

EUROPE

Revue Mensuelle

ARAGON :	<i>Prologue</i> à « Les Communistes ».....	1
GUILLEVIC :	<i>Les chansons d'Antonin Blond, avant-propos</i> d'ELSA TRIOLET.....	11
Joë BOUSQUET :	<i>Les heures de Saint-Souris</i>	21
Georges LUKACS :	<i>Heidegger Redivivus</i>	32
Madeleine RIFFAUD :	<i>La lettre de Béthune</i> (poème).....	53
Marie MAURON :	<i>L'Empreinte</i>	55
Howard FAST :	<i>Les héros désespérés</i> (roman).....	59

L'Age d'Or, objectif n° 1 de l'U. R. S. S.

par Francis COHEN 94

CHRONIQUES

Claude ROY : <i>Panorama des livres.</i> — Renaud de JOUVENEL : <i>D'une bibliothèque américaine.</i> — <i>Notes de lecture</i> , par Yves FARGE, René MAUBLANC, Jean CASSOU.....	106
<i>La vie à l'étranger</i> : Lettres chinoises, par E. CARY.....	118
— — Pologne, par Tadeusz BOY-ZELENSKI.....	123
<i>Variétés</i> : Les dessous de la presse parisienne, par Remy BELLEAU.	128
<i>Le Cinéma</i> , par Raymond BARKAN	135
<i>Notes et documents</i> : 10 ans après	141
Une féconde collaboration culturelle franco-grecque.	142



La Bibliothèque Française

33, rue Saint-André-des-Arts, 33 — PARIS VI^e

HEIDEGGER REDIVIVUS (1)

Le public philosophique accueillera avec grand intérêt le premier écrit de portée générale publié par Martin Heidegger depuis la chute du fascisme. Quelle est, en effet, l'attitude du représentant le plus important de l'existentialisme préfasciste, face aux problèmes philosophiques d'aujourd'hui ? Que pense-t-il du rapport qui existe entre sa propre philosophie préfasciste et ces questions actuelles ? A-t-il trouvé dans ses propres conceptions anciennes des éléments qui seraient, à présent, sujets à révision ? Et s'il en est ainsi, quels sont ces éléments ?

C'est à dessein que nous venons de choisir l'expression « préfasciste ». Celle-ci ne vise pas, sans plus ample explication, une identification pure et simple d'Heidegger avec le fascisme — bien que de la part d'une personnalité philosophique telle que l'était Heidegger une prise de position personnelle en faveur du régime hitlérien en 1933-34 ne fût certainement pas un simple hasard, et ne soit certainement pas sans lien interne avec la conception générale du monde (« Weltanschauung ») de ce penseur. Si l'on laissait de côté cette manifestation comme un épisode non essentiel, sans signification, l'on en reviendrait, en fin de compte, à déprécier l'importance du philosophe lui-même. L'expression « préfasciste » ne signifie donc pas — ici — un lien direct de la philosophie heideggerienne avec, mettons, Hitler ou Rosenberg ; ni même un rôle de précurseur au sens immédiat, comme ce fut le cas, si l'on veut, chez Chamberlain (2). Le sens de cette expression est que Heidegger, de même que Klager ou Jünger, si extraordinairement différents qu'ils fussent de lui par ailleurs ; de même que Nietzsche, si l'on remonte aux philosophes plus anciens a contribué grandement — et précisément par les points les plus importants de ses questions et de ses réponses à la création de l'atmosphère spirituelle qui fit qu'une partie de l'Intelligence allemande se lia d'enthousiasme avec Hitler, alors qu'une autre partie se trouva sans armes dans sa résistance spirituelle contre l'Hitlérisme.

Si l'on ne considère que l'apparence extérieure, Heidegger ne trouve, dans ses conceptions anciennes, nul sujet à révision. Dans le texte dont il est ici question, il dit — à propos de *Sein und Zeit* — : « L'on pense un peu partout que la tentative entreprise dans *Sein und Zeit* aboutit à une impasse. Abandonnons cette opinion à elle-même. La pensée qui, dans *Sein und Zeit*, essaye ses premiers pas, n'a pu, aujourd'hui encore, s'avancer nulle part au-delà de cette œuvre. Il se peut par contre qu'entre temps elle se soit enfoncée un peu plus au cœur même de son objet. » (P. 91). En réalité, il n'y a, objectivement parlant,

qu'une base très réduite pour un refus aussi hautain. Mais, partant d'un tel état d'esprit, le nouvel écrit d'Heidegger est, dans ses parties essentielles, une auto-défense contre des conséquences que l'on a tirées — soi-disant à tort — de sa production préfasciste. L'humanisme est la question centrale de la « Lettre à Beaufret », et non pas seulement sa cause accidentelle. Heidegger reconnaît que son œuvre principale est dirigée contre l'humanisme. Mais, ajoute-t-il, « cette opposition ne signifie pas qu'une telle pensée prend le parti contraire à l'humanisme, qu'elle recommande l'Inhumain, qu'elle défend l'Inhumanité et qu'elle rabaisse la dignité humaine. Elle pense contre l'humanisme parce que celui-ci ne place pas assez haut l'humanitas de l'homme ». (P. 75.)

Ailleurs, Heidegger se défend avec véhémence contre les reproches de s'être mêlé, où que ce fût, à l'irrationalisme, à l'athéisme, au nihilisme (pp. 95-96).

Ce serait faire preuve d'un esprit superficiel que de ne voir dans l'actuelle prise de position d'Heidegger au sujet de l'humanisme, qu'une simple querelle de mots. Il est vrai que les admirateurs du véritable Hölderlin pourraient aisément tranquilliser leur conscience humaniste si l'humanisme est rejeté au nom du poète (p. 63) ou si Hölderlin, de ce point de vue, est placé plus haut que Goethe. Nous pourrions penser, alors, qu'il est indifférent qu'on appelle, ou non, humanisme ce qui représente l'œuvre tout entière d'Hölderlin. Ce que voulut et créa le véritable Hölderlin était, en tout état de cause, profondément rempli des meilleures traditions de l'humanisme et rien ne pourrait jamais en sortir qui mît en danger (réel) l'humanisme.

Une telle pensée serait en effet superficielle, car le véritable Hölderlin n'est nullement identique avec l'image que donne de lui Heidegger ; et ce que l'on vise ici peut donc fort bien viser un principe hostile à l'humanisme, quand même Heidegger aurait raison, en affirmant — comme nous l'avons vu plus haut — qu'il ne veut pas directement défendre l'Inhumain. Ce n'est pas le lieu, ici, de discuter l'interprétation heideggerienne de Hölderlin. Celle-ci n'a pour nous une importance philosophique qu'en raison du principe qui lui sert de point de départ : Hölderlin représente pour Heidegger une prise de position plus profonde, une « attitude » (1) métaphysique qui dépasse l'humanisme, qui fait que ce poète pense — point que les deux passages où Hölderlin se trouve invoqué, accentuent expressément — « plus originellement » (2) que Goethe ou les autres humanistes historiques. Si l'on se propose d'apprécier de manière critique, la position philosophique de Heidegger, d'en examiner les perspectives et de la comparer à *Sein und Zeit*, il s'agit donc de regarder d'un peu plus près le sens de ce terme « plus originel ». Pour ce faire, il nous fait accomplir un certain détour.

A propos de Hölderlin Heidegger prononce ici une phrase non dénuée d'importance. Après avoir constaté le « superhumanisme » du poète, il dit : « c'est pourquoi les jeunes Allemands qui connaissaient Hölderlin, ont pensé et vécu, quand ils se sont trouvés face à la mort, d'une manière bien différente de celle que le grand public faisait passer pour l'opinion allemande » (p. 87). Si cette phrase se borne à affirmer que

(1) Voir Martin HEIDEGGER. *La vérité chez Platon*, suivi d'une *Lettre sur l'Humanisme* (A. Franche, Berne-1947).

(2) Houston Stewart (N.D.T.).

(1) En français.

(2) Anfänglicher.

beaucoup de jeunes Allemands qui participèrent aux campagnes d'Hitler mais qui, soit dit en passant ne se trouvaient pas tous constamment dans une « situation face à la mort » mais également dans une situation qui faisait d'eux, dans le meilleur des cas, des témoins, des participants passifs, de pillages et d'assassinats, de viols de femmes et d'enfants, etc., accomplis par l'armée hitlérienne — que beaucoup de ces jeunes Allemands donc ne partagèrent point l'idéologie nazie, une telle affirmation ne serait qu'un lieu commun ; à ceci près cependant — chose que l'on peut également rappeler en passant — que l'époque hitlérienne n'avait pas suscité chez le seul Heidegger un enthousiasme nouveau — entièrement déformant, à notre avis — pour Höderlin ; cet enthousiasme, au contraire, se trouve également chez les idéologues officiels du nazisme, chez Rosenberg, Bäumler, etc. S'il est donc question dans la phrase déjà citée, d'un dépassement (Übertreffen) de l'humanisme, d'une avancée au-delà du « simple cosmopolitisme de Goethe », ces expressions heideggeriennes ont un son pour le moins quelque peu suspect. Leur sens serait à peu près le suivant : Vous autres esprits dépourvus de force de pénétration condamnez la barbarie de l'hitlérisme, des Jeunesses hitlériennes, mais que savez-vous, vous qui ignorez « l'essence plus originelle », qui n'arrivez pas à jeter vos regards au-delà de l'étant tel qu'il se présente selon les circonstances, que savez-vous donc de la vie intérieure de ces adolescents (des disciples d'Heidegger et, partant, d'Heidegger lui-même) qui sont capables de saisir l'être de l'étant à la fois par l'expérience directe et par la pensée ?

