour de fortune déplace le sujet (*Subjekt*) théorique de la position inférieure à la position supérieure, depuis laquelle il se saisit de l'objet (*Objekt*) jeté devant l'esprit, pour le représenter dans l'abstraction de la pensée. De même dans l'université, où la logique et l'argumentation sont prévalentes, la relation pédagogique entre le maître et l'élève est comprise en termes homologues comme un cas particulier de la relation générale entre le sujet et l'objet. Le maître donne *eidōs*, forme et finalité, à l'élève considéré comme matière spirituelle brute, prête à être façonnée et mise en forme *kata kon logon*, en accord avec son modèle

abstrait. Les métaphores grecques de formation qui fondent notre conception de l'éducation-comme-culture (*Bildung*) confirment ce rapport. Dans le terme *morphê*, on trouve encore la main poïétique (*sic*) du potier, travaillant l'argile malléable. Le maître tient lieu de *tupos*, l'empreinte du moule duquel les étudiants émergent comme autant d'exemplaires. Le verbe *tuptô* nous rappelle la violence de l'éducation définie en termes de rapports de sujets à objets : il a le sens de « frapper », « marteler », de porter des coups à un ennemi ou, plus à propos, de battre monnaie. L'élève doit être modelé par force, façonné (*plassein*) comme la drachme avant sa mise en circulation. Il apparaît ainsi clairement que l'Université est une communauté pédagogique construite sur un modèle hiérarchique et autoritaire : l'étudiant y est assujéti à la discipline du maître. Implicitement, bien sûr, la représentation du maître est empruntée à la *tekhnê* et à ses rapports de production. C'est précisément cette réduction de l'éducation à l'instrumental, par analogie avec la *tekhnê*, qui est la source de tous les travers de l'Université aujourd'hui. En vérité, Aristote nous met aussi sur la voie de la solution : la pédagogie comprise par analogie avec la *phusis*. Dans cette perspective, *morphê* est à mettre en relation avec la *phusis* auto-créatrice et auto-émergente, plutôt qu'avec l'*hulê* technique, matière brute de production. En tant qu'elle est un appel à se révéler, l'essence de l'éducation est ainsi inextricablement liée à la signification de l'être (*Sinn des Seins*)

MARTIN HEIDEGGER

avec pour résultat que l'Université émerge comme cette clairière (*Lichtung*) où la relation entre le maître et l'élève prend différents façonnements et formes. Dans un mouvement de transcendance, le *Dasein* est dis-loqué, arraché à son monde par l'entrée dans la clairière de l'Université. Il perd sa substance qui reste constante et ferme sous les fluctuations banales et quotidiennes de nos humeurs et de nos préoccupations. L'âme est traditionnellement considérée comme un principe auto-moteur; par définition elle ne peut être mue ou jetée. Mais dans l'enceinte de l'Université, bien étrange est l'auto-gouvernement (*Selbst-Gouvernement*)¹⁵ du sujet dont le navire n'arrive à bon port que lorsque vents ou courants le déportent.

Tout en insistant sur le fait que la catégorie de la substance ne peut être à la fois une catégorie de la relation, Aristote évoque le cas où « être est la même chose que d'avoir une certaine relation à quelque chose »¹⁶, pour en nier aussitôt la possibilité. Pourtant c'est là qu'on trouvera l'impensé de l'Université : la théorie n'est jamais qu'une abstraction de la vie, et doit toujours se référer à elle pour trouver du sens. Pour Aristote, la catégorie de la substance échappe seule à la catégorie de la relation; seul le sujet peut être pensé comme entité autonome. La catégorie de la relation, dénotée par l'accusatif grec *pros ti* ou par le génitif *tinós* (*ad aliquid* et *cujus* en latin), inclut toute position oblique, tout le déclin et, de fait, toute relation à l'Autre.

Mais la relation du *Dasein* au monde, mal interprétée par la théorie, est d'un ordre qui ne peut être capturé par le choix d'aucune préposition, ni fixé par aucun *cas* grammatical.

J'en viens enfin à la rhétorique, au devoir de persuasion, comme fin du droit parler et du droit penser. Bien que lire la poésie et apprécier les tropes ait été traditionnellement le lot de la grammaire, ce n'est pas moins la rhétorique que j'identifie ici comme la fille naturelle de l'institution universitaire, qui mérite d'être reconnue comme légitime. J'ai prêté aujourd'hui le serment de dire la vérité (*Wahrheit*) devant vous; dans *Être et temps*, j'ai commencé à repenser la théorie traditionnelle de la vérité comme correspondance en termes de la notion rhétorique de figuration. J'ai été amené à voir que l'idée de vérité comme adéquation d'échange entre deux choses, la représentation et ce qui est représenté, n'était elle-même qu'un cas d'ouverture (*Erschlossenheit*) figurale, de longtemps fixé dans notre imagination. Depuis Platon s'est opéré un re-placement fatal de la vérité, loin des choses concrètes elles-mêmes telles qu'elles se montrent et se révèlent naturellement dans la richesse de nos vernaculaires, vers l'idée d'un échange d'équivalents. Toutefois, pour être établie, l'équivalence, comme le mot le fait entendre, a besoin d'une valeur générale, d'un dénominateur commun par lequel l'égalité de l'échange peut être mesurée. Dans l'échange est plutôt préservée l'identité formelle

MARTIN HEIDEGGER

que le changement matériel. Quelque chose reste même et soi-même quand, à tous autres égards, elle est remplacée par quelque chose de tout à fait différent d'elle. Or, les choses ne peuvent devenir commensurables que par le moyen de l'abstraction, de la généralisation et de la réduction à ce qu'elles ont en commun. Je ferai de nouveau appel à Aristote : selon lui, l'échange, qu'il soit commercial ou relatif à la représentation théorique, implique nécessairement de supposer un équivalent général, un étalon qui rende les choses égales quand il « rend toute chose commensurable. Pas d'association en effet sans échanges; pas d'échanges sans égalité; pas d'égalité sans commensurabilité »¹⁷. La vérité de la théorie, vérité comme adéquation, est ainsi la vérité abstraite, unilatérale et fragmentaire de l'équivalence générale. La genèse de l'équivalence générale n'est rien de plus que l'invention par les Grecs de la pensée conceptuelle, dans laquelle la pensée se dépouille du fortuit, sépare dans le phénomène l'essentiel de l'accidentel, par là créant sa représentation abstraite. Alors que l'intuition nous place en relation immédiate avec une totalité riche mais indifférenciée, la pensée quant à elle divise et nous permet d'entrer dans une relation de médiation avec des choses différentes. Ces choses sont elles-mêmes mises en relation les unes avec les autres par le biais des représentations universelles. Le développement du concept est un mouvement d'émergence du singulier vers le particulier et, de là, du particulier vers l'universel comme équiva-

lent général. Dans son émergence au concept, la théorie exile hors de son précédent statut la pensée marquée d'une vérité plus intégrale que celle de l'échange; sont alors produites des substitutions toujours plus complexes d'équivalents. Ce que j'ai appelé la vérité comme *alêtheia* est cette vérité primordiale et concrète, comme ouverture sans retrait qui n'efface pas la différence tout en accentuant l'identité afin de prévaloir. Contre le communisme du concept auquel nos universités avaient succombé en bloc, j'ai érigé un rempart à l'érosion de la distinction dans l'existence et à l'aplatissement du relief du monde. Mon intérêt pour la naissance grecque de l'éducation tient à ce qu'elle nous permet d'apercevoir les possibilités d'une université fondée sur l'*alêtheia* en tant que l'un des chemins où la vérité-*alêtheia* se déploie. Au début des années trente, j'ai conçu que l'institution universitaire offre la possibilité d'une semblable occurrence de la vérité. Dans l'état, le détail de mes désaccords avec la doctrine officielle du parti national-socialiste est versé au dossier que vous avez devant vous. À la réflexion, je pourrais lui ajouter ceci : le national-socialisme ressortit plus au remplacement de la vérité propositionnelle de la théorie par une vue volontariste et tout aussi abstraite de celle-là, qu'à une affinité avec la vérité concrète des Grecs comme ouverture sans retrait du monde. Penser autrement serait d'un souffle réduire la très réelle différence de nature entre d'une part, le communisme, qu'il soit celui du concept soumis à la

MARTIN HEIDEGGER

raison ou celui de la volonté soumise au *Führer* (*sic*), et d'autre part l'anarchisme du trope rhétorique.

La haute pensée a rarement eu pour affaire de se prononcer sur le pour et le contre d'une thèse. Elle est une lutte (*Kampf*) entre une langue vernaculaire établie et une autre exprimant mieux les besoins du temps. L'unité de persuasion est l'ensemble du vernaculaire, plutôt que tel ou tel irréfutable enthymème; la méthode est une traduction plutôt qu'une déduction; la logique en est la servante. Le moment rhétorique, *elocutio* ou *lexis*, où se fait le choix des couleurs desquelles seront ornés les arguments de l'*inventio*, est ici sans pourvoi car la langue vernaculaire s'est complètement libérée de l'idée qu'il y aurait un langage idéal à l'aune duquel seraient jugés la clarté et le raffinement de tous les autres.

Penser des tours (*Wenden*)¹⁸ de la rhétorique qu'ils sont précurseurs de nouvelles manières d'ouverture du monde, c'est considérer les tropes sur un pied d'égalité cognitif avec l'intuition et la déduction, plutôt que de les voir dans leur fonction ornementale ou instrumentale. La théorie a tenté d'oublier son histoire et de façonner la pensée en pure présence, en nous libérant du langage que nous avons hérité des penseurs du passé; mais ces penseurs sont les rhéteurs de l'être. Notre relation à la tradition doit être une écoute, ou plutôt une ré-écoute de l'oraison de la pensée. Pour moi, l'objet de la philosophie est de préserver la force

des tropes les plus élémentaires dans lesquels s'exprime le *Dasein*. Nous avons besoin d'entendre les mots, d'entendre leur éloquence, d'entendre leurs métaphores comme pour la première fois. La relation de contiguïté entre le *Dasein* et le monde n'est pas seulement une question de préposition grammaticale, elle est aussi précisément ceci : une question, un appel (*Anruf*), une réponse. En tant que sujets, nous sommes au vocatif (*Vokativ*), en condition d'être appelés. Le langage du *Dasein* n'est pas une *lingua franca* mais un parler commun dont les mots sont une affaire de sons totalement intraduisibles, de la même manière que la poésie et ses métaphores sont intraduisibles. Mes propres « métaphores » m'ont valu quelques reproches, et c'est comme le tel-appelé « philosophe de la Forêt noire », chargé de tout le fardeau figural auquel on m'a associé (de sentiers, de contreforts et de paysages sublimes), que je suis accusé de romantisme réactionnaire au service de l'irrationnel nationaliste.

J'ai tendance à éviter la métaphore oculaire, dont l'usage doit beaucoup à l'idéalisme platonicien. C'est la métaphore par excellence de la théorie, si l'on peut même parler ici de « métaphore » ; disons plutôt un laps momentanée (*Lapsus*) de l'abstraction dans le matériel, une métaphore qui dénie sa figuration. Elle nous exhorte à nous élever à un point de vue depuis lequel tout s'offre, tranquille et plénier, au regard ; elle est *theôria*, qui nous entraîne vers les hauteurs sans limite (oserons-

MARTIN HEIDEGGER

nous la dire « a-terrée » [*grundlos*]?), qui permet la hauteur de vue, tire les plans de l'espace logique et s'arrange donc pour toujours tout classer dans son pigeonier. La rhétorique, au contraire, maintient notre contact avec le sol (*Grund*) mais aussi le fait tourner (*wenden*), de sorte que notre chute empêche tout retour sûr à une idée qui n'écherrerait jamais. Plutôt que la hauteur de vue, la myopie (*Myopie*)¹⁹ où l'œil se contracte en une pointe d'épingle (*Nadelspitze*) devant la phosphorescence de la théorie. La métaphore du chemin, omniprésente dans mon œuvre comme celle de l'œil dans l'œuvre de Platon, présente cette différence qu'on ne peut oublier sa figuralité. Les métaphores de la rhétorique barrent le chemin (*den Weg versperren*) à la pensée abstraite.

Nous pensons l'erreur (*Irrnis*) comme une errance (*verirren*), impliquant par là qu'il s'agit de traverser le plus directement la distance entre les deux extrêmes de l'idée et de la chose. C'est avec nos pieds que nous trébuchons ou que nous progressons. Le pied a depuis longtemps été un registre de l'exotique, de la Reine de Saba²⁰ aux Sciapodes²¹. Mais puisque la condition d'être bipède est celle de l'animal rationnel, notre intelligence de la progression mentale s'est généralement développée autour de quelque forme de binarité. Notre pensée ne va pas par bonds de Sciapode, mais elle déambule et tangué à son rythme régulier. Avec la pensée rationnelle, nous marchons sur nos

deux pieds, puisque la « division », dans son sens arithmétique, nous rappelle que *ratio* est la *differentia* de notre espèce. Où la raison pure représente la compréhension de la chose dans sa plénitude, l'animal rationnel, ainsi que Platon nous l'enseigne, rassemble d'abord la pensée en un genre, avant de la « diviser » en ses espèces. De même que nous ne pouvons saisir le tout sans appréhender ses parties, de même notre corps entier ne peut se propulser sans les mouvements séparés de ses parties distinctes, gauche, droite, *sic et non*, thèse, antithèse. Ainsi, *ratio* nous entraîne par sursauts, de la privation à la possession. La dialectique est le nom que nous donnons à cette déambulation de la pensée, et c'est une démarche qui nous fait garder toujours la destination en pleine vue, qui ne laisse jamais s'égarer (*verirren*) nos pas. Mais poser une question qui ouvre le chemin par le fait même de demander, c'est poser nos pieds d'une nouvelle manière.

