Les sciences de l'éducation au défi de l'irrationalité. La question de la conscience individuelle dans la philosophie de l'éducation de 1800 à l'ère contemporaine. Dossier d'investigation

Leonore Bazinek

▶ **To cite this version:**

Leonore Bazinek. Les sciences de l'éducation au défi de l'irrationalité. La question de la conscience individuelle dans la philosophie de l'éducation de 1800 à l'ère contemporaine. Dossier d'investigation. Philosophie. Université de Rouen, 2014. tel-01870692

HAL Id: tel-01870692

https://normandie-univ.hal.science/tel-01870692

Submitted on 5 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les sciences de l'éducation au défi de l'irrationalité.

La question de la conscience individuelle dans la philosophie de l'éducation de 1800 à l'ère contemporaine. Dossier d'investigation.

MANUSCRIT inédit accompagnant le dossier présenté en vue d'obtenir l'habilitation à diriger des recherches par Leonore BAZINEK.
Sous la direction scientifique d'Emmanuel FAYE.

SOUTENU PUBLIQUEMENT LE 13. 10. 2014
DEVANT LE JURY COMPOSÉ DE :
EMMANUEL FAYE,
JEAN-FRANÇOIS GOUBET (PRÉSIDENT)
GÜNTHER MENSCHING
HEINZ WISMANN
JEAN-MARIE WINKLER

Université de Rouen
2014

Les sciences de l'éducation au défi de l'irrationalité.

La question de la conscience individuelle dans la philosophie de l'éducation de 1800 à l'ère contemporaine. Dossier d'investigation.

MANUSCRIT inédit accompagnant le dossier présenté en vue d'obtenir l'habilitation à diriger des recherches par Leonore BAZINEK.
Sous la direction scientifique d'Emmanuel FAYE.

Université de Rouen
2014

In memoriam Jaroslav Bazinek (189 ?-1941).

ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείττων.[1] – Héraclite.

[1]« Le lien qu'on ne voit pas est plus fort que celui qu'on voit. » [cf. BOLLACK/WISMANN (2001), 188sq.]

TABLE DES MATIÈRES.

Sigles, 6.
Résumé – Summary – Zusammenfassung, 7.

A. Introduction.

I. Présentation, 8.
1. Introduction, 8.
2. La genèse du projet, 9.
3. Vue de l'ensemble, 10.

II. Perspectives conceptuelles, 11.
1. Sciences de l'éducation et philosophie, 11.
2. L'irrationalité – un paradigme scientifique ?, 15.

III. Notice méthodologique, 21.
1. Méthodologie et contenu : les deux points d'appui de la présente étude, 21.
2. L'étude d'ouvrages de référence : panorama d'un champ de recherche occulté, 21.
3. La présentation en forme de dossier : fermeté des propos, ouverture à l'examen critique, 23.

B. Analyse des textes.

I. La construction de la philosophie allemande ou l'avant-première du national-socialisme : *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle*, par Alfred Baeumler, 25.
1. Présentation, 25.
1.1. Diffusion du livre sur le problème de l'irrationalité en France et en Allemagne, 25.
1.2. Qui était Alfred Baeumler ?, 29.
2. *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle*, 30.
2.1. Présentation, 30.
2.2. La relève des concepts, 31.
2.3. Pour remédier au nihilisme et à la banqueroute de la connaissance suite à « la formation des concepts par abstraction de Wolff », 46.
2.4. L'individualité parfaite, 54.
2.5. Une logique allemande ?, 68.
2.5.1. L'enjeu de la logique : possibilité d'une philosophie nationale-socialiste ?, 68.
2.5.2. Le cas Kant, 69.

II. Dans la tranchée de la subjectivité : *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, par Emmanuel Faye, 75.
1. Présentation, 75.
2. La fondation ontologique du nouvel amour pour l'individuel, 80.
2.1. La base conceptuelle : relier la conscience et la communauté à la terre, 80.
2.2. Les conséquences : l'antihumanisme, la réinterprétation du concept de l'esprit et l'organisation *völkisch* de l'université, 82.
3. Les deux dimensions de la guerre (*πόλεμος*), 88.
4. Du droit national-socialiste : l'ombre de Hegel, 100.

4.1. Préliminaire : l'identification de Heidegger à la position de Hegel, 100.
4.2. Le lien essentiel entre l'homme et le droit, 101.
4.3. La vie de Hegel, 112.
5. La transformation, 117.
5.1. Introduction, 117.
5.2. Le but de la grande transformation et son institutionnalisation, 118.
5.3. Corriger la vitalité ou l'éducation totale, 124.

III. Les augures d'un esprit du temps : *Littérature sous la croix gammée. Le Troisième Reich et ses belles lettres. Une documentation*, par Ernst Loewy, 140.
1. Présentation, 140.
1.1. L'importance de la dimension langagière, 140.
1.2. Structure de la présentation, 142.
1.3. Présentation générale et contenu du recueil *Literatur unterm Hakenkreuz*, 143.
2. Sur les traces de l'aliénation, 144.
2.1. Approche de l'aliénation, 144.
2.1.1. L'analyse de Hans Blumenberg, 144.
2.1.2. Blaise Pascal ou la perte de l'homme, 145.
2.2. Diffusion de la Nouvelle vision du monde avant la lettre, 148.
2.3. *Weltanschauung* et *Zeitgeist*, 149.
3. Mettre au pas la population tout entière, 149.
3.1. La « Révolution totale », 150.
3.2. Le débat autour d'un échec de la *Gleichschaltung* des sciences, 151.
3.3. Le modèle explicatif à quatre niveaux de Loewy, 152.
3.4. Redéfinition des concepts, 155.
3.5. Les belles-lettres et l'analyse existentiale. Le cas de Hans Friedrich Blunck, 162.
4. Autour de Nietzsche, 168.
4.1. Les traces du nietzschéisme, 168.
4.2. Les traces du nietzschéisme dans le recueil *Literatur unterm Hakenkreuz*, 170.