L'élément « plus originel » se présente donc ici comme un incognito moral et philosophique — et en cet endroit, la nouvelle philosophie heideggerienne rappelle Kierkegaard aussi bien que sa pensée antérieure — un incognito derrière lequel peut s'abriter n'importe quoi et qui érige, entre les actes perceptibles de l'homme et son existence seule véritable, seule authentique, une barrière d'inconnaissable. Une telle barrière est infranchissable par principe, car Dostoïevski déjà avait vu que plus un principe éthique (ici le principe de l'existence) est sublime et général, moins il est capable de déterminer les actes concrets de l'homme, son comportement réel face à la vie véritable. Plus haut un tel principe s'élève au-dessus de la sphère de l'étant et plus se forme — mais cela est vrai seulement pour la vision qui part de ce principe — une atmosphère d'indétermination généralisée et d'irrationalisme, que le principe lui-même vise quelque chose d'irrationnel ou non. L'auto-défense heideggerienne contre l'irrationalisme se dresse donc sur des pieds d'argile. Hegel a raison qui parle en un endroit dont la situation méthodologique est voisine, du « vide sublime » (erhabene Hohlheit) et de « la pure et rebutante hauteur » de l'abstraction.

Nous reviendrons plus loin sur le détail des conséquences qui découlent de cette constatation. Revenons, en attendant, à la question du « plus originel ». Nous pensons qu'un seul et même sentiment vital (1) né de l'expérience du présent, d'une attitude de l'homme présent envers la vie avec son prochain, envers sa propre vie, se trouve à la base aussi bien de la philosophie actuelle d'Heidegger que de sa philosophie antérieure, un sentiment dont le contenu est déterminé

(1) Lebensgefühl.

par l'expérience des faits sociaux de la vie du présent, telle que Marx l'a analysée scientifiquement dans ses œuvres.

A première vue, il peut paraître paradoxal de rappeler la doctrine sociale de Marx à propos de la philosophie heideggerienne. N'oublions pas, cependant, en premier lieu, que la discussion avec Marx n'a cessé de jouer un rôle extraordinairement important dans l'évolution de l'existentialisme français, et ensuite que des chercheurs antérieurs avaient déjà, comme Goldmann dans son livre sur Kant, fait remarquer que *Sein und Zeit* constitue en un certain sens une prise de position par rapport au phénomène du fétichisme, phénomène que Marx avait découvert pour la science et dont il avait élaboré les lois. L'on n'oubliera pas non plus que Löwith, ancien disciple de Heidegger, cherche à établir des parallélismes entre Kierkegaard et Marx, et enfin qu'Heidegger lui-même, dans son nouvel écrit, prend pour la première fois directement position vis-à-vis de Marx et qu'il arrive, ce faisant, à des résultats extrêmement intéressants. Il écrit en effet :

« Ce que Marx, procédant d'Hegel et s'avançant au-delà, a reconnu « en un sens essentiel et chargé d'importance, comme constituant « l'aliénation de l'homme, (cet état) remonte par ses racines jusqu'au « (phénomène plus général) de l'apatridité (Heimatlosigkeit) de « l'homme moderne... En appréhendant l'aliénation, Marx atteint « une dimension essentielle de l'histoire, c'est pourquoi la conception marxiste de l'histoire est supérieure à toutes les autres manières « de faire œuvre d'historien (1). Mais comme ni Husserl ni — pour « autant que je le voie jusqu'à présent — Sartre ne reconnaissent le « caractère essentiel de (l'élément) historique dans l'être, ni la phénoménologie, ni l'existentialisme ne parviennent jusqu'à la dimension « à l'intérieur de laquelle un dialogue fécond avec le marxisme commence seulement à devenir possible » (p. 87).

En apparence Heidegger se rapproche ici de Marx davantage que ne le fait Sartre qui renouvelle dans ses articles de revue tous les anciens arguments à la « privat-dozent » contre le marxisme. (Chez ses disciples, surtout, de temps à autre, chez Merleau-Ponty, Marx est un peu mieux compris.)

Il n'en est pourtant ainsi qu'en apparence. Car en s'efforçant de s'approcher par la pensée de la sphère de l'existence sociale de l'homme, en cherchant des réponses à la question du comportement de l'homme dans le présent social concret, les existentialistes français parviennent, qu'ils le veuillent ou non, à se rapprocher de ce monde social concret dont Marx avait découvert scientifiquement la structure et les lois, ainsi que l'orientation des mouvements qui s'y font jour. Comme, par ailleurs, ils entendent maintenir, au sein précisément de ce mouvement, les anciens principes de l'existentialisme, leur contact avec le marxisme sera forcément plus ou moins hostile (voir, pour plus de détails, mon ouvrage *Existentialisme ou matérialisme dialectique* (Nagel, éd. Paris). Heidegger par contre affaiblit, précisément en cet endroit, les contacts possibles et latents avec la réalité sociale que maintenait encore « *Sein und Zeit* ». Il met l'accent sur ce fait que le concept de l'On est sans rapport aucun avec une quelconque sociologie (p. 59), il supprime

(1) Le texte heideggerien dit « ...ist die marxistische Anschauung von Geschichte aller übrigen Historie überlegen ». Le terme « Geschichte », ambivalent, signifie à la fois l'histoire qui se fait et l'histoire écrite « Historie » n'est que cette dernière. (N. d. Tr.)

même des concepts de « Monde » et d' « être dans le monde » tous les rapports sociaux que la pensée y trouvait naguère latents ou qu'au moins elle avait pu être tentée d'y voir... (p. 100). En polémiquant contre Sartre, Heidegger refuse expressément, pour l'être qu'il vise, toute relation avec la réalité véritable sociale et historique. Il y parle d'une pensée qui « respecte la dimension de la vérité de l'être ». « Mais cela aussi ne pourrait se faire qu'en honneur de l'être et en faveur du Da-Sein, que l'homme soutient (« aus-steht ») en ec-sistant; mais non pas à cause de l'homme (en sa faveur) et pour qu'à l'aide du travail créateur de ce dernier, la civilisation et la culture puissent se faire valoir » (p. 74).

Il n'en demeure pas moins vrai — et même d'une manière très consciente et très accentuée — que l'actuel état du monde, l'actuel état de l'homme dans la vie et face à la vie, subsiste comme point de départ (de la réflexion). Partant de nouveau de Hölderlin, Heidegger parle de l'apatridité de l'homme dans le monde, et de l'emploi du mot « patrie ». « Heimat », chez Hölderlin : « Ce terme est ici conçu en un sens essentiel qui n'est ni patriotique ni nationaliste, mais qui se place au point de vue de l'histoire de l'être. L'essence de la patrie y est cependant évoquée en même temps avec l'intention de penser l'apatridité de l'homme moderne à partir de l'essence de l'histoire de l'être. Nietzsche a été le dernier (des philosophes) à faire l'expérience de cette apatridité » (pp. 84-85). De même que Heidegger rappelle ici la pensée de Nietzsche, — le fait de réunir Nietzsche et Hölderlin constituant, soit dit en passant un parallélisme remarquable avec les constructions historiques du préfaschisme et du fascisme — il commence ses remarques antérieures au sujet de Marx par les paroles suivantes « L'apatridité devient un destin universel. En conséquence il est nécessaire de penser ce destin du point de vue de l'histoire de l'être » (p. 87).

Le problème de « l'initialité » est donc noué de la façon la plus intime à celui de l'apatridité de l'homme. Ce lien est facile à comprendre, car il s'agit d'une expérience vitale fondamentale de l'homme (bourgeois) à l'époque du capitalisme, et spécialement du capitalisme des monopoles. L'objectivisme généreux de Marx, d'importance historique et universelle, consiste précisément en ceci qu'il analyse les lois objectives, sociales et économiques de l'être des hommes au sein du capitalisme, les tendances historiques qui ont produit cet être, la structure que la vie réelle reçoit à l'intérieur de cette formation sociale, et cela d'une manière scientifique. Les catégories économiques sont pour Marx « des formes de Dasein, des déterminations d'existence ». (Ce serait peut-être superflu de dire que ces mots ne doivent pas être interprétés selon l'usage qu'en fait l'existentialisme). Tout ce vers quoi « intentionnement » ces « expériences vitales fondamentales » des hommes de la société capitaliste se découvre ainsi en son objectivité réelle. Il est vrai que le chemin (du raisonnement) ne va pas, ici, de l'intention à l'objet, mais c'est la connaissance objective de l'objet caractérisé historiquement qui apporte, quand cela se révèle nécessaire, une explication de l'intention. Dès lors, il paraît tout à fait naturel que seule cette hiérarchie et succession méthodologique peut protéger notre analyse de l'arbitraire et du faux mysticisme. Car les expériences « non intentionnelles » des phénoménologistes se passent, comme toute expérience subjective, à l'intérieur de l'horizon constitué par le caractère bourgeois de l'âge impérialiste, ce qui revient à dire qu'elles

sont nécessairement déformées par une conscience erronée. (La nécessité de la conscience erronée, et ses lois, ont également été découvertes par Marx). Ceci signifie que ces expériences partent de symptômes qui sont pareils à des expériences et qu'elles « tendent » pour cela nécessairement vers un objet qui n'est déterminé que par l'expérience vitale émotionnelle, ou qui n'est devenu conscient du point de vue philosophique que sur la base d'une pensée émotionnelle de ce genre. Le contenu dissimulé, par contre, de la fétichisation capitaliste, à savoir que tous les objets « morts » du monde environnant social propre à chaque homme sont en réalité des relations entre hommes (ou mieux entre classes); que la position renversée de l'objectivité sociale qui découle de cette constatation se présente comme conséquence nécessaire de la structure spécifique des rapports capitalistes entre les hommes; ces constatations ne s'éclairent qu'au moyen d'une analyse économique objective, mais jamais à l'aide de la méthode inverse qui prend le sujet pour point de départ.