Le dialogue socratique, cette première forme de la philosophie, résiste déjà à être cartographié selon la logique, car il procède par méandres, raconte des mythes, fait des détours. Socrate, le plus pur des penseurs parce qu'il n'écrivait rien, allait déchaussé, selon la tradition, lorsqu'il parcourait l'*agora*, le lieu où se rencontraient les brigands et les routes. Iconoclaste et impie, il était néanmoins pieds nus en perpétuelle présence du sacré ; s'il refusait d'abandonner sa patrie athénienne, il

MARTIN HEIDEGGER

n'en était pas moins un vagabond errant entre les murs de la cité. Athénien de naissance, Socrate était pourtant un étranger sur sa propre terre; Aristote le Stagirite, élève de son élève, était un métèque, un étranger ayant fait sa ville de l'étrangère Athènes. Si Socrate exile de sa République la poésie étrangère et la rhétorique, Aristote, tuteur d'Alexandre le bâtisseur d'empire, dresse la carte du vaste domaine où toute la connaissance (*Wissen*) humaine est allotie en parcelles à ses habitants. Cet empire inclusif, qui réclame comme siens tous les territoires connus, ne laisse rien à part, pas même la rhétorique ou la poésie barbare, maintenant civilisées et assujetties aux hautes sciences de la dialectique et de la politique. L'être-situé socratique, pour qui tout doit être soit à l'intérieur, soit à l'extérieur de la cité-état, s'évanescit²² dans l'empire aristotélicien de la connaissance, car tout lieu lui est maintenant intérieur, et la totalité de l'espace doit être tout l'espace qui est-là. Ironiquement, chez Aristote, avec cette disparition des distinctions fondamentales prolifèrent des distinctions plus affinées : ici la rhétorique doit être distinguée de la politique, là, la politique de l'éthique, ailleurs, telle faculté de telle autre. Chaque *tekhnê* spécifique en nécessite désormais une autre pour identifier ce qu'elle n'est pas. Dans l'effacement de la différence fondamentale, le besoin de différencier éclipse tout autre souci. Ses critiques de la rhétorique, plus violentes que ne le seront jamais celles formulées par Aristote, n'empêchent pas Socrate

d'en approcher bien plus l'esprit et de reconnaître la menace qu'elle fait peser sur les affaires de la philosophie.

Dès 1919, j'ai été le seul parmi les tenants des réformes de l'enseignement supérieur à me préoccuper de la présence de l'abstraction théorique comme une totalité dans l'idée même de l'Université. En faisant de la théorie son principe, l'Université conditionne inévitablement la qualité de la relation pédagogique. Il en résulte que la rencontre entre enseignant et étudiant se fait sous les auspices de l'abstraction théorique qui assimile les termes de cette relation à une rencontre d'esprits dans un acte de spéculation. Plutôt que de prendre pour point de départ un rapport de maître à élève où ce sont la tête et la main qui animent la relation, l'Université conçoit le processus pédagogique en conformité avec le modèle de l'échange abstrait, dérivé de la théorie; et selon ce modèle, la relation fondamentale est celle de l'esprit au monde, perçue comme un rapport de sujet à objet par l'entremise de la représentation. L'abstraction de l'échange est ainsi transmise à l'apprentissage depuis l'extérieur, pour lui donner la forme et la substance d'un échange d'équivalents, relation dans laquelle l'enseignant offre une chose dont on peut établir la valeur contre une autre chose donnée par l'étudiant, avec ce résultat que la pédagogie se règle sur une logique contractuelle. Le maître et l'élève se voient ainsi toujours liés, de prime abord, par les termes d'un

MARTIN HEIDEGGER

contrat. Le contrat pédagogique a de fait acquis un tel statut axiomatique dans la pratique universitaire que toutes les propositions de réforme, y compris celles qui se veulent radicales, le tiennent simplement pour acquis et rejettent pour contraire à l'évidence tous les efforts à considérer la pédagogie comme vierge de contrat. Certes, il faut revenir à la figure de Socrate pour trouver un exemple d'enseignement allant à l'encontre de la loi de l'échange.

Dans un système où l'enseignement supérieur est sous l'emprise de la théorie, la pédagogie se trouve confinée aux limites assignées par certaines distinctions fondamentales, parmi lesquelles on compte celles établies entre l'enseignant et l'étudiant, la tête et la main, le savoir et l'opinion, le désintéret et l'intérêt, le sérieux et le ludique (*Ernst und Spiel*), le général et le professionnel. À travers ces distinctions et leurs dérivés, les priorités caractéristiques de la vie de l'esprit se trouvent affirmées, alors que les valeurs associées à des modes plus concrets et entiers de l'expression humaine se voient niées. Le langage même des distinctions implique déjà que le premier terme est privilégié par rapport à celui dont il se démarque. Au contraire et depuis longtemps, j'ai œuvré à développer des concepts et des distinctions plus nuancés que ces séries de dichotomies arides, pour exprimer l'essence de la *paideia*. C'est en particulier la détermination négative qui doit être évitée; un exemple en serait l'élève défini uniquement par rapport à la notion prioritaire de

maître, en tant que ce que le maître n'est pas. Une telle approche se fonde en effet implicitement sur la distinction métaphysique entre l'être et le devenir, qui définit l'élève en train de devenir *comme* le maître, visant à être ce qu'est le maître. Cela m'a très tôt semblé être une source d'erreur. Une fois encore, c'est la figure de Socrate qui nous indique la direction à suivre. Dans le *Banquet*, il tente de montrer comment la tête et le cœur ne sont pas radicalement séparés mais forment intégralement deux moments constitutifs de l'éducation. De même, le paradoxe autoréférentiel *je sais que je ne sais rien*²³ évoque une pédagogie où l'ignorance gît au pied de la connaissance et la contradiction au pied de la vérité. Dans une veine similaire, il m'est apparu inopinément, à l'occasion d'un tournant décisif de notre histoire, que des prescriptions vitales pour le futur de l'Université pouvaient être glanées en allant à rebours de l'héritage idéaliste de la conception humboldtienne de l'enseignement. Du coup, les vieilles haquenées Apprendre et Enseigner mordent la poussière, et s'ouvre à nous un nouvel horizon qu'il nous reste à mesurer, le compas de la *paideia* grecque à la main.

L'une des caractéristiques de la *paideia* telle qu'elle nous est venue de l'Antiquité a toujours été la proscription socratique de tout paiement offert au maître en contrepartie de son enseignement. On peut imaginer que ce refus date de l'origine même du concept et n'est aucunement l'invention

MARTIN HEIDEGGER

de Socrate, si l'on suit son anachronisme révélateur quand il rapporte que les Sept Sages, contrairement aux Sophistes de son époque, ne monnayaient jamais leur instruction²⁴. Socrate juge hostile à la *paideia* la réduction, opérée par la logique du contrat, de l'éducation à un produit à échanger moyennant paiement suivant la loi de l'équivalence. Je voudrais signaler le lien interne qui existe entre la centralisation dans la vie de l'Université et l'avènement de la théorie au statut d'équivalent général. Dans les conférences et les séminaires la division apparaît clairement entre le nombreux, particulier dans sa multiplicité, et l'un, l'équivalent général qui nous domine et nous gouverne. Le rôle de l'enseignant dans l'échange pédagogique est de représenter l'équivalent général, lequel administre les équivalences entre les étudiants qui participent de son unité en s'incluant dans sa généralité. Face à l'enseignant, existe une égalité formelle au sein de la collectivité des étudiants. L'instruction est ainsi modelée sur l'échange : pour enseigner, le maître ignore les différences et les distinctions internes à la multiplicité concrète des élèves et s'adresse à un élève anonyme et abstrait qui est son pendant. Pareillement, l'étudiant abandonne les expressions idiosyncrasiques de son existence au profit d'un mode de pensée générique qui le monte au niveau du maître.

En tant qu'enseignant, je me suis efforcé de dénoncer l'échange mercantile en classe. Pour

cette raison, maints qui étaient habitués à la norme d'un enseignement générique ont jugé mes conférences et mes séminaires étranges. Le paradigme éducatif que je suis²⁵ est la conversation socratique, les questions et les réponses échangées entre des individus qui incarnent concrètement la scène pédagogique, changeante et non-définie, de sorte que leurs identités respectives puissent souffrir le doute. Le désir de savoir ne vient pas d'un manque *en soi*, mais il naît au moment où l'on prend conscience d'un manque en soi de ce qui est bon. L'ignorant complet ne peut désirer être sage parce que son ignorance l'empêche de reconnaître son manque. L'ignorance n'est ainsi jamais ni simple ni sans qualité, et le savoir de son ignorance produit l'*erôs* ou le désir de savoir. Le philosophe, amant de la sagesse, n'est ni véritablement sage ni entièrement ignorant. L'ignorance est une condition du savoir et de la sagesse. Soutenir que l'on sait que l'on ne sait pas est moins une contradiction avec soi-même qu'une idée de ce qui se cache dans son apparition.

La rencontre socratique emploie diverses techniques de discours au service d'une pédagogie concrète. Par l'aiguillon de ses remarques et de ses questions (*Nadelstiche*), Socrate pousse ses interlocuteurs à la contradiction, à la confusion, il les réduit à l'*aporia*, au manque de ressources. L'*aporia* est un manque d'un genre spécifique, une perplexité advenue dans la rencontre de ce qui fut

MARTIN HEIDEGGER

jusque là impensé, une incertitude quant à la prochaine destination lorsqu'on est mené par le désir de progresser. L'institution universitaire en tant que telle confère à l'enseignant la reconnaissance d'un statut, d'une autorité qui peut empêcher la communication. Une pédagogie qui considère l'enseignant comme l'autorité détenant le savoir et le dispensant officiellement écarte inévitablement tout désir. La tyrannie est un scénario pédagogique à pure perte. Si l'affectation d'omniscience magistrale et l'autorité qu'elle rend visible découragent en effet l'apprentissage, alors la question de l'éducation n'est plus la question du comment de la transmission du savoir mais du comment de celle de sa suspension. L'enseignant concret est celui qui met temporairement en scène l'absence de ressources. L'éducation n'est pas la passation de savoir et de compétences, pas plus dans le paradigme médiéval du maître et de l'apprenti que dans le modèle plus moderne du vendeur et du consommateur. Appelons-la plutôt une suspension, un délai de formulation tel que l'étudiant atteigne une réponse. L'ignorance est un mode de suspension qui questionne les rôles de l'enseignant, rôle de celui qui sait, et de l'étudiant, celui qui ne sait pas. Le silence de l'enseignant est en fin de compte ce qui doit être entendu. Et c'est pourtant précisément en tant qu'enseignant que je dois parler ici même.

L'Université a toujours pour préoccupation le théorique aux dépens du pratique, sous-entendant

que ce point de vue détaché, contemplatif, est antérieur au fonds des pratiques de l'être-ensemble et au souci des individus et des choses, et qu'il en est indépendant. Les actions humaines (à l'exception de nos actes involontaires, tels que nos clignements d'yeux ou nos battements de cœur) ne comptent pour rien comme exemples de vertu pratique sauf si, à chaque pas, elles sont informées par la conscience et l'intention dont elles sont l'application. Jusqu'à présent, intention et intentionnalité ont été comprises comme aspects de la conscience, un sujet d'étude pour l'épistémologie. La philosophie médiévale nous a laissé la distinction entre un objet dans son être naturel et non-observé (*esse naturale*) et le même objet dans son être signifiant (*esse intentionale*) tel qu'il est appréhendé par le sujet connaissant. C'est par le concept, le ce-par-quoi ou *medium quo*, que la matière brute qui n'a pas en elle-même d'intelligence peut être rendue intelligible. En postulant qu'un concept est toujours concept *de* quelque chose, la théorie de l'existence intentionnelle des formes réduit, pour la pensée médiévale, la séparation entre le sujet connaissant et le monde extérieur et, comme telle, elle se maintient dans le domaine de la cognition. Il en va de même pour l'intentionnalité selon Brentano²⁶ et Husserl²⁷, pour lesquelles elle constitue la toile de fond qui conditionne et relativise la séparation entre le sujet et l'objet. En tant que phénomène psychique, l'intentionnalité est un attribut de la conscience (*Bewusstsein*) et la tradition de la philo-

MARTIN HEIDEGGER

sophie occidentale la considère comme étant de l'ordre de la détermination théorique avant toute détermination pratique. Rompre avec la tradition implique de surpasser la distinction entre le sujet et l'objet dans tous ses domaines, y compris dans celui de l'action. Il ne s'agit pas de décider quel type d'intentionnalité, pratique ou théorique, a la préséance, mais d'aller tout à fait au delà de ces termes. Déplacer la priorité de la *theôria* ne s'obtient pas dans une simple inversion de sa relation avec la *praxis*. L'explication traditionnelle de ces deux modes de relation, savoir et faire, contemplation et action, la tête et la main, présuppose une forme plus fondamentale d'intentionnalité. Je ne peux nier la profonde pensée de Husserl que le caractère orienté de l'intentionnalité est essentiel, mais je ne suis pas d'accord qu'il doive être compris simplement en termes d'orientation mentale : l'intentionnalité doit avant tout être attribuée au *Dasein*, non à la conscience (*Bewusstsein*). En écho de son origine latine immédiate *intendere* et du plus distant grec *teinô*, l'intentionnalité est proche de l'acte initial d'étendre vers l'avant, de tendre la main vers quelque chose, de tendons actionnés à dessein. L'intentionnalité implique de faire quelque chose en vue d'une fin plutôt que d'être conscient de quelque chose ; elle ne devient une orientation déterminée mentalement que de manière dérivée, par abstraction d'une relation aux choses plus concrète et non-représentationnelle. L'objet nu de la contemplation pure et désintéressée, plutôt que

d'être ce qui est, est un résidu appauvri de ce que nous avons déjà en main, de ce qui est déjà pour nous notoire et conséquent dans un monde organisé en termes de buts. Notre relation aux choses se fait par le comportement (*Verhalten*). Le comportement est l'engagement non-délibéré et concret avec les individus et les choses, l'économie et la nation.