En rapport étroit avec ce qui précède se trouve le fait que Marx comprend le capitalisme d'une manière historique, comme un progrès par rapport à la féodalité, comme degré préparatoire du socialisme. Ce faisant, il met en lumière toutes les contradictions du système capitaliste; mais que l'objet ainsi éclairé soit des plus terrifiants, des plus inhumains, des plus dignes d'être combattus, ces qualités (négatives) du capitalisme ne sont jamais comprises qu'en tant qu'éléments de son existence objective à l'intérieur de la totalité de l'histoire universelle, et le problème du progrès comme maître de cette histoire ne peut être élucidé qu'à l'intérieur de ce contexte général. (L'analyse de la praxis sociale qui, pour le marxisme découle précisément de cette objectivité de la connaissance sociale, se trouve naturellement hors du cadre des considérations que nous développons ici.)

Tout idéalisme, cependant — et l'idéalisme heideggerien aussi bien que les autres — emprunte naturellement le chemin contraire. Heidegger dit en effet : « L'apatridité que l'on se propose de penser ainsi repose sur l'état d'abandon où se trouve l'étant. Cet état est un signe de (l'état) d'oubli de l'être « Seinsvergessenheit ». En conséquence de ce dernier, la vérité de l'être reste impensée » (p. 86). Heidegger oscille ici, comme il le faisait dans *Sein und Zeit*, entre un subjectivisme extrême et une pseudo-objectivité. Nous disons pseudo-objectivité, car du point de vue objectif l'état d'oubli de l'être où se trouve l'étant, est un monstre philosophique. Ce n'est qu'à la phrase suivante qui se sert de l'expression de la « Seinsvergessenheit », de l'état de l'être où l'être est oublié, état purement subjectif, qu'on nous offre enfin une explication de ce monstre. En effet, si cette réflexion doit avoir un sens, il ne peut être que le suivant : l'état d'oubli de l'être où se trouve le sujet, produit l'état d'abandon de l'être (ou mieux l'abandon de l'être) par l'étant. Mais si l'on suit cette méthode, l'objectivité obtenue de cette manière doit nécessairement rester emprisonnée dans le domaine du subjectivement vécu, du vécu subjectif, et la réflexion doit nécessairement passer à côté de la structure objective de l'époque. En outre — dans la mesure où l'on tente de constituer une objectivité — celle-ci sera nécessairement une objectivité irrationnelle, mystique, une pseudo-objectivité; toute critique de l'âge capitaliste faite sur ce modèle, qu'elle se donne ouvertement une apparence sociologique, ou qu'elle soit ontologique à la suite d'un effort de mythologisation, comme chez Heidegger, ne s'attaquera qu'à

de simples symptômes et ne parviendra jamais jusqu'aux problèmes décisifs qui ont trait à la direction prise en son évolution par l'histoire universelle. Du point de vue philosophique les compliments qu'Heidegger adresse ici au Marxisme n'ont donc que peu d'importance. Ils nous intéresseront à la rigueur, en tant que symptômes : ils témoignent de la pression que la réalité sociale objective exerce même sur des intelligences qui, en principe, lui résistent. Telle était déjà la situation du temps de la philosophie et de la sociologie préfascistes. L'école de Freyer avait alors tendance à « reconnaître » d'une manière toute pareille les mérites de Marx ; et Hugo Fischer, par exemple admettait tous les mérites de celui-ci, à une réserve près : Marx aurait pris un phénomène secondaire, l'évolution économique et le caractère scientifique des lois du capitalisme pour le fait principal, alors que le véritable philosophe, Nietzsche, avait vu plus clair en reconnaissant que la décadence était le phénomène fondamental à qui devait être subordonné et intégré, du point de vue philosophique, tout ce que Marx avait analysé. En dépit de toutes les divergences méthodologiques qui séparent Heidegger de l'école de Freyer, la position du premier face à cet ensemble de questions ressemble beaucoup à celle de la seconde, et cela précisément du point de vue méthodologique. Dans tous ces cas, et dans tous les cas semblables, la « reconnaissance » (des mérites de Marx) passe à côté de tous les problèmes décisifs ; ni la décadence selon Fischer, ni la « dimension de l'être » heideggerienne ne touchent aux problèmes essentiels du marxisme.

Nous le savons bien, Heidegger et ses partisans protesteraient avant tout, à cet endroit, contre le terme d'idéalisme, car Heidegger affirme, aujourd'hui comme naguère, n'être ni idéaliste ni matérialiste, mais d'avoir trouvé un rapport avec l'être qui se place précisément au-delà de ce prétendu faux dilemme. L'opposition que l'on vise ici est toujours celle qu'Engels a définie d'une manière claire, nette et exacte : est matérialiste qui tient pour la primauté de l'être par rapport à la conscience ; est idéaliste (par contre) qui pense l'être comme produit de la conscience. Toutefois la « troisième solution » qui surgit ici constitue dans le cadre de la philosophie de l'époque impérialiste un phénomène bien moins original que ne le pense Heidegger. Depuis Nietzsche et Mach de telles « troisièmes voies » philosophiques surgissent en effet un peu partout, et la phénoménologie elle-même dont Heidegger est issu n'est qu'un cas spécial de cette « troisième route ». Quant à l'apport particulier d'Heidegger (et surtout de son dernier écrit) il consiste seulement en ce que, d'une part, il voit plus clairement que la plupart de ses contemporains l'écroulement de l'idéalisme antérieur (cf. sa critique rigoureuse et exacte de la philosophie des valeurs, p. 99), et qu'il ressent, d'autre part, plus nettement que la plupart de ses prédécesseurs (mais non pas de façon plus ferme que, par exemple, Spengler) que ce qu'il conçoit comme le destin de l'homme n'est pas une création de celui-ci, mais le produit (de l'action) de puissances indépendantes par rapport à l'homme. C'est ainsi notamment qu'il explique : « L'être s'élucide pour l'homme par le projet ec-statique. Mais ce n'est pas ce projet qui crée l'être. En outre, le projet est en son essence projet projeté et déjeté. L'agent jetant dans l'acte du projet n'est pas l'homme mais l'être lui-même qui envoie l'homme en l'éc-sistence du Da-sein comme en son essence (p. 84). » C'est pourquoi Heidegger dit, en un autre endroit : « l'homme, au contraire, est « jeté » par l'être lui-même dans la vérité de l'être, en sorte que,

éc-sistant ainsi, il soit gardien de la vérité afin que tout étant apparût à la lumière de l'être comme l'étant qu'il est. Quant à savoir s'il apparaît (réellement) et comment il apparaît, si et comment le Dieu et les dieux, l'histoire et la nature surgissent dans l'élucidation de l'être pour y déployer et proposer leur essence et pour s'effacer à nouveau, ce n'est pas l'homme qui en décide » (p. 75).

Une telle reconnaissance du caractère objectif du destin ne préjuge en rien, comme le montre déjà l'exemple de Spengler, d'une véritable reconnaissance de l'être en son indépendance par rapport à la conscience, d'un véritable dépassement de l'idéalisme. Bien au contraire, quand Heidegger en vient à parler du matérialisme, il se rapproche d'une manière extraordinaire des premières conceptions-modèles de la « troisième force » philosophique. Partant des considérations sur Marx que nous venons de citer, Heidegger dit en effet : « L'essence du matérialisme ne consiste pas en l'affirmation que tout est matière, mais en une définition métaphysique selon laquelle tout étant apparaît comme matière première pour le travail (humain)... L'essence du matérialisme se dissimule dans l'essence de la technique... La technique est en son essence un destin onto-historique (1) de la vérité de l'être dont le fondement est l'oubli » (« Vergessenheit ») (pp. 87-88). C'est à peu de choses près, la conception de ces Machistes du début du xx^e siècle qui tendaient à concilier le Machisme et le Marxisme (Bogdanov). Cette parenté avec le Machisme se fait plus nette encore quand nous examinons les conceptions heideggeriennes sur la connaissance de la nature. « Le fait que la physiologie et la chimie physiologique sont capables d'étudier scientifiquement l'homme en tant qu'organisme, ne prouve pas que l'essence de l'homme consiste en ce fait « organique », c'est-à-dire dans le corps scientifiquement expliqué. Une telle opinion n'est pas plus valable que celle qui affirme que l'essence de la nature réside dans l'énergie atomique. Il se pourrait que dans l'aspect que la nature offre à l'emprise technique de l'homme elle ne fit précisément que dissimuler sa véritable essence » (pp. 67-68). C'est à l'aide d'arguments de ce genre que des savants tels que Pierre Duhem ont pu, il y a trente ans, défendre la supériorité philosophique des vues du Cardinal Bellarmin sur celles de Galilée et de Kepler ; en partant de l'affirmation que la connaissance scientifique, si exacte qu'elle soit, n'offre pas la moindre garantie de saisie réelle de la véritable essence de la nature. Une telle attitude est fort compréhensible, d'un point de vue historique, chez Bellarmin qui tient la philosophie de la nature contenue dans la Bible pour la véritable essence de la nature — indépendamment des résultats que la science, connaissance ne portant que sur le seul monde des phénomènes, a pu atteindre sur son terrain propre, étroitement limité. Pour un Machiste, également, qui considère le monde des phénomènes comme la seule réalité, un tel raisonnement peut paraître fort spirituel. Mais quand Heidegger se joint à ce groupe d'opinions, il montre qu'il conserve aujourd'hui encore, comme jadis au temps de *Sein und Zeit*, la structure fondamentale théologique qui caractérise la construction de la philosophie chez Kierkegaard, bien que chez lui le rôle du Dieu révélé ne soit nul. C'est une théologie sans dieu.

Du point de vue philosophique, cependant, il s'agit de savoir, comme

(1) Appartenant à l'histoire de l'être, ou ressortissant de l'histoire de l'être. (N. du Tr.)

Hegel le dit clairement dans sa critique de Kant, s'il existe dans la réalité objective, et par conséquent aussi dans la connaissance, une transition du phénomène à l'essence, c'est-à-dire où et comment l'objectivité peut être saisie à l'intérieur du monde des phénomènes. Quand on nie l'existence d'un tel passage, c'est nécessairement un idéalisme subjectiviste et agnostique qui surgit de cette négation. Qu'on établisse quand même, de force, un accès direct du sujet à l'essence, la méthode qui fonde cette fausse solution se perdra en une mystique, et l'objet qu'elle découvre sera tout à la fois quelque chose d'abstrait et d'irrationnel (voir la critique chez Hegel, de la « vision intellectuelle » — « Intellectuelle Anschauung » — de Schelling).

S'il en était ainsi de la philosophie heideggerienne dans *Sein und Zeit*, il en est toujours de même dans la nouvelle « Lettre sur l'Humanisme ». Heidegger se distingue seulement de ses prédécesseurs par ce que le couple des deux principes opposés ne porte pas chez lui les noms d'apparition et d'essence (phénomène et noumène) mais ceux d'étant et d'être. Le passage suivant montre la rigueur que Heidegger met à séparer les deux termes de ce couple : « Mais l'être — qu'est-ce donc que l'être ? Il est lui-même... L'être, ce n'est ni Dieu ni un fondement universel. L'être est plus lointain que tout étant et pourtant plus proche de l'homme que tout étant, que celui-ci soit roche, animal, œuvre d'art, machine, ange ou Dieu. L'être est ce qui est le plus proche (1). Mais la proximité (« Das Nächste »), est en même temps ce qui reste le plus éloigné de l'homme. De toujours l'homme s'en tient d'abord et exclusivement à l'être. Mais quand la pensée représente l'étant comme étant, elle a beau se rapporter à l'être, en réalité elle ne pense jamais que l'étant comme tel sans atteindre l'être comme tel. La question de l'être reste toujours la question qui s'interroge sur l'étant. La question de l'être n'est pas encore ce que semble vouloir désigner ce nom qui nous induit en erreur : la question qui s'interroge sur l'être (p. 78). » Nous reviendrons ultérieurement sur les problèmes qui se présentent ici, c'est-à-dire sur la question du chemin qui mène de l'être à l'étant et sur les rapports entre Heidegger et les philosophies antérieures qui prenaient l'étant pour point de départ.

L'on se trompera toutefois en pensant qu'à l'aide de la définition qui vient d'être citée un être objectif se trouve (réellement) caractérisé par la pensée — fût-ce sous forme mythique. Il est vrai qu'Heidegger essaie immédiatement d'affaiblir quelque peu l'extrême pointe mystique de sa définition. Dans notre dernière citation nous avons en effet omis une phrase qui dit : « Cela (c'est-à-dire ce qu'est l'être, G.L.), c'est la pensée à venir qui devra apprendre à le saisir et à le dire » (p. 76). Il en résulte donc que c'est bien la pensée qui constitue l'organe par lequel cet être est saisi : mais une pensée *sui generis* fortement caractérisée, comme le verrons également plus bas. Dès lors, si nous voulons nous en tenir à l'être lui-même, à sa définition la plus exacte, tout nous échappera et nous coulera entre les doigts. Nous avons déjà entendu qu'Heidegger, à la question de ce qu'est l'être, donne la réponse du « *Grand Tordu* » de « Peer Gynt » : Il est lui-même. La nouvelle notion heideggerienne « pensé ecstatiqument », n'a en effet, rien de commun avec « l'Existence ». Heidegger refuse toute communauté avec Sartre parce que celui-ci affirme « la primauté de

(1) Et ce qui vient tout de suite après (N. du Tr.) « Das Nächste. »

l'existential sur l'essentia » (p. 73). Il définit sa propre position comme suit : « La phrase : « l'homme ec-siste » ne répond pas à la question, si l'homme est réellement, ou non, mais elle répond à la question (qui cherche à connaître) l'essence de l'homme » (pp. 70-71). Dans les passages qui suivent il explique en outre que toute question qui vise le qui? ou le quoi? de l'homme conserve un caractère personnel (anthropocentrique). « Mais la forme personnelle (qui pense en termes de personne) passe à côté de ce qui est se-pro-posit (« das Wesende ») (1) dans l'existence onto-historique et s'en interdit l'accès au même titre que ce qui a caractère d'objet » (das Gegenständliche) (p. 71). C'est à dessein que le terme de « Wesen » se trouve ici, comme dans *Sein und Zeit* placé, entre guillemets, afin d'indiquer qu'il est « déterminé à partir et en vertu de (l'élément) ec-statique de l'existence » (p. 71). Or le Dasein constitue précisément la catégorie la plus équivoque de *Sein und Zeit*. D'un côté elle se présente avec la prétention à l'objectivité, de l'autre côté, et en même temps, elle ne signifie rien d'autre que l'existence humaine prise en sa subjectivité la plus extrême. C'est ici le point où l'ontologie heideggerienne se dévoile comme pure anthropologie. Heidegger dit : « Il n'y a « vérité » que dans la mesure et pour autant que du Dasein est... Les lois de Newton, le principe de contradiction, toute vérité en général, ne sont vrais que pour autant que du Dasein est. Avant que le Dasein ne fût, d'une façon tout à fait générale, et quand du Dasein ne serait plus du tout, nulle vérité ne fut et nulle vérité ne sera, car elle ne peut être en tant qu'état d'apérité (« Erschlossenheit ») et d'état d'être découvert (« Entdecktheit »), ce qui est pour elle le seul mode d'être possible ». (*Sein und Zeit*, p. 226). Cette (affirmation) correspond exactement à la théorie de la connaissance développée par le Machisme. Dans son écrit récent Heidegger cite une phrase de sens semblable (également) extraite de son œuvre ancienne ; « il n'y a de l'être que pour autant que du Dasein est » (p. 83). Mais à présent il ajoute... « Cette phrase ne dit pas que l'être est un produit de l'homme » (*ibid.*). Ceci, cependant, reste affirmation pure, et les Machistes ont mis en avant, à plusieurs reprises, des affirmations de même ordre. Que Heidegger caractérise en outre l'être comme transcendant ne signifie rien. Chez Kant non plus la transcendance de la chose en soi ne supprime l'idéalisme subjectif de sa théorie de la connaissance.

Ici (chez Heidegger) tout (élément) objectif — et quelle importance, quelle signification aurait l'être s'il n'était pas objectif — se dissout exactement de la même façon que dans le Machisme.

En effet, du point de vue philosophique, la question si le sujet percevant et la perception, ou le Dasein et la vérité, forment une coexistence à tel point indivisible que l'un devient impossible sans l'autre, constitue une question tout à fait secondaire. Dans les deux cas, il est dit : nul objet sans sujet ; ce qui constitue précisément la thèse maîtresse de la théorie de la connaissance dans l'idéalisme subjectif ; ainsi la « troisième voie » se révèle également chez Heidegger comme de l'idéalisme subjectif. Elle constitue une sous-section irrationaliste et mystique de l'idéalisme subjectif, car tout ce qui est objectif (Gegenständlich) dans le monde, tout ce qui est de l'ordre de la personne chez

(1) « Das Wesende » ; la traduction choisie par Heidegger lui-même est : « ce qui se pro-pose ». (N. du Tr.)

l'homme, tout ce qui est concret dans la nature et dans l'histoire, se révèle comme obstacle à la connaissance de l'être. La pensée de l'être, la pensée qui pense l'être, comme Heidegger le souligne expressément, n'a rien à voir avec la science. De la pensée ordinaire des hommes, de leurs expériences de l'étant, nul pont ne mène à la pensée qui pense l'être. Le seul Kierkegaard avait jusqu'alors formulé ce dualisme d'une manière aussi radicale, mais lui aussi cependant d'une façon plus concrète, car son saut désespéré trouve sa fin en conduisant le penseur au but : au Christ révélé, alors que la philosophie d'Heidegger saute littéralement dans le néant.