L'intentionnalité comme comportement et la vérité comme ouverture au monde et révélation du monde vont main dans la main. Si l'Université ne peut repenser radicalement l'intentionnalité, ses tentatives de revendication d'une neutralité dont elle se vante tant et ses efforts pour éviter d'être l'organe de l'État-nation et du marché sont tout à fait futiles. La particularité religieuse de l'Université pré-moderne aura été rognée sur deux fronts : le nationalisme naissant et l'utilitarisme économique. Malgré ses efforts pour maintenir un détachement théorique envers l'État et les intérêts du marché, sa sécularisation n'a pas eu pour effet de la libérer des valeurs (*Wertfreiheit*) mais de remplacer un ensemble de valeurs religieuses par d'autres valeurs, plus abstraites.

Comment donc me suis-je donc comporté, moi qui me tiens ici devant vous, sujet en droit, sommé de rendre compte de mes concepts philosophiques, de mes opinions politiques, de mes actions et de mes rapports avec les étudiants et les enseignants

MARTIN HEIDEGGER

de cette université – des expériences toujours déjà entravées (*durchkreuzt*)²⁸ quand même elles étaient aventurées (*behauptet*) ? Ceux qui espéraient entendre ici des aveux de culpabilité ou des protestations d'innocence auront été déçus de ce qu'ils auront trouvé. Sous le sceau de ce tribunal, mes paroles auront été celles d'un legs, quel qu'inopportun et prématuré qu'il soit, laissé par un éducateur tragiquement écartelé entre un *pas-encore* et un *déjà-plus*.

Notes

Les notes ajoutées à l'édition française et les notes originales qui ont été largement remaniées sont indiquées par la mention (NdÉf). Les notes originales sont sans mention (les références bibliographiques ont été adaptées afin de renvoyer le lecteur aux traductions françaises des œuvres citées).

1. Le texte abrégé reproduit ici suit la transcription officielle de la déposition de Martin Heidegger devant la commission de dénazification de l'université de Fribourg-en-Brisgau. Le texte dactylographié, conservé aux archives de l'université, est ici traduit en français pour la première fois. Heidegger donna lecture de notes manuscrites préparées pour cette occasion et qui n'ont pas été préservées. La commission eut pour tâche d'établir si Heidegger devait être radié de la faculté de philosophie en raison de la nature et de la manière de son enseignement et de ses travaux de recherche, et de ses responsabilités de recteur de l'université Albert-Ludwig sous le Troisième Reich, du 21 avril 1933 à sa démission le 23 avril 1934. L'instruction se fit

NOTES

sur la double question de la violation de la liberté d'enseignement constituée par l'utilisation de l'université comme instrument de propagande nazie, et de l'influence et la corruption idéologique exercées sur les étudiants de philosophie. Face à l'insistance du Gouvernement militaire provisoire des forces alliées, lequel voyait dans le cas du philosophe à la renommée mondiale l'occasion d'une mesure exemplaire, la commission, qui semblait d'avis de rétablir les responsabilités d'enseignement du philosophe, rendit un verdict de compromis : Heidegger est suspendu. La sanction ne fut levée qu'en 1951, date à laquelle Heidegger reprit ses fonctions dans l'enseignement universitaire. Outre sa valeur historique, cette déposition présente l'intérêt d'exposer les réflexions du philosophe sur l'enseignement supérieur et la pédagogie en général, réflexions qu'on ne retrouve nulle part ailleurs dans son œuvre philosophique, du moins jamais exposées si longuement. Se déprenant ici du style qui caractérise la plupart de ses écrits, Heidegger adopte à dessein une langue plus simple et moins imprégnée de jargon philosophique, nous offrant une chance unique, celle d'entendre l'homme tel qu'il se révèle dans les circonstances les plus graves.

2. Heidegger est né en 1889 à Messkirch, petite ville rurale proche de Fribourg-en-Brisgau, dans le Grand-duché de Bade (aujourd'hui État fédéral de Bade-Wurtemberg), dans le sud de l'Allemagne. (NdÉf)
3. En français dans le texte. (NdÉf)
4. Dans son discours du 27 mai 1933 sur *L'Auto-détermination de l'université allemande. Discours de rectorat*, in *Écrits politiques 1933-1966*, trad. fr. par François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 97-110.

5. L'université de Fribourg a été fondée en 1457.
6. Virgile, *Énéide*, IV, v. 609.
7. Horace, *Ars poetica*, v. 245. Phèdre s'en souvient dans ses *Fables* : « Conçu dans un carrefour (*trivio*) et nourri d'ordure », *Fables*, I, 27, v. 11, trad. fr. par Alice Brenot, Paris, Les Belles Lettres, 1924, p. 19.
8. En français dans le texte. (NdÉf)
9. Heidegger : « La question concernant l'être de l'existant (τί τὸ ὄν) est, certes, la question directrice de la métaphysique » (Prologue de *Qu'est-ce la métaphysique?*, leçon inaugurale prononcée en 1929, trad. fr. par Henry Corbin, nouv. éd., Paris, Gallimard, 1951, p. 7). (NdÉf)
10. *Être et temps*, trad. fr. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica (hors commerce), 1985, § 38, p. 151 (version numérique disponible à : <http://metataphysica.free.fr/Heidegger/Etre%20et%20Temps.pdf>). (NdÉf)
11. Platon use *hupokeisthai*, « servir de base », dans un sens politique (*Gorgias* 510c; trad. fr. par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1923, p. 201).
12. Aristote, *Métaphysique*, Z, 3, 1028b, 36. (NdÉf)
13. Aristote, *Métaphysique*, Δ, 8, 1017b, 13.
14. L'amphibologie à laquelle donnent lieu des termes grammaticaux tels que « mis dessous » (le sujet) et « inséré » (l'adjectif) est exploitée à l'envi au Moyen Âge; voir par exemple la sixième question du *De Planctu Naturae* d'Alain de Lille (*Patrologia Latina*, éd. par J.-P. Migne, col. 0457D-0460C).
15. Le verbe latin *gubernare* désigne à l'origine l'action sur le gouvernail du navire et, par extension, l'action de « gouvernement ».
16. Aristote, *Catégories*, 8a 30; trad. fr. Frédérique Ildefonse et Jean Lallot, Paris, Seuil, 2002, p. 95.

NOTES

17. *Éthique à Nicomaque*, V, 8, 1133b 16-18, trad. fr. par René-Antoine Gauthier et Jean-Yves Jolif, Paris, Publications universitaires de Louvain, 1970, p. 138.
18. Par ce terme de « tours » (*Wenden*), Heidegger rassemble en effet le trope rhétorique et la tournure de phrase, le *déclin* du cas grammatical, et le *glissement* de la langue philosophique en métaphore poétique.
19. Plutôt que le terme germanique de *Kurzichtigkeit*, Heidegger choisit *Myopie*, du grec *muôps*. Ce n'est sûrement pas par hasard. *Muôps* est le mot que Socrate utilise (*Apologie de Socrate*, 30e, in Platon, *Œuvres Complètes*, t. 1, éd. et trad. fr. par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1920, p. 158) pour se décrire comme la mouche du coche lorsqu'il aiguillonne les Athéniens de ses remarques piquantes (*Nadelstiche*) (voir plus bas). *Nadelspitze* dans cette phrase anticipe ce terme. *Muôps*, étrécissement de l'œil, trouve un écho supplémentaire dans le terme de *Augenblick* (« clin d'œil », « instant »), dont Heidegger use pour désigner le « présent authentique » (*Être et temps*, § 68, *op. cit.*). Cette attention exige, plutôt que la connaissance théorique et philosophique (*epistêmê*), la sagesse pratique (*phronêsis*), la sorte de savoir dont fait usage la rhétorique. (NdÉf)
20. Traditionnellement représentée avec des pieds d'oie ; voir *Le Livre d'Heures de Catherine de Clèves*, miniature 109 (Pierpoint Morgan Library, New York ; visible dans J. Plummer [éd.], *The Book of Hours of Catherine de Clèves*, New York, Braziller, 1966, non paginé, fig. 85).
21. Mentionnés par Pline l'Ancien dans son *Histoire naturelle* et de nombreux textes ultérieurs, les Sciapodes (« pieds-ombrelle ») sont ainsi nommés « parce qu'au

- fort des chaleurs ils se couchent par terre sur le dos, pour se protéger par l'ombre de leur pied » (*Histoire naturelle*, VII, 2, 23, trad. fr. par Robert Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 45).
22. Ce néologisme ne se trouve pas, en allemand, chez Heidegger. (NdÉf)
23. Platon, *Apologie de Socrate*, 21b-e et 29b, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 145-147 et 156.
24. Platon, *Hippias majeur*, 282c-d, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 10.
25. Du verbe « suivre ». (NdÉf).
26. Voir Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, trad. fr. par Maurice de Gandillac, Paris, Aubier, 1944. (NdÉf)
27. Voir Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. fr. par Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1953. (NdÉf)
28. Le mot évoque bien sûr le croisement (*Kreuzung*) ou fourche du *trivium* en même temps qu'il rappelle, remarque Otto Pöggeler, « l'habitude qu'avait Heidegger, à cette époque (1941-1947), de barrer le mot *Seyn* (c'est-à-dire *Sein*, l'être) d'une croix, pour marquer, son écartèlement en quartiers (*Geviert*) (la terre, le ciel, le mortel et le divin) » (Otto Pöggeler, « Heidegger's Restricted Conception of Rhetoric », in Daniel M. Gross et Ansgar Kemmann (dir.), *Heidegger and Rhetoric*, Albany, SUNY Press, 2005, p. 162. (NdÉf)

Postface

*à Michael A. Peters et
Philippe-Joseph Salazar,
deux hommes de lettres*

Ainsi aurait pu parler Martin Heidegger. Qui dans les faits ne parla pas ainsi. À la manière des plaidoiries de Lysias, nous avons rédigé pour notre client Martin Heidegger le texte de la déclaration à prononcer lors de sa comparution devant la commission de dénazification de l'université Albert-Ludwig de Fribourg-en-Brisgau le 23 juillet 1945. Au sens le plus littéral, notre plaidoirie est donc un discours *pour* Heidegger. Pour autant, nous ne l'avons pas rédigée selon notre gré ; dans la défense de la cause de notre client, nous devons le représenter de telle manière qu'en ultime instance *sa* voix fût entendue. Il nous fallut être ventriloques, pour ainsi dire, ou bien ne persuader ni client ni commission. Pour faire résonner l'œuvre et la vie de Martin Heidegger, il nous a fallu nous accorder à elles.

Dans un sens plus figuratif, un tel discours est de conséquence, comparable à l'*Apologie de Socrate* rédi-

gée par Platon ; bien vite il revendique sa propre vie. La naissance de la métaphysique, et sa fin : les extrêmes où nous sommes témoins de ces philosophes, tous deux sur le banc des accusés, et tous deux accusés des mêmes crimes, d'impiété et de corruption de la jeunesse, et par les mêmes accusateurs, les pouvoirs de la démocratie restaurée. L'irrationalisme réactionnaire qu'on impute à la pensée de Heidegger l'aurait mené à faire valoir le pire argument comme meilleure défense. Ce Socrate des temps modernes était accusé de l'« impiété » d'avoir transformé l'espace libre de l'université en plateforme de l'idéologie nationale-socialiste, et d'avoir « corrompu » la jeunesse allemande en l'endoctrinant de propagande nazie et en l'incitant à l'extrémisme de l'action. Notre Heidegger, celui que nous représentons, est l'homme *in extremis*, qui décrie la montée de l'enseignement universitaire de masse et de l'industrialisation du travail intellectuel, qui se défend sur la base du sens de l'enseignement supérieur et de la pédagogie en général, compris comme *paideia* grecque.

Dès le semestre d'été 1919, Heidegger se préoccupait de l'éducation, à l'occasion de son cours sur « l'essence de l'Université et des études universitaires »¹. Ce n'est pas un hasard si presque toutes ses publications après *Être et temps* furent d'abord des séminaires ou des conférences. Durant l'hiver 1929-1930 Heidegger liait à nouveau la possibilité de la philosophie à la question du rôle de l'Université, dans son discours inaugural à

1. « Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums », semestre d'été 1919, éd. par B. Heimbüchel, in *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1987, 2^e éd. 1999, p. 205-214.