On voit : toutes les tentatives qu'Heidegger entreprend ici pour affaiblir la portée nihiliste de *Sein und Zeit* sont vaines : le nihilisme se trouve profondément ancré dans ses positions fondamentales et dans sa méthode. Il en est d'ailleurs de même, chez Kierkegaard. Mais chez ce dernier le fondement nihiliste est recouvert par la théologie, alors que Heidegger le révèle à l'état nu. C'est à partir de cette position seulement que l'opposition d'Heidegger contre l'humanisme devient réellement intelligible, c'est ici qu'elle apparaît comme la conséquence nécessaire de toute sa philosophie. Il dit au sujet des humanistes anciens : « ils s'accordent quand même en ce point que l'humanitas de l'*homo humanus* se détermine par égard à une interprétation déjà préétablie de la nature, de l'histoire, du monde, du fondement de l'univers, c'est-à-dire de l'étant pris comme tout » (p. 63).

Dès lors nous voici arrivés au point où les efforts philosophiques d'Heidegger peuvent être envisagés en rapport avec son appréciation de la situation actuelle de l'humanité et, partant, en rapport avec sa conception de l'histoire de l'humanité. Heidegger refuse, comme nous l'avons vu, de l'ancien humanisme, tel qu'il a été conçu de l'Antiquité jusqu'à Goethe, l'idée qu'on puisse tirer de l'ensemble de l'univers étant des conséquences portant sur l'essence de l'homme et le chemin (que parcourt) l'humanité. Il s'agit ici, effectivement, du problème central de toute conception du monde humaniste. Celle-ci, dans les formes les plus évoluées de l'humanisme, dans le *Faust* aussi bien que dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, prend précisément pour point de départ le processus par lequel l'homme, à l'origine produit de la nature, s'est fait, au cours de l'histoire (pour aboutir à) ce qu'il est devenu, et par lequel il se fera tel qu'il peut devenir selon ses possibilités. (La concrétisation de cette deuxième question est déjà l'œuvre de l'humanisme socialiste, de Fourier jusqu'à nos jours.)

Heidegger, quant à lui, nie ces deux (problèmes). Il dit : « Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement différent de tout organisme animal » (p. 67). Par rapport à l'histoire cependant sa position est plus ambiguë, plus ondoyante et scintillante. Son appréciation de la conception marxienne, citée par nous, qui reconnaît la supériorité de celle-ci sur Husserl et Sartre, indique cette ambiguïté, de même que dans *Sein und Zeit*, déjà, était avancée une conception historique de l'existence de l'homme qu'accompagnait à l'occasion le rappel énergique des mérites de Dilthey. Ici encore Heidegger prend position en faveur de l'historicité de l'être. Il le fait toutefois d'une manière extrêmement équivoque. D'un côté, il reconnaît expressément, ici encore, l'historicité de l'être. « Cet « il y a » (c'est-à-dire l'« il y a l'être » de Parménide. G.L.) domine comme destin de l'être. L'histoire de celui-ci accède à la parole dans les dires des penseurs qui pensent l'essence. C'est pourquoi la pensée qui pense en direction

de la vérité de l'être, est historique en tant que pensée » (p. 81). Mais cette affirmation n'est-elle aussi qu'énonciation pure et vide. De l'autre côté, en effet, on y ajoute immédiatement : L'histoire ne s'accomplit point primordialement comme événement (« als Geschehen »). Et l'événement n'est pas ce qui passe (« Vergehen »). Le « survenir » de l'histoire se pose comme destin de la vérité de l'être à partir et en vertu de celui-ci (p. 81). C'est pourquoi il n'y a point de progrès dans la philosophie : pour autant qu'elle respecte sa propre essence, elle ne progresse point du tout. Elle fait du surplace pour penser toujours le Même. La progression, qui (nous) éloigne de ce point-ci, est une erreur qui suit la pensée comme une ombre qu'elle jeterait elle-même » (*ibid.*). Heidegger considère néanmoins que la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie « comme évolution de l'Esprit, n'est pas fautive. Elle n'est pas non plus mi-fausse mi-exacte... La métaphysique absolue avec ses renversements par Marx et Nietzsche fait partie de l'histoire de la vérité de l'être » (p. 82).

Il semble manifeste que nous sommes ici en présence d'une contradiction. Mais en nous bornant à constater l'existence chez Heidegger de cette contradiction, nous ne sommes encore pour ainsi dire que dans l'antichambre du véritable problème. Car cette contradiction n'exprime pas seulement l'inconséquence du penseur, non pas seulement une quelconque erreur logique et méthodologique qui pourrait être constatée ou corrigée. Il s'agit au contraire d'une des contradictions fondamentales propres à l'être social de la bourgeoisie, contradiction qui réapparaît sans cesse sous des formes chaque fois différentes — et, bien entendu, en suivant les étapes de l'évolution sociale et historique.

La société elle-même est quelque chose qui résulte d'un devenir historique. Dès le développement pris par la Hollande et l'Angleterre aux XVII^e et XVIII^e siècles, cette affirmation ne pouvait plus être niée, et l'événement vécu par la Grande Révolution française devait élargir à l'infini cette expérience et cette connaissance. Mais l'historicité qui se mettait ainsi elle-même en lumière ne signifiait pas seulement un simple changement dans le temps, elle constituait un mouvement en avant, un mouvement ascendant, un progrès. Depuis le « siècle des lumières » jusqu'à Hegel, en passant par Condorcet, les tentatives se succéderont sans cesse pour saisir intellectuellement les principes de cette progressivité et pour les exprimer en notions et concepts.

Une grande difficulté s'y présentait de prime abord, à laquelle une seconde se joignit au cours de l'évolution de la société capitaliste. Dès le début (de la réflexion en question) l'on vit que la progression n'avait nullement une allure rectiligne, l'on vit que l'état social surgi subséquemment, au niveau supérieur, produisait en même temps de nouveaux vices, que cet état nouveau, de certains points de vue, se trouvait inférieur à celui qui l'avait précédé. De ces constatations on eut tôt fait de dériver une négation du progrès historique (Longuet), négation d'où partirent à leur tour les efforts de certains grands penseurs qui tentèrent de saisir la progressivité (le caractère de progrès) de l'histoire en sa qualité contradictoire, de la saisir dialectiquement (Vico, Hegel). De cette qualité contradictoire relève la possibilité (offerte à l'esprit) de ne revendiquer la progression d'une façon adéquate que pour la totalité du genre humain et pour le destin de celle-ci, des phénomènes particuliers placés au sein de cette évolution restant

à jamais incomparables et non surpassés. (Voir le rang occupé par l'art antique dans la philosophie de l'histoire d'Hegel.)

La deuxième difficulté rencontrée en route est celle de la perspective. Du point de vue de la pensée philosophique conséquente, il est impossible d'élucider le « d'où », la question des origines, et d'établir le caractère de progrès que possède l'écoulement de l'histoire, sans même avoir tenté l'effort de chercher réponse à la question de la direction, du but. Tant que la société bourgeoise pouvait se considérer elle-même, avec une certaine raison subjective, comme le palier le plus élevé que pût atteindre l'évolution de l'humanité, ce problème n'existait pas pour la philosophie bourgeoise. La philosophie hégélienne de l'histoire est cependant la dernière en date qui put accomplir cette synthèse avec bonne conscience. Dans les années Quarante, Marx pouvait déjà poser à ses adversaires cette question pleinement justifiée : « Autrefois il y eut donc pour vous une histoire, mais n'y en a-t-il plus aujourd'hui ? » Le refus ultérieur — basé sur des raisons méthodologiques afférentes à une conception fractionnée de la science — de prendre au sérieux la question des perspectives, n'a — cela va de soi — aucune signification philosophique. L'ébranlement social, dans ses répercussions sur la perspective de l'évolution de la société bourgeoise, conduisait nécessairement à un rejet plus ou moins total et conséquent, hors de la conception de l'histoire, de la notion de progrès. Dans la période post-romantique l'égale proximité à Dieu, prônée par Ranke pour toutes les époques, constitue le premier pas efficace accompli dans cette direction par la philosophie de l'histoire, auquel font suite les variations d'espèce souvent fort différentes que le même thème a subies jusqu'à nos jours, jusqu'à l'époque de la crise la plus profonde que le système capitaliste n'ait encore subie. Mais si la crise est réellement aiguë et profonde, la solution de Ranke — (mobilité historique et caractère concret empirique, sans progrès) ne suffit plus. Pour les partisans de ce qui existe ou pour les idéologues qui ne peuvent ou ne veulent se représenter un système social supérieur à celui qui existe, et de qualité différente, la crise s'exprime en ce qu'ils considèrent l'évolution historique comme ayant fait fausse route à partir d'un certain point, comme constituant une pseudo-histoire. La véritable histoire ne pourrait consister dès lors qu'en un retour après avoir fait table rase, vers le point de départ de l'erreur. Ensuite seulement, après un second départ, une histoire « véritable » pourrait enfin se déployer. Pour le romantisme le Moyen-Age ou l'Ancien Régime constituaient de tels point de départ. La philosophie préfasciste, elle aussi, s'était mise à en rechercher et, parmi les philosophes préfascistes, c'est Klages qui sut conduire cette recherche de la façon la plus conséquente. Par la suite, le fascisme trouva lui aussi un point de départ de même ordre dans sa conception de la pureté raciale, gâtée par la fausse direction prise par l'histoire moderne, et qu'il fallait à présent rétablir à l'aide des moyens que l'on sait.