POSTFACE

Fribourg² et dans son cours magistral d'« Introduction aux études universitaires »³. Heidegger changeait son appréhension du rôle du philosophe, en ceci qu'il en vint à rompre délibérément avec la philosophie strictement académique, pour philosopher désormais d'une manière différente, non professionnelle, dans la confrontation immédiate avec les problèmes de l'époque perçus dans leur urgence. Son *Discours de rectorat* de 1933 emblématise cette posture⁴. Doivent toujours nous être présents à l'esprit, dès lors qu'il nous faut considérer sa conscience de la crise du moment présent et son interprétation de la situation allemande au début des années trente, la fascination de Heidegger pour le passé et son mépris manifeste pour la positiviste *Historie* des événements profanes « factuels », à laquelle il préférerait l'authentique *Geschichte*, appropriation intégrale du passé. Il semblait possible à la vérité de l'ancienne *paideia* d'être rassemblée dans le moment présent, de participer à l'aube du nouveau mode d'être de l'Université. Heidegger était en quête d'une troisième voie, irréductible à aucun des deux pendants de l'alternative éducative alors pré-

2. « Was ist Metaphysik? », conférence inaugurale du 24 juillet 1929 à Fribourg. « Qu'est-ce que la métaphysique? », trad. fr. par Michel Haar, in Michel Haar (dir.), *Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 47-58.
3. « Einführung in das akademische Studium », cours du semestre d'été 1929 à Fribourg; éd. par C. Strube, in *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1997, XII, p. 345-361.
4. *L'Auto-détermination de l'université allemande. Discours de rectorat*, in *Écrits politiques 1933-1966*, trad. fr. par François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 97-110. Voir Valerie Allen et Ares D. Axiotis, « Heidegger High School », *Oxford Literary Review*, 17, 1-2 (1995), p. 105-120.

dominant – enseignement général, enseignement professionnel. Cette Université post-technocratique devait nécessairement, pour être articulée, dépasser les bornes du sens, comme le fera la question de la technologie : les catégories mêmes de la pensée dont le philosophe cherchait à se libérer étaient déjà canoniques pour tous les courants de réforme de l'enseignement supérieur.

L'exégèse d'un texte en *extrait* le sens qui y repose. L'autorité du texte n'est pas alors contestée : au contraire, il est écriture sainte, dont le sens est maintenant déployé pour embrasser les textes séculaires. La critique, en revanche, a la liberté, et même le devoir, de signaler dans l'objet de son étude les limitations de la pensée. Tout en étant libre du dogmatisme de l'exégèse, la critique ne peut juger proprement que ce dont ses explications font la précise extraction. La validité de son évaluation dépend de la fidélité avec laquelle elle met le texte en lumière. L'acte même de la critique implique ainsi une obligation, le devoir pour son auteur de parler équitablement pour son sujet. Comment sinon le lecteur serait-il libre de juger par lui-même ? L'exégèse, explicite dans le commentaire, implicite dans la critique, traite le texte comme un événement qui la précède, considère sa propre voix comme un écho, et dans sa précise attention prend le rôle de *très humble servante de l'art*. En contraste avec l'humilité ancillaire de l'exégèse, la *poiesis*, dans son sens originel, *fabrique* son propre texte, produit son objet au moyen des pratiques consacrées de l'imitation, initiation du poète à l'art pratiqué par les maîtres, et de l'improvisation, promesse de prospérité future pour les mystères de ces arts. En l'absence de tout texte définitif signé de Heidegger sur l'éducation, et dans un tel esprit d'improvisation et d'imitation, nous

POSTFACE

en avons écrit un pour lui. Imiter et improviser sont des savoir-faire dont la valeur ne s'établit qu'en relation à la fabrication de la *poiesis*; que la métrique se relâche, que le vers se libère jusqu'à la désinvolture, et l'imitation devient détournement banal ou tromperie, l'improvisation une creuse pochade.

Nous *faisons* ici l'apologie de Heidegger. C'est-à-dire le plaider que nous, auteurs anglophones représentant aujourd'hui en français l'Allemand Martin Heidegger, ne produisons ni comme un éloge, ni comme les *very sincere apologies* du regret, celles-là mêmes qui furent longtemps attendues de lui. Aucune rétractation ne nous est venue de Heidegger, aucun retrait des paroles considérées provocatrices et propagandistes, à la consternation de ses admirateurs. Mais pour un philosophe qui entendait dans chaque énoncé de l'être l'affirmation que l'être échappe à cet énoncé (ce qui est bien différent d'une déclaration dont la logique se contredit ou cherche à tromper), confesser le tort d'un point de vue en épousant la perspective opposée ne saurait constituer une répudiation. Confesser : l'étymologie nous rappelle que c'est prononcer emphatiquement une admission de torts ou une affirmation de croyance. Dans le premier sens, le sens que l'on attendrait d'une confession heideggerienne, il est nécessaire que l'offense soit articulée, que soit préalablement établie une représentation de ce qui est à répudier. Et voici tout le problème : la représentation de ce qui est. L'impossibilité de placer l'être dans aucune formulation dénotative finit par mener, notamment dans la « Contribution à la question de l'être »⁵, à

5. « Contribution à la question de l'être », trad. fr. par Gérard Granel, in *Questions I*, Gallimard, Paris, 1968.

placer le *Sein* « sous une croix qui le barre » (*Zeichen der Durchkreuzung*). L'affirmation d'une identité, d'un mode d'être, ou d'actions ultérieurement désavouées ou niées, nous ramène simplement au langage de la substance, de l'être tel qu'il se tient au dessous et à l'écart de ses soucis.

L'apologie faite ici est une plaidoirie d'un genre dont on sait les antiques lettres de noblesse ; tout rhéteur aspirant au barreau devait faire ses preuves dans la défense d'Hélène de Troie ou de Socrate. De nombreuses apologies de Socrate existèrent, dont trois seulement nous sont parvenues, celles de Xénophon, Platon, et Libanios au quatrième siècle. Redoutable test de virtuosité rhétorique, l'apologie ne peut pas modifier l'histoire telle qu'elle est connue – Hélène doit avoir été l'amante de Pâris, Socrate doit mourir. Pour autant, il n'est pas question de se contenter d'épithètes galvaudées, et doit être découverte une manière de persuader les auditeurs que les événements qu'ils connaissent par cœur peuvent être pensés différemment. Il s'agit d'inventer les tours et les *concetti* qui sauront ravir leurs esprits.

Nécessairement, ces *concetti* audacieux ne sont que d'agréables vices, et bien vite les tours recherchés de la rhétorique, nécessaires à la manifestation du sens, ne signalent plus que leur propre suffisance. Marquées d'infatuation, de telles *conceptions* ne fécondent plus l'esprit, faillent à leur promesse d'engendrer une pensée fertile. Mais avant d'être seulement afféterie, le *concetto* est un trait continu de l'esprit qui, par ses ingénieuses métaphores filées, permet une perspective qui ne serait jamais advenue sans le masque de la figuration. De même, les *affectations* que nous déplorons aujourd'hui

POSTFACE

pour leur hypocrisie sont seulement, dans leur forme verbale originelle (*affectare*), la tentative d'accomplir ou de conquérir; elles cherchent à atteindre un style particulier, de là l'ostentation qu'on leur prête, dans le sens « d'affecter des convictions ». Qu'affecter se tende vers ce qu'il ne possède pas nous suggère que son effort stylistique est tout de conquête, de vol et d'usurpation. S'il était demandé à l'orateur antique de voler la voix de Socrate, d'usurper le regard de Pâris pour décrire l'ineffable Hélène, quelle folle présomption peut nous faire concevoir de parler pour Martin Heidegger, l'éducateur qui du vingtième siècle vécut les plus grands honneurs et les plus grands déshonneurs ?

Valerie Allen et Ares D. Axiotis



*Les faits*¹

Peu après l'occupation de Fribourg, l'armée française débuta son programme de reconstruction, en laissant apparaître clairement que l'université ne bénéficierait d'aucun privilège lié à son statut d'institution autonome, et qu'il ne serait pas question d'auto-réhabilitation. L'administration militaire et l'université commencèrent alors une difficile relation aux complications paralysantes, où ni l'une ni l'autre n'avait complète autorité et où l'équilibre des pouvoirs était toujours délicat à maintenir. La mise en place par les Français d'un comité d'épuration – la commission de dénazification – était perçue comme un compromis entre les deux instances : instrument de contrôle pour les Français, la commission

1. Ce bref récit se base sur les faits tels qu'ils sont rapportés par Hugo Ott, *Martin Heidegger, éléments pour une biographie*, trad. fr. par Jean-Michel Belœil, Paris, Payot, 1990, 5^e partie, et par Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, trad. fr. par Isabelle Kalinowski, Paris, Grasset, 1996, chapitre XX.

restait composée d'universitaires allemands. Les trois membres originaux de la commission, Constantin von Dietze, Gerhard Ritter et Adolf Lampe, avaient pris part au complot du 20 juillet visant à assassiner Hitler et avaient été récemment libérés des geôles allemandes. Deux membres furent nommés par la suite, Artur Allgeier, de la faculté de théologie, et le botaniste Friedrich Oehlkers. Il était établi que Heidegger serait appelé à comparaître devant la commission. Le sénat académique avait déjà décidé en mai 1945 que toute personne qui avait tenu un rôle d'informateur pour les services secrets, avait été un fonctionnaire du parti, ou avait occupé un poste à responsabilité administrative – tel que recteur ou doyen – serait évidemment mise en examen.

L'époque était difficile, et l'appel à comparaître devant la commission universitaire n'était pas le seul souci de Heidegger. Ses deux fils étaient portés disparus en Russie (et seraient plus tard libérés). Il devait par ailleurs tenter de conserver son logement de Fribourg, réquisitionné pour les responsables français en déplacement; une grande partie de la ville ayant été détruite par les bombardements de novembre 1944, les logements des membres anciens et actuels du parti nazi étaient réquisitionnés en priorité. Finalement autorisé à conserver sa demeure (qu'il devait partager), Heidegger dut aussi résister fermement pour conserver sa bibliothèque privée, dont le gouvernement militaire français lui disait qu'elle ne lui servirait à rien lorsqu'il serait relevé de ses fonctions.

Heidegger avait néanmoins l'espoir d'être réhabilité. Il avait le soutien de ses collègues de la faculté de philosophie, et l'attitude de la commission envers lui était, dans l'ensemble, plus respectueuse qu'antagoniste. Gerhard Ritter, par exemple, avait témoigné savoir que Heidegger était secrètement opposé au parti national-

LES FAITS

socialiste depuis la « Nuit des longs couteaux » de l'été 1934. Le seul membre de la commission inconditionnellement opposé à la réhabilitation de Heidegger était Lampe, à qui Heidegger, alors recteur, avait refusé sa titularisation pour des raisons politiques. Heidegger se présenta devant la commission le 23 juillet 1945 pour une première audience. Ses remarques n'ont pas été conservées au dossier.

Les accusations suivantes, concernant les années 1933-1934 pendant lesquelles Heidegger était recteur, faisaient l'objet de l'instruction : 1) La propagande nazie menée par Heidegger auprès du corps étudiant; 2) L'administration dictatoriale de l'université par Heidegger, conforme aux principes du culte du Führer; 3) Les restrictions de la liberté d'enseignement exercées par Heidegger à l'égard des enseignants. La précarité de la position de Heidegger était bien réelle. Un vote négatif de la commission aurait fait de lui un proscrit, et aurait pu mener à des représailles supplémentaires. Plusieurs collègues, incriminés sous les mêmes chefs d'accusation, dont le professeur de littérature romane Hugo Friedrich, enseignant lui aussi à Fribourg, avaient déjà été arrêtés par les Français.

Contre le vote de Lampe, la commission parvint à la fin de l'été 1945 à un verdict indulgent. Il fut établi que Heidegger avait seulement été un partisan initial, quoique ardent, de la révolution nationale-socialiste, justifiant ainsi la révolution aux yeux de l'intelligentsia allemande et rendant plus difficile aux lettres allemandes de conserver leur indépendance, mais qu'il avait cessé d'être national-socialiste à partir de 1934. La recommandation de la commission fut que Heidegger prît une retraite anticipée, mais ne fût pas relevé de ses fonctions. Il pouvait conserver son droit à l'enseignement mais devait être exclu de l'administration universitaire.

Cependant, Lampe et quelques autres professeurs sans bienveillance pour le cas de Heidegger firent pression pour que la recommandation de la commission fût annulée, en faisant valoir que si Heidegger s'en sortait virtuellement blanchi, il n'y aurait pas de précédent pour poursuivre d'autres membres incriminés du corps enseignant. Le sénat académique refusa la première recommandation, et l'affaire fut renvoyée devant la commission pour une nouvelle audience.

Comprenant que les sentiments de la commission ne lui étaient plus favorables, Heidegger changea de stratégie. Il avait jusque-là espéré être réhabilité à son titre de professeur membre de la faculté, avec tous droits et devoirs y attachés. Mais il se rendait compte maintenant que l'université était visiblement déterminée à faire de son cas un exemple, et qu'il s'agissait de le discipliner sous le regard des autorités françaises. Il ne demanda plus sa réhabilitation, mais un statut de professeur émérite (qui lui permettrait de continuer à donner des conférences) et, dans une lettre au recteur datée du 4 novembre 1945, il fournit un rapport circonstancié de ses activités au sein du parti national-socialiste et des raisons qui l'avaient amené à s'y rallier. Le rapport se composait ainsi :

1) Il s'était engagé dans la révolution nationale-socialiste parce qu'il l'avait considérée comme une révolution métaphysique de renouveau de l'Allemagne et, plus généralement, de l'Occident. Sa motivation avait été purement philosophique.

2) Désenchanté par la révolution nationale-socialiste dès 1934, il s'était exilé en lui-même, pour ainsi dire, pour se consacrer à son œuvre philosophique, indépendamment de toute allégeance au parti. Il admit que son engagement politique avait été une erreur.

LES FAITS

3) Il avait déclaré ouvertement son opposition au national-socialisme dans ses cours magistraux. Dans cette mesure, il était moins responsable que la vaste majorité des universitaires qui étaient restés silencieux ou s'étaient accommodés du régime et qui n'étaient pas appelés à répondre de leurs actes.

4) Le sentier de sa propre pensée, qu'il avait publiquement professé, l'avait réhabilité de son laps momentané dans la collaboration politique à motivation philosophique.

Il proposa qu'on demande à Karl Jaspers de témoigner de ses capacités professionnelles, pensant que cela ferait pencher la balance en sa faveur. Oehlkers demanda à Jaspers une évaluation portant spécifiquement sur la question de l'antisémitisme possible de Heidegger. Oehlkers était depuis quelque temps un ami de Jaspers, dont il était solidaire pour avoir vécu aussi de son côté les difficultés liées à son mariage avec une juive. Cependant, la lettre de Jaspers, datée du 22 décembre 1945, fut profondément et sciemment ambivalente : concernant le sujet de l'antisémitisme, Heidegger se serait, d'un côté, montré bienveillant à l'égard de son assistant juif Werner Brock, qu'il avait aidé à trouver une nouvelle situation en Angleterre; mais Heidegger aurait par ailleurs tenté d'entraver la promotion, politique, d'Eduard Baumgarten, en raison de son association avec « le Juif Fraenkel », montrant ainsi que, même s'il n'avait pas été antisémite dans les années 1920, Heidegger l'avait été plus tard, du moins lorsque cela servait ses propres intérêts.

Pour ce qui était de l'œuvre philosophique de Heidegger, Jaspers était aussi partagé. En raison de sa contribution unique faite à la philosophie, il devait être autorisé à continuer ses travaux de recherche, et bénéficier d'une pension à titre personnel. Mais sans

preuve d'une rétractation complète et sincère, il devait être interdit d'enseigner. Le mode autoritaire de la pensée heideggérienne était dangereux pour la nécessaire reconstruction politique et morale de l'Allemagne – en bref, ses intimidations intellectuelles étaient néfastes pour une jeunesse allemande qui avait grand besoin d'apprendre à juger et penser par elle-même. Jaspers recommanda ainsi la révocation de Heidegger, adoucie par l'allocation d'une pension de subsistance. Malgré la promesse faite par Heidegger que, si on lui accordait le statut de professeur émérite, il se garderait d'enseigner, et en dépit de l'intervention de l'archevêque de Fribourg, mentor du philosophe durant sa jeunesse, le sénat suivit les indications de Jaspers et décida par vote, le 19 janvier 1946, de recommander aux autorités françaises d'occupation que Heidegger fût défait de son habilitation à enseigner, démis de ses fonctions, et qu'il bénéficiât d'une pension réduite. Il fallut attendre la fin de l'année pour que le gouvernement militaire provisoire parvienne à une décision. Le 28 décembre 1946, il fut enfin décrété que l'enseignement ainsi que toute participation aux activités de l'université seraient interdits à Heidegger. Toute allocation financière devait cesser à la fin de l'année 1947, mais cette dernière sanction (qui aurait laissé Heidegger sans aucun revenu) fut levée avant de prendre effet. L'ensemble de l'interdiction ne fut officiellement annulé qu'en 1951.



Manifeste

Voies de la rhétorique et *Pouvoirs de persuasion*

On lit ceci dans *Séjours*, récit de la croisière entreprise en 1962 par Heidegger, voyage vers la Grèce : « Ἀλήθεια (*alêtheia*) [révélation, dévoilement, dé-cèlement] est le mot propre au *Dasein* grec, ὁ μύθος (*o muthos*) la source du dire qui, pour la pensée grecque, trouve son développement dans le Λόγος (*Logos*), dans le λέγειν (*legein*) et le διαλέγεσθαι (*dialegesthai*), là où ce qui entre en présence fait l'objet d'explication et de discussion. »¹

On peut partir de cette intimidante citation pour expliquer comment il est juste et opportun que *L'Art d'enseigner de Martin Heidegger* ouvre cette collection, « *Pouvoirs de persuasion* », et pourquoi cette « *Défense de Heidegger* », comme on dit *l'Apologie de Socrate* – avec le double jeu de mots sur « *apologie* » (défense/célébration) et sur le génitif subjectif/objectif (de = par/pour) –, invite à comprendre ce qu'est la rhétorique.

1. Martin Heidegger, *Séjours*, trad. fr. par François Vezin, s.l., Éditions du Rocher, 1992, p. 53.



Chose faite, la citation elle-même s'en trouvera expliquée et, du même tenant, l'objet des ouvrages qui viendront succéder à celui-ci.

De quoi parle *Séjours*? En ouverture de son récit Heidegger place une déploration, celle de Hölderlin pleurant le « où » perdu des « aphorismes à longue portée » des oracles delphiques². Vers la conclusion, à la suite d'une visite à Delphes justement, Heidegger note dans son livre de bord : « La technique moderne et l'industrialisation scientifique du monde dont elle s'accompagne s'apprentent, avec ce qu'elles ont d'irrésistible, à effacer toute possibilité de séjours. »³ Le « où », le « séjour », de la parole delphique est l'occasion de cette invective au sujet de laquelle on a fait remarquer que, dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger, commentant Héraclite⁴, traduit *êthos* (ἦθος) par *Aufenthalt*, soit « séjour »⁵. Le récit s'achemine ainsi, de Delphes à Delphes, par la mer et les mouillages, d'amers en amers dirait-on avec Saint-John Perse, du monde perdu, mais « en réserve » de la parole à longue portée, au séjour déchu du tourisme. À Delphes site touristique, le monde de la parole déchoit de son *êthos* désiré, la Grèce des orateurs et des oracles, dans les farces et attrapes de l'information, en l'occurrence le tourisme organisé sur la persuasion de l'ailleurs et des vacances, lui-même un des appareillages techniques (« *Apparatur von Information* ») « qui pour nous s'appelle

2. *Ibid.*, p. 9 (citation liminaire de *Pain et Vin*, 4^e strophe).

3. *Ibid.*, p. 81.

4. Fragment B 119 : « Le caractère (ἦθος, *êthos*) de l'homme est sa destinée. »

5. François Vezin, *Séjours*, p. 99 ; Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. par Roger Munier, nouv. éd. revue, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 144.

MANIFESTE

aujourd'hui le monde »⁶. La communication, l'information, la publicité sont les formes rhétoriques « négligées » de notre *Dasein* minablement moderne, symbolisé par l'expression « séjour touristique ». Rappelons que l'*êthos* définit notre disposition au monde, la « demeure » éthique où nous résidons⁷.

Voilà donc que le récit, qui montre cette déchéance du séjour de la parole grecque, emblématisé par l'aphorisme delphique, file ce que Heidegger nomme une *Dichtung*, l'acte de *dichten* : « Ce mot a la même racine que le grec *deiknumi*. Cela veut dire montrer, rendre quelque chose visible, manifeste ; non en un sens général, mais sur la voie d'un montrer particulier. »⁸ Or, justement, en latin rhétorique, une *dictio*, mot qui évoque *Dichtung*, signifie deux actes de la parole publique : un discours oratoire et une conversation. Naturellement, Heidegger désigne ce que nous nommons un récit par le terme de *Sage*, l'ancien mot *saga* qui reflète en effet deux des sens latins possibles de *Sage*⁹, *dictio*, justement, et *fama* ; à savoir l'expression oratoire d'une pensée et la renommée – la renommée re-dit le nom de, en

6. *Séjours*, p. 11, p. 54 et p. 55.

7. Plus exactement le doublet, *ethos* (ἔθος) = la coutume de la cité/*êthos* (ἦθος) = la disposition psychologique, est récrit par Aristote qui fait de l'*êthos*, le caractère moral, un effet de l'*ethos*, l'habitude – « autrement dit la vertu est un savoir-faire » (article « Morale », *Dictionnaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, p. 821).

8. Martin Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, trad. fr. par François Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 40, § 4, b « Origine du mot *dichten* [poétiser] ».

9. Selon le *Deutsches Wörterbuch* des Grimm.

tire des épopées ou des sagas, et de la *dictio*, ou des discours de louange.

Ce réseau dense de termes et de concepts, suscité par l'*êthos* grec de la parole, le séjour particulier que la Grèce offrit à celle-ci, signifie que le récit de voyage montre et rend manifeste, comme le dit la citation, la rhétorique.

De fait, le récit passe de l'éloquence de vitupération (avec ses passages féroces, ou comiques, selon chacun, sur l'industrie du voyage, qualifiée de *Reisebetrieb*, comme on parle de « chevalier d'industrie », *Betriebsamkeitsritter*), au *sermo* quasiment érasmien de la lettre amicale et plaisamment philosophique (*Séjours* est un texte intime, offert par Heidegger à sa femme). Le passage désiré au « séjour » de la parole évoque ainsi toute la *fama* éloquente de la Grèce – de la parole divinatoire à la conversation familière, en passant par la philippique et l'argumentation dialectique. Il met le lecteur sur la voie d'un montrer particulier concernant la rhétorique.

Or, quels sont les moments de ce récit de voyage vers l'art de rhétorique ?

Heidegger embarque à Venise qu'il raille. La Sérénissime n'est pas à ses yeux la cité de *Der Tod in Venedig* de Thomas Mann (1913) ou des *Stones of Venice* de John Ruskin (1851), non, Venise incarne le site d'un « *Raubstück der Fremdenindustrie* »¹⁰, traduisons : « pièce de vol de l'industrie des étrangers », comme on dit *Theaterstück*, pièce de théâtre. Soit, Venise ou la mise en scène du vol du passé par l'appareillage technique de la mémoire et du voyage, encore le tourisme. Venise catholique, ironise-t-il, est un « spectacle », un morceau

10. *Séjours*, p. 14.

MANIFESTE

de théâtre, triste et vieillot, où on assiste à du passé (*Vergangenes*) et non pas à de l'ayant-été (*Gewesenes*)¹¹. Il parle de la liturgie « négligée » des Rameaux à Saint-Marc comme de l'exemple d'un tel passé sans présence. Les desservants et les fidèles sont réduits à n'être que des touristes du Verbe incarné, acolytes hors-séjour de « la pensée ecclésiale étatico-juridique » romaine (« *kirchenstaatlich-juristischen Denken* »)¹². La liturgie du Verbe est une sorte de carnaval triste. Venise, siège d'un patriarcat encore récemment détenu par Jean XXIII, est le double de Rome et, à défaut que la Ville éternelle ne soit sur l'Adriatique, Venise est l'occasion d'expulser en quelque sorte la tradition rhétorique, catholique et romaine, du *Christus Orator*. De fait, cette tradition est « étatique et juridique » (c'est la Rome de Cicéron, de l'art oratoire au service du Peuple et du Sénat pour la gloire de la République), évidemment elle est « ecclésiale » (c'est la Rome de l'éloquence sacrée, celle des ordres prêcheurs et celle des papes orateurs du Verbe).

On mesure la violence de la satire : les Rameaux célèbrent l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem, par quoi celui-ci affirme, contre toute attente des Juifs, des Gentils et des Chrétiens, non pas une royauté politique mais un règne sacrificiel, moment crucial de son *alêtheia* à lui, celle de la Révélation¹³. Le banquet d'adieu, à Delphes, une gentille animation de voyage organisé (« *Reisegruppen* »), répondra, sarcastiquement, à la messe de Saint-Marc. Les deux cènes encadrent le récit. On retrouve ici le mépris dans lequel Heidegger tient

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*, p. 70.

13. Voir l'article « Vérité » dans le *Dictionnaire européen des philosophies*, p. 1349.

la *religio* romaine¹⁴, son juridisme et son art oratoire étatico-scolaire. Le séjour de la parole est grec ou n'est pas. L'art de rhétorique n'a pas deux séjours.

Lorsque Heidegger passe donc en Grèce, en laissant là Sérénissime et Chrétienté, il entame une croisière vers la rhétorique, croisant de Corfou, l'île des Phéaciens, où s'échoua Ulysse, à Delphes, où s'acheva la course de Dionysos. *L'Art d'enseigner* explique, on l'a lu, ce qu'est un croisement, *Kreuzung*, et il n'est pas anodin que sur mer il y ait croisière comme sur terre il y a croisée. Or, sur le bateau *Jugoslavija*, Heidegger ne se contente pas de voguer : il traverse, il croise et il cabote. Et, de chaque manière, c'est la rhétorique qui reste l'objet du périple.

Traversée : à Corfou, à Ithaque se rejouent la déception du passé et la scène de vol touristique : ces îles sont « italiennes », « orientales », ou « Byzantines » – lisons : faussement grecques. Ce n'est qu'en Élide, sur la montée vers Olympie, que l'être-été grec s'éveille et que la « promesse de quelque chose de grec »¹⁵ stimule un *Art des Suchens*¹⁶, un art de chercher ce que furent les Grecs. Heidegger cite alors de la *Première Olympique* de Pindare l'invocation à la Muse : « Rien de plus beau ne s'épanouit à ton chant. »¹⁷ Il aura entamé un périple, de côte en côte, pour en faire une traversée, il traverse donc la mer vers la parole grecque en abandonnant une parole, chrétienne, orientale, byzantine, vénitienne, italienne qui est « *ohne wegweisende Kraft* »¹⁸, sans faculté

14. *Séjours*, p. 72.

15. *Ibid.*, p. 19.

16. *Ibid.*, p. 26.

17. *Ibid.*, p. 29.

18. *Ibid.*, p. 14. Je traduis *Kraft* par « faculté » sur l'équivalent latin, *facultas* (*Deutsches Wörterbuch*).