Il est intéressant de constater que c'est précisément l'histoire de la philosophie qui a joué, à l'époque impérialiste, un rôle avant-coureur en anticipant sur l'évolution générale de la philosophie réactionnaire de l'histoire. Pour Nietzsche, la figure à partir de laquelle la philosophie commence à faire fausse route, est Socrate ; pour le machiste Petzold, c'est Platon. Heidegger, sur ce point, se joint très étroitement à la conception nietzschéenne avec, il est vrai, des raisonnements fort différents. A son avis, c'est avec Platon et Aristote que débute

ce tournant de la philosophie qui détourne (la pensée) de ce qui est « initial » et « authentique » : « la métaphysique avec ses faux problèmes, la fausse différenciation de la philosophie en logique, éthique, etc. L'éthique, ensemble avec la logique, et la physique apparaît pour la première fois dans l'école platonicienne. Ces disciplines naissent à l'époque où la pensée devient « philosophie », la philosophie elle, *ἡνδρῆμη* (Science), et la science elle-même affaire d'école et de vain labeur scholastique. Du passage par la philosophie ainsi entendue naît la science et périt la pensée » (pp. 105-106). Pour sauver la philosophie il n'y a donc, pour Heidegger, qu'un seul chemin, qui consiste à refaire en sens contraire l'évolution erronée pour retrouver cette attitude vis-à-vis de l'être que nous avons perdue au cours de l'histoire proprement dite de la philosophie, au cours du développement de notre civilisation. La polémique que mène *Sein und Zeit* contre la vie inauthentique qui caractérise notre époque, contre la chute de l'homme sous la domination de l'« On » (c'est-à-dire de la démocratie), prend à présent une extension nouvelle dans la dimension de l'histoire de la philosophie et une nouvelle profondeur philosophique. Ces deux développements suivent, comme nous venons de le voir, le schéma normal du comportement réactionnaire le plus caractérisé, tel qu'il se pratique en période de crise.

Peu importe, par la suite, qu'Heidegger — nous l'avons vu — semble « sauver » quand même tous les philosophes importants du passé, en dépit de leur métaphysique. Cette inconséquence, elle aussi, a ses raisons historiques profondes. Heidegger sent très justement qu'une philosophie qui reproduit par la pensée un certain état de l'univers, conserve sa valeur, en tant qu'image et reflet d'une étape importante de l'évolution de l'humanité et à l'intérieur de certaines limites, alors même que l'état et la situation en question appartiennent déjà de longue date au passé. Ce sentiment s'est exprimé pour la première fois dans l'histoire hégélienne de la philosophie ; il a trouvé son fondement philosophique, et une assise matérialiste plus solide, dans le Marxisme qui prend au sérieux d'une manière plus radicale que cela ne s'était jamais fait l'historicité de l'existence humaine, tout en fournissant un critère qui permet de juger si une philosophie pense correctement — c'est-à-dire selon le degré d'approximation qu'elle peut atteindre — la structure du Réel dont elle doit rendre compte.

Heidegger lutte donc ici encore contre les conséquences irrationnalistes que l'on a tirées de *Sein und Zeit*. Le fait qu'il reconnaisse à présent l'importance des grandes figures de l'histoire de la philosophie, est un élément partiel de ce combat, un tribut qu'il paye à Hegel et à Marx. Quelque méritoire que soit cette tendance, elle n'en reste pas moins inconciliable avec la tendance fondamentale de la philosophie heideggerienne. Car dans l'histoire de la philosophie selon Hegel, c'est précisément l'homogénéité — relative — de l'évolution philosophique qui se trouve démontrée : tous les grands philosophes partent d'une seule et même réalité (laquelle, il est vrai, est sujette en sa concordance toujours identique avec elle-même, à des transformations historiques), c'est cette réalité une qu'ils traduisent dans leur philosophie, c'est à elle qu'ils s'adressent à travers leurs doctrines. En dépit des sauts brusques qui la caractérisent, sinon à cause même de cet aspect fragmenté, l'histoire de la philosophie conserve chez Hegel un élément de continuité. C'est cette dernière au contraire, qui

fait défaut chez Heidegger, pour autant qu'on veuille prendre au sérieux sa conception, ce qui est notre devoir en face de tout penseur qui mérite d'être pris en considération. Mais si la méthode philosophique décisive détourne la recherche, depuis Platon et Aristote, de l'être véritable et authentique, si elle est (seulement) l'expression — dans le domaine de la pensée — de l'état d'oubli de l'être où se tient l'existence humaine (« Seinsvergessenheit »), si la vraie philosophie ne peut s'accomplir qu'au moyen d'une rupture avec toutes ces traditions fausses, orientées exclusivement sur l'étant : comment dès lors Platon et Aristote, Descartes et Hegel, les corrupteurs de la philosophie authentique, les créateurs des fausses divisions et des cloisonnements faux, qui ont chassé la pensée de l'être en la remplaçant par la pensée de l'étant, comment mériteraient-ils une place à tel point privilégiée ?

En un autre passage Heidegger explique, d'une façon fort conséquente, dès que l'on admet son point de vue, que « la logique comprend la pensée comme représentation d'un étant en son être, lequel s'attribue (ou se procure) » (zustellt) la représentation au moyen de cette généralisation (1) qu'est le concept. Mais qu'advient-il, dans ces conditions, de la réflexion sur l'être lui-même, c'est-à-dire de la pensée qui pense la vérité de l'être ? C'est cette pensée seulement qui atteint l'essence initiale du λόγος qui a déjà été perdue et ensevelie chez Platon et chez Aristote, fondateurs de la logique : Penser contre la « logique » ne signifie pas briser une lance pour l'illogique, cela signifie seulement : penser selon le logos et conformément à son essence qui s'est manifestée à l'orée de la pensée (au matin de la pensée) ; cela signifie donc : s'efforcer enfin et d'abord de préparer une telle pensée (qui remonte toute l'étendue du chemin parcouru par erreur) (Nach-denken). Que ferons-nous de tous ces systèmes de logique, si vaste que soit leur conception, s'ils se dérobent, et, ce qui plus est, sans le savoir, à leur tâche qui devrait consister à commencer enfin à penser la question de l'essence du λόγος (p. 98). Cette affirmation, c'est évident, prononce un arrêt de mort philosophique à l'encontre des fondateurs et des continuateurs de toute « logique » ainsi définie.

C'est moins, toutefois, de l'histoire de la philosophie qu'il s'agit ici que de la philosophie elle-même ; cette première n'a dû être considérée d'une façon aussi détaillée que pour nous permettre d'élucider concrètement le caractère contradictoire de la nature soi-disant historique de l'être chez Heidegger. De ce point de vue, précisément, la relation qui existe entre les motifs de la pensée que nous avons envisagés séparément, jusqu'à présent, pour mieux les clarifier, apparaît comme particulièrement importante : il s'agit du rapport de l'être à l'étant, du caractère historique de l'être, du retour vers l'Initial et l'Originel, ainsi que du point de départ défini comme l'apatridité de l'homme à l'époque présente. Il semble hors de doute que ce dernier élément est également le plus important dans *Sein und Zeit*, bien que ce dernier ouvrage n'utilise jamais la terminologie actuellement employée. Cet élément détermine d'ailleurs en même temps le caractère spécifique de l'historicité heideggerienne et, au moyen de celle-ci, le rapport de l'être et de l'étant. Nous avons déjà indiqué que ce point de départ oriente la pensée vers les problèmes

(1) Text. : ce « général ». (N. du tr.)

qui ont été exposés scientifiquement dans l'œuvre à laquelle Marx a consacré sa vie entière : vers la question de la situation de l'homme dans la société capitaliste. Nous avons indiqué au même endroit l'origine des limites qui bornent l'étendue de ce contact, à savoir que Marx traite de la structure objective et du caractère normatif de la société capitaliste considéré en leur devenir historique, en leur état actuel résultant de ce devenir, déterminant et expliquant ainsi les relations des hommes entre eux et avec le Monde (définis par cet être social, au moyen de cette structure sociale) comme conséquences finales, alors qu'Heidegger choisit la voie opposée. En dehors des difficultés déjà mentionnées, ce point de départ transforme l'histoire véritable en une pseudo-histoire mystifiée.

Cette opposition — renversée selon la meilleure méthode heideggerienne — apparaît (chez lui) comme l'opposition du temps vulgaire et du temps authentique, de l'histoire vulgaire et de l'histoire authentique. Selon Heidegger, en effet, l'histoire authentique naîtrait quand l'expérience vitale de l'apatridité de l'homme est saisie phénoménologiquement, élucidée par la « Wesensschau » phénoménologique, éclairée en son objectivité intentionnelle et — ensuite — étudiée à fond par une pensée ontologique qui parviendrait jusqu'à l'être qui constitue le fondement de cette expérience. L'illusion heideggerienne consiste en ce que l'on pensait pouvoir trouver de cette manière une historicité « plus authentique » que celles que parvient à étudier le processus historique réel et objectif. Heidegger ne dit-il pas dans son plus récent écrit : « L'éc-sistence de l'homme est historique en tant qu'éc-sistence, mais non pas seulement en conséquence de ce qu'un certain nombre d'événements ou d'aventures adviennent à l'homme au cours du temps, ou depuis le moment où de tels événements se produisent » (p. 82). Comme nous l'avons déjà vu plus tôt, Heidegger met ici consciemment de côté les événements historiques réels, afin de parvenir à l'essence historique soi-disant réelle de « l'éc-sistence » de l'homme. C'est ainsi que Heidegger en vient à faire apparaître des périodes « d'apatridité » et d' « initialité », qui se définissent — certes — à propos de certains événements historiques, mais dont les repères sont toujours certaines formes de pensée ou de conscience (Platon et Aristote chez Heidegger ; Socrate chez Nietzsche ; Protagoras chez Petzold) et dont le modèle méthodologique est constitué par la délimitation structurale de périodes, telles que les pratique la théologie chrétienne (des Pères jusqu'à Kierkegaard).

Cette parenté n'est pas accidentelle. Car ici, aussi bien (que dans la théologie) l'apatridité de l'homme et l'effort pour retrouver cette « patrie » constituent le problème central, et c'est à partir du sujet et de son besoin de salut que l'on y cherche, également, une réponse à la question de la philosophie de l'histoire. Du point de vue d'une dogmatique théologique il était compréhensible et conséquent que fût créée, par la Manifestation du Christ, une telle limite qualitativement structurante, à partir de laquelle se divisaient les périodes, et qui constituait le point d'orientation central pour tous les événements historiques ; ceux-ci, n'ayant d'essence que par rapport à ce point de repère, sont en eux-mêmes dépourvus d'essence, de sorte qu'il est possible de les intégrer dans cette philosophie de l'histoire et de les subordonner au sommet de celle-ci (c'est-à-dire au Christ). Cette construction qui partait du sujet et de son besoin de salut pouvait du moins prendre appui sur une conception de l'histoire de la réalité

objective, quel qu'en fût, par ailleurs, le caractère théologique et mystique. Mais si le Dieu révélé a perdu son rôle constitutif, créateur de méthodes, dans la philosophie de l'histoire — et cela est vrai, pour la philosophie heideggerienne, qu'Heidegger en tire pour lui-même des conséquences personnelles dans le sens de l'athéisme, ou qu'il se défende contre ce dernier comme il le fait ici — toute cette méthode devient contradictoire, artificielle, arbitraire, branlante : elle rejette comme non essentielle, comme étant pur et simple, la richesse de la réalité historique avec ses lois et tendances évolutionnelles, susceptibles d'être connues, pour ne retenir que l'abstraction totalement vide d'un être séparé de tout étant, qui dans le présent est perdu pour l'humanité et que la philosophie est chargée de reconquérir. En comparaison avec ce vide désolé la théologie négative du Moyen-Age apportait un monde riche et bien organisé. La séparation heideggerienne de l'être et de l'étant, et sa négation d'un rapport possible des prédicats de l'étant avec l'être, sont en effet proches parentes de la conception de Dieu dans la théologie négative. A ceci près, cependant, que cette dernière rapporte et limite sa négativité à la connaissance de Dieu, de sorte qu'elle peut laisser le monde exister en son objectivité, tandis que dans la théologie négative de la doctrine de l'être chez Heidegger, c'est la réalité elle-même, précisément, qui est transformée en un néant abstrait.

Ceci suffirait pour établir clairement qu'il n'y a pas de chemin chez Heidegger qui mènerait de la connaissance de l'étant à la pensée de l'être. En outre, pour ce qui est de la possibilité d'un chemin de retour de la pensée de l'être vers le monde de l'étant, d'un chemin praticable pour tous d'une façon générale, d'un chemin scientifique, Heidegger ne l'a nullement démontré dans son dernier écrit. Au contraire, toutes ses remarques citées ici à plusieurs reprises au sujet de l'objectivité, du caractère connaissable et du contenu en vérité de la connaissance de l'étant, dans l'ordre de la nature aussi bien que dans celui de l'histoire, parlent éloquemment contre une telle possibilité. Que Heidegger se défende contre le reproche d'irrationalisme avec une conviction subjective authentiquement éprouvée, la tendance philosophique fondamentale que manifeste son dernier écrit n'en est pas moins purement irrationaliste.

Mais cette position actuelle se trouve, elle aussi, intimement liée à son point de départ : au problème de la position de l'homme dans la société capitaliste actuelle, problème envisagé dans la perspective du sujet qui souffre des conséquences objectivement nécessaires, mais non reconnues en leur nécessité, de cet état social. Nous avons déjà indiqué à plusieurs reprises les déformations que subissent nécessairement les problèmes quand on les envisage à l'intérieur d'un tel horizon. A présent il nous faut approcher ce complexe sous un angle nouveau. Dans l'analyse marxiste de la société capitaliste il apparaît, dans chaque cas, avec une netteté parfaite, si une quelconque catégorie de la vie sociale de l'homme (un quelconque rapport entre hommes et classes) est quelque chose de spécifiquement capitaliste, ou s'il s'agit d'une forme de réalité objective commune à plusieurs formations sociales ; forme objective, bien qu'elle aussi soumise à des transformations et des variations de fonctions. Mais si le point de départ de la recherche est situé au niveau du sujet, comme chez Heidegger, la possibilité méthodologique de telles connaissances se trouve d'avance écartée. Ces connaissances, d'ailleurs, sont sans

intérêt pour qui pose ses questions de manière subjectiviste. Il s'ensuit que l'on crée des « synthèses » historiques ou ontologiques, dans lesquelles le principe qui détermine l'objectivité est l'influence favorable ou défavorable (exercée par le fait, ou par l'événement en question) par rapport au sujet. Car pour le sujet souffrant, en son immédiateté, de telles distinctions historiques et théoriques sont totalement indifférentes, tant qu'il ne se soulève pas au-delà de cette immédiateté, ce qu'exclut par principe la méthode heideggerienne. Or comme l'intellectuel dans le monde capitaliste souffre de l'opposition éclatante entre l'action mécanisée, dépourvue de sens, et l'expression subjective de sa personnalité, non moins dépourvue de signification puisque sans effet sur la société, cette opposition, sous-produit accidentel de la division capitaliste du travail, est exagérée et gonflée en dualisme ontologique ou historique universel : en dualisme entre civilisation (technique) et culture, entre esprit et âme (Klages) entre métaphysique et pensée « initiale » (Heidegger).

Pour se rendre compte de la mesure dans laquelle la position heideggerienne est effectivement couverte par les réflexions ci-dessus développées, il faut examiner la description que Heidegger donne du point de départ de l'évolution par lui abhorrée. Parlant de la théorie et de la pratique chez Aristote, il dit : « La pensée elle-même y passe pour une *τέχνη*, pour le procédé de réflexion au service du Faire et du Fabriquer. La réflexion y est déjà envisagée par rapport à la *πράξις* et à la *ποίησις*. C'est pourquoi la pensée prise en elle-même, n'est pas « pratique ». La définition de la pensée comme *θεορία* et de la détermination de la connaissance comme comportement « théorique » ont lieu, déjà, à l'intérieur de l'interprétation « technique » de la pensée. Celle-ci constitue une tentative réactionnelle de « sauver » en faveur de la pensée une certaine autonomie par rapport à l'action et à ses entreprises. Depuis ce moment, la « philosophie » se trouve constamment dans l'obligation de devoir justifier son existence devant les « sciences ». Elle pense que le meilleur moyen pour y arriver est de s'élever elle aussi au rang d'une science. Mais cet effort signifie pour elle la renonciation, à l'essence même de la pensée » (pp. 54-55).

Comme chez tous les penseurs qui s'opposent à la société capitaliste d'une manière subjectiviste et romantique, cette attitude aboutit aussi, dans le cas de Heidegger, à une attaque contre les formes démocratiques qui accompagnent le développement du capitalisme. La décadence de la philosophie est rattachée au règne du public, de la publicité (« *Öffentlichkeit* »). « Quand la pensée va sur sa fin en quittant son élément propre, elle remplace cette perte en se procurant une validité (nouvelle) comme *τέχνη*, comme instrument de formation scolaire, c'est-à-dire comme entreprise scolastique et, enfin, comme agitation culturelle (qui tient lieu de vie culturelle véritable). La philosophie se fait peu à peu technique d'explication à partir des causes majeures. L'on ne pense plus, mais on s'occupe de philosophie. Ces occupations rivales s'offrent ensuite sous forme d'« ismes » et essayent de renchérir chacune sur les autres. La domination de ces grands mots n'est pas fruit du hasard. Elle se fonde, et surtout à l'époque moderne, sur la dictature caractéristique du Public » (p. 58).