MANIFESTE

de guise du chemin¹⁹. Il s'agit d'un « art » au sens où ce mot, par le latin, traduit le grec *tekhnê*, à la fois la production réglée d'objets et de leur raison d'être faits tels, comme on dit l'art de rhétorique – la production d'objets de persuasion selon les règles –, et il devient alors clair que s'oppose la technique moderne, que Heidegger qualifie ailleurs de progrès sans futur, à l'art-technique de la recherche de la Grèce. La traversée du monde grec s'achèvera à Delphes. La traversée passe d'un monde religieux à un autre et finit d'exorciser les relents de persuasion chrétienne, pour atteindre à la lumineuse mortalité des odes pindariques.

Croisière : la *Dichtung* du récit littéralement croise l'orientation des points cardinaux, puisque si vogue le bateau d'ouest en est, le récit lui qualifie d'« oriental », du *Morgenland*²⁰, tout ce qui marque notre monde déchu dans la technique (chrétienne et industrielle), « occidentale » (d'*occidere*, tomber, déchoir), et il situe à l'Est, à l'Orient, le lieu de naissance (« *Geburtsort* ») de cet Occident²¹, lieu de ce qui fut et de ce qui est désormais remis, au terme de la traversée-croisière, à la « mémoire du séjour »²². Heidegger explique ailleurs que le terme allemand pour « discussion », *Erörterung*, tient à *Ort*, le lieu²³. La Grèce est le site natif de la rhétorique, là où la délibération a son être au monde.

19. Martineau traduit *Weise* par « guise » (*Être et temps*, trad. fr. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985).

20. *Ibid.*, p. 22.

21. *Ibid.*, p. 84.

22. *Ibid.*, p. 85.

23. Je suis le commentaire d'Otto Pöggeler : « Discuter de quelque chose c'est faire un recensement des lieux [communs] qui le constitue » (« Heidegger's Restricted

Cabotage : mais le *Jugoslavija*, d'île en île, Crète, Rhodes, Patmos, Délos et Égine, et de cap en cap sur Athènes, cabote; il borde la Yougoslavie du maréchal Tito (qui vient juste de créer le Mouvement des non-alignés), aborde ici et là dans la Grèce déjà en prise aux violences qui conduiront au régime des colonels (1967) et à peine remise de l'affaire du criminel de guerre nazi Max Merten (qui avait officié à Thessalonique, fut arrêté, puis gracié), et double, de peu, le mariage en grande pompe de Juan Carlos d'Espagne et de Sophie de Grèce qui mit Athènes en liesse, nous dit-on. C'est même l'extraordinaire convocation de Vatican II, au même moment, qui est circonvenue, on a vu pourquoi, dès le départ²⁴. Avec ce cabotage, le périple de Heidegger évite et court-circuite le monde politique tel qu'il est en 1962.

Le récit double, comme un bateau double une terre, la politique moderne et, forcément, ses lieux rhétoriques. Sur la côte, déblatèrent le fantôme oratoire du *Führer-Prinzip* (Tito), le fantôme au prétoire du nazisme procédurier (Merten), le fantôme du *pronunciamento* dictatorial (les colonels grecs), le fantôme des usines à discours (les Non-alignés), le fantôme du Verbe incarné

Conception of Rhetoric », in Daniel M. Gross et Ansgar Kemmann, *Heidegger and Rhetoric*, Albany, SUNY Press, 2005, p. 172, par renvoi à l'essai de Heidegger sur Georg Trakl, 1953, ré-imprimé par après).

24. Le discours d'ouverture de Jean XXIII proclame le pouvoir rhétorique de la tradition oratoire catholique : « L'humble successeur du Prince des Apôtres qui vous parle... a voulu en convoquant ces importantes assises donner une nouvelle affirmation du magistère ecclésiastique toujours vivant et qui continuera jusqu'à la fin des temps » (le 11 octobre 1962).

MANIFESTE

(Jean XXIII), le fantôme radiophonique des reportages sur les grands de ce monde.

Dans sa cabine, écoutes fermées, Heidegger n'entend rien, hors le langage inouï des dauphins qui accompagnaient la nacelle de Dionysos.

À la croisée des routes, fussent-elles maritimes, là où « l'explication et la discussion » doivent avoir lieu avant de procéder, comme le dit l'*Art d'enseigner*, au point à faire du débat avec soi-même sur la bonne direction à prendre, à cet impératif de la position, réplique une croisière à la fois cabotage et traversée mais qui tient ferme son cap sur le *Geburtsort*, le lieu de naissance de la rhétorique.

On pourrait suggérer, pour filer la métaphore maritime, que la rhétorique trouve ses repères grâce à trois phares, qui chacun indique une voie des *Pouvoirs de Persuasion* : *logos, pseudos, doxa*.

Logos – Les Grecs, à la suite de Gorgias le Sophiste, avaient une formule pratique, comme on parle de raison pratique – celle qui nous permet de vivre avec nos congénères en leur parlant, en « s'entre-tenant » avec eux (rappel du verbe *dialegesthai* dans la citation d'ouverture, rappel du substantif *Erörterung*) –, pour qualifier la parole, le *logos* : *dunastês megas* (δυνάστης μέγας), un grand souverain²⁵.

En dépit des traductions, adaptations, avanies et avatars du mot de *logos* et, en particulier, de sa mise sous tension avec le couple, en vérité mal assorti, de *ratio* (censé le traduire en latin, d'où ses retombées dans

25. *Éloge d'Hélène*, § 8, trad. fr. par Barbara Cassin, in *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 144.

la « logique » et le « rationnel ») et *oratio* (un discours oratoire, dont l'homophonie avec *ratio* fait entendre toutefois un des sens de *logos*)²⁶, il nous reste de ce *logos* sophistique la présence ironique et latine de *ratio* au sens de « calcul », à savoir que parler pour convaincre nécessite de calculer ses mots, de calculer ses phrases, de calculer ses effets. L'opinion populaire, comme la théorie politique anglo-saxonne dite *liberal* qui est la formalisation élégante des égoïsmes de cette même opinion – son « séjour » dirait-on –, a raison de dire que la rhétorique est une manipulation. Les deux ont cependant tort de la méjuger en y voyant seulement un calcul de mots. La formule de Gorgias énonce, si simplement que cette simplicité leur échappe, que c'est en parlant que les hommes se fabriquent, aussi. La génération sexuelle elle-même est acte de langage, et sans la performance du dire érotique nous ne ferions que nous accoupler, comme des animaux, assujettis aux cycles naturels, et resterions ce que les animaux sont : de la nature, ni plus, ni moins, bref : du pareil au même. Darwin lui-même range l'usage de la parole dans les caractères sexuels secondaires, une manière de sauver le phénomène humain tel qu'il l'entend²⁷.

L'intuition grecque est que, pour achever notre vraie nature, qui est hors-nature, qui est de l'ordre de l'entretien par les mots, nous créons des choses, des événements, des concepts, en nous persuadant les uns les autres, et cela sous la souveraineté du *logos* dont nous

26. Article « *Logos* » du *Vocabulaire européen des philosophies*, p. 727-740.

27. Voir mon « Sous l'opéra. Essai d'anthropologie de la voix », *Monitor ZSA. Revija za zgodovinsko, socialno in druge antropologije*, 8 (1-2), 2006, p. 1-14.

MANIFESTE

sommes les *performers*, les acteurs²⁸. Vivre ensemble est un calcul verbal de performance, et les Sophistes, surtout ceux de la Seconde Sophistique, en tiraient la lucrative conclusion qu'ils se devaient de donner des spectacles de pareilles « performances » (en anglais, *performance* est un *show*, un spectacle) pour montrer comment fonctionne le pouvoir souverain, performant, d'un discours bien calculé. Le politique, pour reprendre un germanisme sur le mot inventé par Carl Schmitt en 1932²⁹, a pour critérium non pas tant la distinction de l'ami et de l'ennemi, que la fabrication rhétorique de l'un contre l'autre. Le recours à la force, *ultima ratio regum* – traduisons par « calcul politique de dernier recours » –, n'est pas un désaveu du pouvoir souverain de la persuasion et de la « discussion », mais l'aveu que celles-ci ont autant de pouvoir que la force elle-même (le *logos* est un grand souverain, pas « le » grand souverain), selon les circonstances.

Première voie des *Pouvoirs de persuasion*, indiquée par le phare du *logos* : le calcul de la performance rhétorique, en politique, en économie, en diplomatie.

Pseudos – L'Art d'enseigner de Martin Heidegger est-il un « Pseudo-Heidegger » ? La postface des auteurs s'en explique. L'histoire littéraire, au sens large, connaît beaucoup d'écrits et d'auteurs pseudonymes. L'histoire rhétorique également : un cas célèbre est la *Rhétorique*

28. J'ai développé ce thème dans « Rhetoric Achieves Nature. A View from Old Europe », *Philosophy & Rhetoric*, 40(1), 2007, p. 71-88.

29. Carl Schmitt, *La Notion de politique [Der Begriff des Politischen]*, trad. fr. par M. L. Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

à *Alexandre*, un traité détaillé du discours politique, attribué jusqu'à la Renaissance à Aristote duquel l'ingénuité des éditeurs continue de tirer publicité sous le label de Pseudo-Aristote (au lieu de la mention « Anonyme »)³⁰. Aristote ne l'a jamais revendiqué, et pour cause. Au début des Lumières, on attribuera un *Traité des trois imposteurs* à Spinoza : un Pseudo-Spinoza³¹? Il existe un double écart sensible entre publier sous un pseudonyme pour se cacher (le pseudonyme est alors un cryptonyme), tel Pascal avec ses *Provinciales*, publier un pseudo-texte (en publiant un Pseudo-Untel on avère que le texte n'est pas d'Untel, mais on tire d'Untel une plus-value pour l'écrit, serait-ce simplement dans l'élaboration d'une note savante) et attribuer à Personne un écrit qui n'est pas de lui mais que l'opinion commune accepte de croire comme étant de Personne (sinon, à quoi bon?). Ce double écart est affaire de *pseudos*, pour le bien nommer. Or le *pseudos* est un autre phare de la réflexion rhétorique ; il balaie de son faisceau une deuxième voie.

On le sait, l'art de faire des discours était réglé, quand ceux qui les écoutaient, et s'en entre-tenaient, connaissaient la rhétorique, sur trois modes perçus comme fondamentaux de la vie publique : le discours délibératif (qui décide de ce que les Anglo-Saxons nomment *policy*, la délibération sur les choix stratégiques – il est orienté vers le futur, la marche à suivre, il est de

30. La remarquable édition due à Pierre Chiron, Pseudo-Aristote, *Rhétorique à Alexandre*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2002.

31. *L'art de ne croire en rien* suivi de *Livre des trois imposteurs*, édition établie et préfacée par Raoul Vaneigem, Paris, Rivages, 2002.

MANIFESTE

l'ordre aussi de la promesse d'action); le discours judiciaire (qui, par analogie avec l'argumentation en cour de justice, analyse un cas, attribue des responsabilités, arraisonne des preuves; il est orienté vers le passé, fait le fond des débats sur la mémoire politique qui n'est pas l'Histoire); et le discours épideictique (plus difficile à cerner dans son contenu c'est aussi le plus flagrant : prises de parole sur les valeurs, célébration des morts et des vertueux, rodomontades sur des abstractions, il a pour but de solidifier, dans l'instant, des mœurs de pensée et l'adhésion à des préjugés). La vie publique fonctionne toujours sur ses trois régimes, sauf que son public, et ses acteurs, ne pratiquent plus sciemment leurs techniques. Pour le dire simplement : Démosthène ou César avaient appris la rhétorique et leurs publics reconnaissaient un discours quand ils en entendaient un. Le public moderne écoute des discours sans en reconnaître la rhétorique, et les politiques en fabriquent sans la connaître (paix aux *speech writers* : vous communiquez, vous n'êtes pas rhétoriciens).

Reste que – citons un extrait du séminaire de 1924 consacré par Heidegger à la *Rhétorique* d'Aristote – l'exercice du dire public demeure pratiquement le même :

Le sens originel de la rhétorique a disparu depuis longtemps. Tant que nous oublions de nous poser la question de la fonction concrète de la rhétorique aristotélicienne, nous perdons la possibilité fondamentale de l'interpréter et de voir à travers elle que la rhétorique n'est rien d'autre que la discipline où le *Dasein* s'interprète expressément de soi-même.³²

32. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie : Marburger Vorlesung Sommersemester 1924*,

Je rends, pour alléger, *Selbstausslegung* par « interprétation » – mais il faut entendre résonner dans ce mot le verbe allemand *legen*, « étendre », que Heidegger rapproche du grec *legein* auquel il assigne le double sens d'« étendre » et de « dire/parler » : la parole publique est une dimension concrète, une étendue, du *Dasein* d'un groupe humain. Que l'art de rhétorique soit connu ou non ne change rien à l'affaire sauf que, et c'est un point de vue aristotélicien, l'usage des techniques de discours quand il est réglé, par exemple dans leur apprentissage à l'école, sur des normes partout reconnaissables, permet à l'entre-tien politique de contenir les effets terrorisants, stupéfiants, abêtissants de la « communication ». Tous devraient voir comment ça marche et cette clairvoyance, qui est la véritable transparence en politique, ajouterait de la valeur au politique. La véritable transparence est en effet moins dans le contenu (comment, quand, à qui tout dire ? le secret d'État se nourrit de ces questions sans réponse) que dans la forme : que tout le monde possède les moyens, rhétoriques, de voir à travers les arguments, comment ils marchent. « Il transparait que » devrait être le sujet de la première leçon de culture civique à l'école. Moins cela, les pouvoirs de persuasion fabriquent des fictions par défaut dont le modèle le plus simple est la promesse électorale, et le plus complexe une question référendaire (la promesse engage le politicien ; le référendum engage le peuple).

in *Gesamtausgabe*, vol. 18, éd. par Mark Michalski, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2002, p. 110. Ma traduction, tenant compte de la correction apportée par Daniel M. Gross, « Introduction », in *Heidegger and Rhetoric*, p. 41 n. 1.