Ce sont là des pensées que l'on pourrait trouver chez n'importe quel penseur anticapitaliste de la période préfasciste, chez tous ceux qui — consciemment ou non — ont aidé à créer une atmosphère favorable à la démagogie sociale du fascisme. En outre, Heidegger réfute ici

sans s'en apercevoir sa propre affirmation que l' « On » de *Sein und Zeit* n'a rien à voir avec la société, avec la société capitaliste actuelle. Il se distingue par contre, à son grand avantage, de ces critiques de la démocratie qui se détournent pleins d'une superbe philistine de la vie publique, pour entourer, fort content d'eux-mêmes, leur propre existence purement privée de la gloriole de l' « Essentiel » et de l'Authentique (Jaspers). En effet, Heidegger termine comme suit la réflexion déjà citée : « La soi-disant existence privée, par contre, n'est pas déjà en elle-même l'Essentiel, c'est-à-dire le libre être-homme. Elle se borne à se figer en une pure négation du Public. Elle demeure ainsi un rejeton soumis et dépendant de celui-ci, et se nourrit du simple retrait hors de la sphère du Public. C'est ainsi qu'elle atteste, bien contre son gré, l'asservissement sous la publicité » (p. 58).

Cette même clairvoyance, toutefois, le place à nouveau au cœur de la contradiction qui caractérise sa position. Il aurait parfaitement raison, s'il voulait se rendre compte de ce que le capitalisme détruit en même temps et la vie publique et la vie privée des hommes. Il est vrai qu'il serait obligé alors de questionner plus loin, historiquement, en cherchant les possibilités sociales d'une reconstruction (transformation) du « public », telle qu'elle régnait, précisément, dans la vie antique, et qui serait en même temps rénovation et reconstruction de la vie privée. Une telle recherche, il est vrai, n'est possible qu'à partir d'une analyse objective et économique de la vie sociale. Au lieu de quoi Heidegger cherche une sphère, une « dimension » qui ne serait ni publique, ni privée, c'est-à-dire qu'il s'engage à nouveau sur une « troisième voie » qui, elle aussi, mène au Néant. « Pour autant que l'homme veut retrouver le chemin qui mène à la proximité de l'être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans l'Anonyme. Il lui faut également reconnaître aussi bien la séduction qu'exerce sur lui le Public, que l'impuissance du Privé » (p. 60).

Le caractère contradictoire de la « troisième voie » empruntée par Heidegger est d'autant plus marqué que celle-ci se donne un aspect plus positif. Le signe distinctif le plus essentiel du nouvel écrit par rapport à *Sein und Zeit* consiste précisément en ce qu'Heidegger veut en finir avec le nihilisme du désespoir que rayonne l'œuvre antérieure, et qu'il interprète même l'œuvre ancienne comme si ce désespoir ne s'y était jamais trouvé, comme si cet effet produit eût été un malentendu. L'élément positif de l'ouvrage consisterait avant tout en ce qu'on y ouvre soi-disant une perspective (qui permettrait) que dans la pensée ec-sistentielle de l'être, dans la « position dans l'élucidation de l'être » (pp. 66-67) s'ouvrît « une dimension du Sacré » qui serait le seul ordre à l'intérieur duquel la question pourrait être posée « si Dieu s'approche ou s'éloigne » (p. 102).

Pour arriver à cette perspective, la pensée « initiale » est nécessaire. Celle-ci — chez l'Heidegger d'aujourd'hui aussi bien que chez les Klages d'autrefois qui appartenait cependant à une tout autre catégorie de penseurs — est une suppression radicale de la culture et de la civilisation actuelles en leur totalité. Ce n'est pas une ascension, comme c'était le cas pour la métaphysique telle qu'elle a été jusqu'à présent et qui est rejetée par Heidegger, c'est une descente. « La descente, là surtout où l'homme s'est égaré dans les hauteurs de la subjectivité, est plus compliquée et plus dangereuse que l'ascension. La descente mène (en effet) vers la pauvreté de l'ec-sistence de l'*homo humanus* » (p. 103). Par le moyen de cette descente l'on tente d'ouvrir

une nouvelle « troisième voie » hors du rapport de la théorie et de la pratique, qui à présent n'est partout — sauf dans le Marxisme — que confusion et trouble. « Une telle pensée n'est ni théorique ni pratique. Elle s'accomplit avant que n'intervienne cette distinction. Cette pensée est, pour autant qu'elle est, approche et souvenir de l'être (« Andenken an das Sein », souvenir de l'initialité) et rien d'autre. Appartenant à l'être, puisque c'est par l'être qu'elle est jetée dans la garde (« Wahrnis ») de sa vérité, et revendiquée pour celle-ci, elle pense l'être. Une telle pensée n'a ni résultat, ni effet. Elle satisfait à son essence parce qu'elle est » (p. 110). Mais si, partant de ce qui vient d'être dit, nous retournons notre regard vers le commencement de la réflexion heideggerienne, nous verrons enfin le véritable caractère de la soi-disant historicité de l'être. Heidegger dit « susceptible d'être accompli n'est au fond que ce qui, déjà est » (p. 53). Ainsi apparaît très clairement pour quelle raison il ne peut y avoir selon Heidegger de progrès dans la philosophie. Le monde, si de telles utopies raffinées et subjectivistes pouvaient se réaliser, si une quelconque réalité correspondait à cet « Wesensschau », ne serait qu'un être immobile, où tout étant serait dépourvu d'essence, où toute pensée de l'être se bornerait à « wesen », à se poser en un ingonito complètement impénétrable, du dehors aussi bien que du dedans.

Mais ceci, en dépit de toutes les protestations d'Heidegger, est quand même l'image générale du monde propre à l'existentialisme, à partir de laquelle Sartre et ses disciples cherchent convulsivement une issue vers la réalité sociale, dans laquelle Jaspers s'encoconne avec son narcissisme vaniteux. Le fondement de l'univers intellectuel commun aux différentes nuances de l'existentialisme, c'est, comme nous venons de le montrer, la réalité du capitalisme des monopoles en pleine décomposition, vue par un type d'homme, par une couche sociale, qui apprécie tous les problèmes du présent exclusivement à partir de leurs expériences subjectives. A l'intérieur de cette littérature, *Sein und Zeit* occupait une place spéciale, car cet ouvrage a exprimé avec force le nihilisme du désespoir qui doit nécessairement découler d'un tel sentiment vital. Que toutes ses catégories soient faussées par le subjectivisme, que toutes les notions employées s'y tiennent sur la tête, *Sein und Zeit* n'en était pas moins, pour la période du préfascisme un document philosophique de rang et de poids.

A présent Heidegger veut dépasser ce nihilisme de désespoir. Mais ce par quoi il entend le remplacer n'est pas, aux yeux d'une philosophie objective, moins problématique que le contenu de l'ouvrage précédent, alors que fait défaut, à cet écrit nouveau, le pathos suggestif qu'il n'était pas possible de dénier au premier. Sans un tel désespoir aux perspectives barrées, répandu dans les masses les plus larges, désespoir dont la source ne se nourrit évidemment pas dans *Sein und Zeit*, mais dans la vie capitaliste elle-même (Heidegger, lui, n'a fait que contribuer à approfondir et à confirmer cet état d'esprit parmi les intellectuels), Hitler n'aurait jamais atteint les résultats qu'il a pu obtenir. Il est donc compréhensible que Heidegger — quels que soient par ailleurs ses motifs intimes — veuille en finir avec son passé préfasciste, voire même l'annuler par une nouvelle interprétation. Vaine tentative. En premier lieu, la signification de *Sein und Zeit*, quoi qu'en dise l'Heidegger d'aujourd'hui, demeurera aux yeux des lecteurs liée aux paroles que l'auteur y prononce et à ce qu'il y écrit entre les lignes. En second lieu, ce qu'Heidegger offre aujourd'hui se

distingue bien trop peu, en contenu, de ses positions d'hier, pour obtenir des effets essentiellement différents de ceux de *Sein und Zeit*. Heidegger n'a pas rompu avec son passé préfasciste, il n'a même pas désavoué, sur le plan philosophique, sa prise de parti personnelle en faveur du fascisme. En outre l'incognito que l'être maintient vis-à-vis de l'étant peut facilement prendre la forme d'un voile qui permettrait ultérieurement de dévoiler n'importe quelle espèce de réalité. Que l'on se souvienne de ces jeunes heideggeriens dont nous avons parlé au début de notre étude. Ceux-là ont, d'après Heidegger, réalisé « face à la mort » une pensée « initiale » et s'ils ont assassiné, volé, violé, ils ne l'ont fait que dans la « dimension » inessentielle de l'étant, ce qui ne saurait avoir d'importance aux yeux de cette philosophie.

Il se pourrait donc fort bien que ce premier ouvrage publié par Heidegger depuis la chute du fascisme, eût dans le développement idéologique réactionnaire à venir un rôle aussi éminent que celui que joua *Sein und Zeit* à l'époque du préfascisme.

GEORGES LUKACS.

Traduit par Joseph ROVAN.

(De larges extraits de la « Lettre à Jean Beaufret sur l'Humanisme » ont paru dans le numéro 63 de la revue « Fontaine ». L'ensemble de ce texte ainsi que l'essai sur la vérité chez Platon paraîtront prochainement aux Éditions Robert-Marin.)

J. R.