MANIFESTE

De fait, revenons au *pseudos*, grec pour « fiction », mais qui, plus qu'un terme, désigne un état de la rhétorique. Barbara Cassin :

Pseudos objectif : le sophiste dit ce qui n'est pas, le non-être, et ce qui n'est pas véritablement étant, les phénomènes, les apparences. *Pseudos* subjectif, le « mensonge » : le sophiste dit le faux dans l'intention de tromper, en utilisant pour se tailler un succès monnayable toutes les ressources du *logos*, à la fois linguistiques (homonymie des termes), logique (faux raisonnement, sophisme), et rationnelles proprement dites (inaptitude au calcul et à la stratégie, bêtise de l'autre).³³

La rhétorique, qui est l'existence continue, l'étendue même, de la vie politique, qu'elle soit sciemment agissante ou là, sous nos yeux sans que nous sachions la reconnaître, fabrique constamment du *pseudos*, qu'il soit dans le pouvoir des apparences ou dans l'apparence du pouvoir.

Le personnel politique table sur du *pseudos* objectif à chaque élection puisque la réalité du pouvoir gît aussi ailleurs que dans les institutions élues ; il ne ment pas personnellement, ce personnel, il énonce les apparences du pouvoir, le pouvoir tel qu'il apparaît politiquement. Les campagnes électorales (juste mot que « campagne » : on fait la battue des animaux à prendre, on mesure l'étendue du champ politique) servent à maintenir cette apparence. Il n'est pas anodin que les revendications syndicales organisées soient parfois

33. Barbara Cassin, *L'Effet sophistique*, p. 474.

appelées un troisième tour : elles signalent l'apparence, mais confortent la leur propre.

Quant au *pseudos* subjectif, c'est la valise de démarchage du personnel politique : argumenter ou tancer, en disant *x* pour ne pas nommer *y* (par exemple : « les valeurs de la République » – on fait entendre ce que, d'une culture minimale, tout le monde croit en savoir, disons la Déclaration de 1789; pour ne pas laisser entendre que la République date de 1792 et se valorise par la Terreur); montrer à la tribune des Nations Unies un flacon supposé contenir un virus mortel pour la démocratie (preuve non-artistique³⁴, en rhétorique, mais forte dans l'ordre du pathos); en savoir plus que ceux qui voteront pour vous, et en faire une profession. Le politique évolue dans la fiction, ce qui ne veut pas dire qu'il soit irréel. Ce sont ses moyens d'expression qui le sont, à différents titres. C'est ainsi que le politique existe dans le *logos*, et non pas le *logos* dans le politique. Heidegger, en se moquant de l'enthousiasme frénétique des nazis à voir du politique partout, ironisait du même coup sur l'état actuel de la, et du, politique³⁵ : l'omniprésence du personnel politique, fabricant de *pseudos*. Les rhétoriques totalitaires ont arrimé les technologies nouvelles de la persuasion au modèle mercantiliste du démarchage³⁶.

34. Parce que de telles preuves relèvent d'une documentation extrinsèque (elles sont extérieures à l'art de rhétorique). Voir leur liste plus loin, note 43.

35. Noté par Theodore Kisiel, « Rhetorical Protopolitics in Heidegger and Arendt », in *Heidegger and Rhetoric*, p. 152.

36. Victor Klemperer analyse la vertu attachée au terme « fanatique » par les nazis, dans un passage où il traite aussi de l'éloquence hitlérienne, soutenue par la radio

MANIFESTE

Les avatars du *pseudos*, deuxième voie d'une investigation sur les *Pouvoirs de persuasion*.

Doxa – Autrement dit, opinion publique ou commune, lieux communs et j'ajoute : les médias, les *people*. On a vu que l'*Art d'enseigner* est une plaidoirie socratique, comme Heidegger aurait pu la présenter devant le tribunal suscité par les autorités militaires françaises d'occupation du Bade-Sud³⁷.

Le troisième phare de la rhétorique, l'usage de la *doxa*, éclaire justement une voie déjà suivie par Socrate dans l'*Apologie*³⁸.

Dans son *Apologie* Platon reconstitue, on en a mémoire, ce que Socrate a pu dire, premièrement, pour répondre des faits incriminés (y compris l'interrogatoire de son accusateur), deuxièmement, reconnu coupable, pour proposer la peine qu'il considère juste, et enfin, condamné à mort, en s'adressant directement aux juges populaires³⁹. Mise en scène s'il en est de la rhétorique dite *forensic* en anglais – littéralement : « publique », quand les tribunaux sont publics ou comme on parle du

(*LTI, la langue du III^e Reich*, trad. fr. par Élisabeth Guillot, Paris, Albin Michel, 1996). Je dirais que le *fanum* de ce fanatisme c'est l'usage rhétorique de la technologie.

37. Corine Defrance, « Le Gouvernement militaire français face au cas Heidegger, 1945-1949 », in *Revue d'Allemagne et des Pays de langue allemande*, 2, 1999, p. 347-363.

38. Je suis la traduction de Victor Cousin.

39. Dans la procédure des démocraties grecques, les juges sont les jurés, tirés au sort, et censés être le peuple souverain dans sa fonction judiciaire, d'où l'apostrophe de Socrate à ses juges-jurés, « Athéniens! ».

jugement de l'opinion publique, et c'est le sujet même de la *doxa*⁴⁰.

Tout le début de la plaidoirie roule sur les calomnies dont il a été l'objet depuis longtemps, désormais mises en forme dans l'acte d'accusation : ses calomniateurs sont en effet de tels producteurs du *pseudos* (au sens de mensonge) que c'est lui, Socrate, qui donne à l'acte d'accusation sa bonne forme rhétorique⁴¹.

Alors, pour se défendre, Socrate appelle à la barre un témoin, le meilleur des témoins, « le dieu de Delphes », un témoignage consigné, comme c'est l'usage, et non pas présenté directement aux juges⁴² – en rhétorique judiciaire il s'agit d'une preuve non-artistique⁴³. Que rapporte le témoignage? Qu'à la question posée à la Pythie « s'il y avait au monde un homme plus sage que

40. *Forensic rhetoric* se traduit par « rhétorique judiciaire », le sens spécialisé ayant supplanté le sens général de rhétorique « du forum » (*forensis* en latin), au sens où le peuple rend, aussi, la justice au forum ou sous d'autres espèces – les tribunaux populaires, les vrais jurys, et ceux fabriqués, les généreux comme la commission sud-africaine Vérité et Réconciliation, et les atroces.

41. Voici le chef d'accusation, dans la formulation qu'il en donne : « Socrate est un homme dangereux, qui, par une curiosité criminelle, veut pénétrer ce qui se passe dans le ciel et sous la terre, fait une bonne cause d'une mauvaise, et enseigne aux autres ces secrets pernicieux » (*Apologie*, 19b-19c).

42. Les témoignages étaient recueillis par écrit avant l'audience et lus à haute voix. Les témoins n'étaient pas convoqués.

43. Ces preuves sont de cinq types : les lois, les témoignages (y compris les oracles, les poètes, les personnes connues et les proverbes), les contrats, les témoignages d'esclave obtenus sous la torture, les serments.

MANIFESTE

moi : la Pythie lui répondit qu'il n'y en avait aucun »⁴⁴. Socrate explique sa perplexité : « Que veut dire le dieu ? ... Car je sais bien qu'il n'y a en moi aucune sagesse, ni petite ni grande... Car enfin, un dieu ne saurait mentir. »⁴⁵ Il raconte alors comment il rendit visite aux plus réputés de ses concitoyens, politiciens, écrivains, artistes, acquérant la certitude qu'ils sont bien en deçà de la sagesse en dépit de leur expertise propre, et se faisant d'eux des ennemis jurés. Au bout de sa tournée, Socrate tire la conclusion que le sens de l'aphorisme oraculaire est simple et ne le concerne pas lui en particulier, mais tout un chacun : « Le plus sage d'entre vous, c'est celui qui, comme Socrate, reconnaît que sa sagesse n'est rien. »⁴⁶ On peut dire qu'à ce moment précis il s'est condamné lui-même car c'est exactement ce qu'on lui reproche, de ne rien savoir et de faire croire aux jeunes qu'il sait mieux, quand, de son propre aveu, il dit que sa sagesse n'est rien. Socrate, en d'autres termes, se condamne par la *doxa*, qui flaire l'embrouillamini⁴⁷.

Chez Aristote, la *doxa* caractérise en effet l'opinion qui sert à fabriquer des raisonnements dits « dialectiques », ceux de l'usage rhétorique et politique ; ou, plus exactement, est endoxale (dans la *doxa*) la base

44. *Apologie*, 21a.

45. *Ibid.*, 21b.

46. *Ibid.*, 23b.

47. Voir l'analyse du procès de Socrate, à la lumière de Gramsci, par Luciano Canfora, et celle de la perfidie endoxale de ce qu'il épingle comme « un des héritages les plus répugnants des tombereaux de propagande de la guerre froide... le "fondamentalisme démocratique" » (*L'Imposture démocratique. Du procès de Socrate à l'élection de G.W. Bush*, trad. fr. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Flammarion, 2003, p. 25).

d'un raisonnement qui s'appuie sur des idées communément admises. L'opinion publique est formée de tels lieux communs qui sont relayés, amplifiés, certifiés par ceux qu'Aristote nomme les *endoxoi*⁴⁸, disons, les gens connus.

Résumons le circuit de la *doxa* : Socrate est accusé par l'opinion publique, relayée par des gens connus (Aristophane); contre elle, il apporte un témoignage « de source sûre », la Pythie delphique, mais dont le dire et non pas le dit est certain : contre l'endoxal des calomnies, il cite une « révélation » (la vérité, *alêtheia*, s'oppose en effet à *doxa*, la vérité de ce que l'on croit⁴⁹, comme dans « ma vérité », ce tour de passe-passe politicien) qui est, dit-il, incompréhensible (si l'opinion dit que je suis un, parlons sartrien, salaud, comment le dieu peut-il aller contre l'opinion communément admise?). Il la teste aussitôt contre les opinions communes des *endoxoi* (les politiques, les écrivains, les artistes – les gens respectés qui sont censés s'y connaître), et conclut que le dieu a raison (cela se doit) contre l'opinion commune (effectivement il est le plus sage), mais pas comme on l'attendait (il l'est car il ne l'est pas). De la calomnie à l'interprétation de l'oracle, Socrate nous fait traverser, physiquement, les différents lieux de la « voix publique », *doxa* – une géographie endoxale, allant des cafés, des salles de sport ou de spectacle à l'église, puis à des meetings politiques et des clubs de réflexion, enfin

48. Aristote, *Topiques*, I, 100a 29-30 et 100b 21-23 (voir l'article « *Doxa* » du *Dictionnaire européen des philosophies*, p. 329).

49. Voir l'analyse magistrale de Barbara Cassin dans son édition de Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant*, Paris, Seuil, 1998.

MANIFESTE

les dîners littéraires et les vernissages – lieux où se fabriquent et se raffinent les lieux communs qui informent la persuasion publique.

C'est cela ce que Heidegger entend par « l'aphorisme à longue portée » : en ouvrant l'aphorisme, pas à pas, de porte à porte, et en le testant contre la *doxa* des uns et des autres, Socrate le porte hors de ses limites (étymologiquement un aphorisme est une « délimitation ») ; il mesure donc la vérité-opinion à l'aune de la vérité-*alêtheia*, il montre que ce qui se révèle ou se dévoile doit toujours, pour s'inscrire dans le politique, être le sujet d'élaborations rhétoriques à coup de *doxa*.

Pouvoir persuader c'est, en effet, tableur sur la *doxa* et en faire le tour. Les pouvoirs de la persuasion sont aussi là, dans ce mal commun et nécessaire, qui se fonde, à l'origine, dans la tension entre révélation, raison et opinion – la démarche rationnelle de Socrate, qui confronte les arguments publics, sort d'une révélation divinatoire. La table est mise pour le conflit de persuasion entre les religions établies qui sont de formidables agences rhétoriques et le séculier politique qui use, et se méfie, de la « rhétorique ». La table est aussi mise pour le conflit intérieur, irrésolu depuis Rousseau, entre la volonté générale et les volontés particulières, entre ceux qui disent pouvoir et vouloir et savoir nous représenter et, du coup représenter la volonté générale, et nous-mêmes qui ignorons que nous sommes, au même titre qu'eux, des agents rhétoriques.

Troisième voie des *Pouvoirs de persuasion*.

Concluons sur un épisode politique. Lors de la campagne anti-communiste menée aux États-Unis par le sénateur Joseph McCarthy, le grand journaliste Edward Murrow décide de le démasquer, en dépit des risques,

dans son émission phare de la CBS. Le 9 mars 1954, Murrow fait basculer l'opinion publique contre McCarthy en se livrant à une analyse précise des techniques rhétoriques du sénateur et, c'est un épisode célèbre outre-atlantique, en reprenant une question du sénateur qui avait lui-même cité, dans le *Jules César* de Shakespeare⁵⁰, cette question du conjuré Cassius : « Mais de quoi donc se nourrit César ? »⁵¹ (McCarthy veut dire : De quoi donc se nourrit l'anti-américanisme?). Murrow signale que Cassius, s'adressant à Brutus, a déjà fourni la réponse : « Inutile, cher Brutus, d'en rendre responsables les étoiles : sa cause est en nous-mêmes »⁵² (Murrow veut dire : McCarthy c'est nous qui le nourrissons).

L'altercation révèle, par mythe politique interposé, une situation fondamentale des *Pouvoirs de persuasion* : l'ascension de César se nourrit en effet de la *doxa*, l'opinion publique (il rejette la couronne comme le veut-et-ne-le-veut-pas la voix populaire), et donc de l'opinion telle qu'elle œuvre aussi dans ses adversaires.

50. Voir les archives en ligne de CBS ou, sur cette fameuse émission :

<http://www.honors.umd.edu/HONR269J/archive/Murrow540309.html>

51. « *Upon what meat does this, our Caesar, feed?* », Shakespeare, *Jules César*, I, 2, v. 149.

52. « *The fault, dear Brutus, is not in our stars but in ourselves* », v. 140. Tout cet épisode est désormais un lieu commun du mythe politique américain du pouvoir éthique des médias dans le fonctionnement de la *rhetorical democracy*; la citation de *Jules César* est souvent citée à propos de la responsabilité que beaucoup d'Américains pensent avoir dans l'élection, ou la réélection, de G. W. Bush et dans sa politique générale.

MANIFESTE

Trois orateurs, Brutus, Cassius, César, une même *doxa* et, chez le maître de Rome, un plus : il sait, lui, qu'il opère dans la *doxa*, alors que Brutus, entiché de stoïcisme mondain, veut le Bien, et Cassius, un opportuniste issu d'une excellente famille, pense que la *doxa* est seulement pour les minables⁵³ – sauf dans cet instant de lucidité où c'est le Barde, évidemment, qui s'exprime, en notre nom. On a là les trois modèles, trois « séjours » pour citer Heidegger, du rhéteur politique, ou simplement du rhétorique comme « grand souverain » politique : le réaliste (le réel politique réside dans l'opinion), l'idéaliste (le politique réside dans la morale), l'opportuniste (le politique réside dans l'occasion).

Voies d'investigation des *Pouvoirs de persuasion*.

Philippe-Joseph Salazar
Le Cap, août 2007

53. « *Underlings* » dit Shakespeare – littéralement « ceux en dessous », les « moins que ». C'est ce à quoi César l'a réduit.



Repères biographiques

- 1889 26 septembre : Naît à Messkirch, près de Fribourg-en-Brigau, Grand-duché de Bade, au sud de l'Allemagne. Il aura un frère plus jeune (Fritz) et une sœur (Marie). Son père est sacristain de l'église catholique Saint-Martin. Sa famille n'est pas suffisamment aisée pour payer les études universitaires de Martin, qui bénéficiera de différentes bourses de l'Église, jusqu'à l'été 1916.
- 1907 Reçoit une copie de la thèse de Franz Brentano sur les significations multiples de l'« étant » chez Aristote, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), qui lui inspire une première formulation de sa méditation sur la « question de l'être ».
- 1909 Commence des études, comme séminariste, à l'université Albert-Ludwig, à Fribourg-en-Brigau, titulaire d'une bourse de l'Église.

L'ART D'ENSEIGNER DE MARTIN HEIDEGGER

- 1911 Abandonne la théologie pour entreprendre des études de mathématiques et de philosophie.
- 1913 juillet : Achève sa thèse de doctorat sur « La théorie du jugement dans le psychologisme ».
- 1915 juillet : Thèse d'habilitation à l'enseignement de la philosophie : « La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scott ».
- 1915-1918 S'engage dans l'armée ; service administratif périodique.
- 1915-1923 *Privatdozent* (professeur contractuel) à l'université de Fribourg-en-Brisgau. Fait la rencontre d'Elfride Petri, étudiante en économie, à l'automne 1915.
- 1916 Edmund Husserl commence à enseigner à Fribourg.
- 1917 21 mars : Épouse Elfride Petri ; cérémonie religieuse catholique, suivie une semaine plus tard d'une cérémonie protestante. Commence à travailler avec Husserl.
- 1920 Rencontre Karl Jaspers au printemps chez les Husserl.
- 1919-1923 Est l'assistant d'Edmund Husserl à l'université de Fribourg.
- 1922 Fait construire un chalet à Todtnauberg pour Elfride.
- 1923-1928 Maître de conférence à l'université de Marbourg. Parmi ses étudiants, Hans-Georg Gadamer, qui l'a suivi depuis Fribourg.
- 1924 Début de sa relation avec Hannah Arendt, étudiante à l'université de Marbourg. Séminaire sur la *Rhétorique* d'Aristote. Mort de son père.

REPÈRES BIOGRAPHIQUES

- 1927 *Sein und Zeit (Être et temps)*.
Mort de sa mère au printemps.
- 1928 Accepte la chaire de philosophie laissée vacante par Husserl à Fribourg. Parmi ses étudiants, Herbert Marcuse.
Rencontre Emmanuel Levinas, étudiant de Husserl.
Conférence inaugurale à Fribourg, « Qu'est-ce que la métaphysique? ».
- 1929 Rupture avec Husserl.
Kant und das Problem der Metaphysik (Kant et le problème de la métaphysique).
- 1929-1930 Série de conférences sur « Les concepts fondamentaux de la métaphysique ».
- 1930 mars : Refuse après examen la chaire de philosophie à Berlin.
- 1931-1932 Séminaire du semestre d'hiver.
Conférences sur Platon, notamment sur le mythe de la caverne dans *La République*.
- 1932-1933 Séminaire du semestre d'été.
Semestre sabbatique.
- 1933 30 janvier : Hitler nommé Chancelier.
21 avril : Élu recteur de l'université Albert-Ludwig. Husserl, juif, est forcé à prendre sa retraite le même mois.
1^{er} mai : S'inscrit au Parti national-socialiste.
27 mai : Prononce le discours de prise de fonctions du rectorat sur « L'auto-détermination de l'université allemande ».
juin : Dernière visite à Karl Jaspers à Heidelberg, à l'invitation des étudiants nazis.
août : Jaspers écrit à Heidegger pour le féliciter de son discours de rectorat.

L'ART D'ENSEIGNER DE MARTIN HEIDEGGER

- septembre : Refuse la chaire à l'université de Berlin.
octobre : Refuse la chaire à l'université de Munich.
11 novembre : Discours radiodiffusé soutenant la décision hitlérienne de retirer l'Allemagne de la Société des Nations.
- 1934 23 avril : Démissionne de son poste de recteur.
été : Conférences sur la logique.
- 1934-1935 Séminaire du semestre d'hiver.
Conférences sur Hölderlin.
- 1934-1942 Conférences sur Hölderlin et Nietzsche.
- 1935 Conférences :
« Der Ursprung des Kunstwerkes » (« L'origine de l'œuvre d'art »).
Einführung in die Metaphysik (Introduction à la métaphysique).
- 1936 avril : Visite Rome pour une conférence sur « Hölderlin et la nature de la poésie ».
- 1936-1938 *Beiträge zur Philosophie (Contributions à la philosophie).*
- 1936-1939 *Nietzsche I.*
- 1938 Mort de Husserl. Heidegger n'assiste pas aux funérailles.
- 1939-1946 *Nietzsche II.*
- 1940 Ses fils Jörg et Hermann sont au front.
- 1944 octobre : Enrôlé dans les Milices populaires (*Volkssturm*).
novembre : Fribourg bombardée par les Alliés.
- 1945 23 juillet : Première audience devant la commission de dénazification.

REPÈRES BIOGRAPHIQUES

- automne : Correspondance avec Jean-Paul Sartre.
15 décembre : Nouvelle audience devant la commission de dénazification.
22 décembre : Jaspers écrit une lettre de témoignage à la commission.
- 1946 19 janvier : Le sénat de l'université vote l'interdiction d'enseignement d'Heidegger. Dépression nerveuse.
Karl Jaspers publie une édition révisée de *Die Idee der Universität (L'Idée de l'Université)* (1923).
- 1947 septembre : Visite de Jean Beaufret.
Publie *Brief über den Humanismus (Lettre sur l'humanisme)*, adressée à Jean Beaufret.
- 1949 décembre : Conférences de Brême.
- 1950 Retrouve Hannah Arendt, qui lui rend visite régulièrement jusqu'à sa mort.
- 1950-1959 *Unterwegs zur Sprache (Acheminement vers la parole)*.
- 1951 Retrouve le droit d'enseigner; élevé à l'éméritat.
Rencontre Sartre à Fribourg.
- 1951-1952 *Was heisst Denken? (Qu'appelle-t-on penser?)*.
- 1953 *Einführung in die Metaphysik (Introduction à la métaphysique)*.
Die Frage nach der Technik (La question de la technologie), conférence à l'Académie bavaroise des Beaux-Arts.
- 1955-1956 *Der Satz vom Grund (Le Principe de raison)*.
- 1962 Premier voyage en Grèce. Visites ultérieures dans les années 1960.

L'ART D'ENSEIGNER DE MARTIN HEIDEGGER

- 1966 23 septembre : Accorde un entretien à *Der Spiegel* où il évoque son passé politique à condition que l'interview ne soit pas publiée de son vivant.
- 1967 juillet : Reçoit le poète Paul Celan à Todtnauberg.
- 1976 26 mai : Mort de Heidegger à Fribourg.
Funérailles à Messkirch le 28.
31 mai : Publication de l'entretien accordé à *Der Spiegel*.

Repères bibliographiques

- ADORNO, Theodor Wiesengrund, *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, éd. et trad. de l'allemand par Éliane Escoubas, Paris, Payot, 1989.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer 3. Ce qui reste d'Auschwitz : l'archive et le témoin*, trad. de l'italien par Pierre Alferi, Paris, Payot, 1999.
- AMATO, Massimo, Philippe ARJAKOVSKY, Marcel CONCHE et al., *Heidegger, à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007.
- BOURDIEU, Pierre, *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, 1988.
- DERRIDA, Jacques, *De l'esprit : Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.
- DAVIDSON, Arnold I. (dir.), « A Symposium on Heidegger and Nazism », *Critical Inquiry* 15 (1989), p. 407-488.
- FARIÁS, Víctor, *Heidegger et le nazisme*, trad. de l'espagnol et de l'allemand par Myriam Benarroch et Jean-Baptiste Grasset, Lagrasse, Verdier, 1987.
- FAYE, Emmanuel, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie : autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005.

L'ART D'ENSEIGNER DE MARTIN HEIDEGGER

- FERRY, Luc, et Alain RENAUT, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *Correspondance avec Karl Jaspers 1920-1963*, suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann, 1918-1969*, trad. de l'allemand par Pascal David et Claude-Nicolas Grimbert, éd. de Walter Biemel et Hans Saner, Paris, Gallimard, 1997.
- , *L'Auto-détermination de l'université allemande. Discours de rectorat*, in *Écrits politiques 1933-1966*, trad. de l'allemand par François Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 97-110.
- , *Réponses et questions sur l'histoire et la politique. Martin Heidegger interrogé par « Der Spiegel »*, trad. de l'allemand par J. Launy, Paris, Mercure de France, 1977.
- JANICAUD, Dominique, *L'Ombre de cette pensée : Heidegger et la question politique*, Paris, Jérôme Millon, 1990.
- JASPERS, Karl, *Notizen zu Martin Heidegger*, Hans Saner (dir.), Munich, R. Piper, 1978.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe, *La Fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Christian Bourgois, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel, « Première lecture », in *Quatre lectures talmudiques*, Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 29-64.
- LÖWITH, Karl, *Ma vie en Allemagne avant et après 1933*, trad. de l'allemand par Monique Lebedel, Paris, Hachette, 1988.
- LYOTARD, Jean-François, *Heidegger et « les juifs »*, Paris, Galilée, 1988.
- MÜNSTER, Arno, *Heidegger, la « science allemande » et le national-socialisme : suite d'une polémique*, Paris, Kimé, 2002.

REPÈRES BIBLIOGRAPHIQUES

- OTT, Hugo, *Martin Heidegger, éléments pour une biographie*, trad. de l'allemand par Jean-Michel Belœil, Paris, Payot, 1990.
- RORTY, Richard, « On Heidegger's Nazism », in *Philosophy and Social Hope*, New York, Penguin Books, 1999.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et son temps*, trad. de l'allemand par Isabelle Kalinowski, Paris, Grasset, 1996.
- SLUGA, H., *Heidegger's Crisis : Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993.
- WOLIN, Richard, *La Politique de l'être : la pensée politique de Martin Heidegger*, trad. de l'anglais par Catherine Goulard, Paris, Kimé, 1992.



Table de matières

<i>L'Art d'enseigner de Martin Heidegger</i>	5
Notes	42
<i>Postface de Valerie Allen et Ares D. Axiotis ..</i>	47
<i>Les faits</i>	55
<i>Manifeste : voies de la rhétorique et Pouvoirs de persuasion, par Philippe-Joseph Salazar</i>	61
Repères biographiques	85
Repères bibliographiques	91

*Ce volume, le premier de la collection
« Pouvoirs de persuasion »,
publié aux éditions Klincksieck
a été achevé d'imprimer en octobre 2007
sur les presses de l'imprimerie IDG,
52200 Langres-Saints-Geosmes.*

n° d'imprimeur :
Dépôt légal : octobre 2007
Imprimé en France