C. Origines et répercussions ou le faisceau européen : l'humanisme à l'épreuve du nihilisme.

I. Introduction, 179.
1. La doctrine raciale, l'espace culturel franco-allemand et le nouvel individu, 179.
2. Jalons de l'histoire du nihilisme, 181.
2.1 Descartes face aux attaques du Père Bourdin : la nature de la connaissance humaine, 181.
2.2. « Jacobi à Fichte » : la conceptualisation du nihilisme, 190.
2.2.1. L'intérêt de la *Lettre de Jacobi* à Fichte, 190.
2.2.2 Les trois étapes du développement du concept de nihilisme, 193.

II. *Humanismes, antihumanismes. De Ficin à Heidegger 1 : Humanitas et rentabilité*, par Stéphane Toussaint, 198.
1. Vue d'ensemble, 198.
2. « La liberté rationnelle » ou sauvegarder le caméléon cosmique, 199.
2.1. L'archétype triadique au risque de la réduction en dyade, 199.
2.2. L'humanité au risque de l'institutionnalisation de la métaphysique de la mort, 201.
2.3. Le projet d'« *Humanismes, antihumanismes* », 203.
2.4. L'institutionnalisation de l'antihumanisme, œuvre de « toutes disciplines confondues », 204.

2.5. De la lumière intellectuelle vers la raison instrumentale, du Je vers le *Volksgenosse*, de la conscience vers l'environnement : la transformation fondamentale de l'*humanitas*, 207.
2.6. Associer l'histoire à la pensée, 216.

III. *L'histoire cachée du nihilisme* par Jean-Pierre Faye et Michèle Cohen-Halimi, 219.
1. Introduction. Infléchir le projet d'un livre, 219.
2. Sédimentation du nihilisme, 220.
2.1. Le nihiliste : « "précepteur du genre humain" » ?, 220.
2.2. La mémoire de la langue comme condition de la vigilance subjective, 228.
3. L'énigme du « nihilisme », 230.
3.1. Introduction, 230.
3.2. Les séquences, 232.
3.2.1. Comment la métaphysique est devenue la matrice du fascisme ou « s'il est une contre-vérité, nous saurons enfin une vérité », 232.
3.2.2. De Rickert à Hitler ou l'« Himalaya de terreur », 235.
3.2.3. Le vrai tournant : la publication de la *Gesamtausgabe*, 239.
3.2.4. De Héraclite à travers Parménide contre Philon : la chute de l'être dans l'étant, 241.
3.2.5. Finale : La perte de la perte de sens, 248.

D. Conclusion. Critique de la (dé-)raison exterminatrice.

I. Évaluation générale des résultats, 254.

II. « Le *Reich* est quand nous le voulons », 256.
1. La condition de la mise en place du *Reich* : la destruction de l'équilibre entre politique et sciences, 256.
2. Synthèse des résultats, 257.
2.1. Les éléments constitutifs du *Reich*, 257.
2.1.1. L'irrationalité, 257.
2.1.2. Le désir de soumission, 258.
2.1.3. L'ambivalence de la communication, 259.
2.2. Le climat nécessaire à son efficacité, 259.
3. Structure de l'ensemble, 260.

III. La déraison exterminatrice, 261.
1. La responsabilité : une clé pour l'analyse de la NVM, 261.
2. Le fondement de la doctrine raciale : la communauté du peuple comme destinataire des appels de l'histoire, 262.

Épilogue, 264.

E. Bibliographie, 265.

Sigles.

Blubo	*Blut und Boden*
D.É.A.	Diplôme d'études approfondies
GESTAPO	*geheime Staatspolizei*
NSDAP	*Naionalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*
NVM/NW	Nouvelle vision du monde/*neue Weltanschauung*
SS	*Schutzstaffel*
SD	*Sicherheitsdienst*
VB	*Völkischer Beobachter*

Résumé.

La présente étude traite d'une redéfinition de l'individualité qui éradique la notion de conscience individuelle. Dans l' « Introduction », elle confronte cette redéfinition d'apparence paradoxale avec le concept philosophique de la conscience (A). Dans les parties suivantes (B et C), l'analyse critique est poursuivie à travers cinq ouvrages permettant de voir comment la mise en place de cette redéfinition s'opère, tout en dégageant déjà les issues. – Si, dans l'ensemble, l'étude reste exploratoire, une conclusion de synthèse reprend les résultats dès lors obtenus (D).

Summary.

The present study mentions a redefinition of the individuality which eradicates the concept of individual conscience. In the « Introduction », it confronts this redefinition of paradoxical appearance with the philosophical concept of conscience (A). In the following parts (B and C), the critical analysis continue throughout five volumes making it possible to see how the introduction of this redefinition takes place, while releasing the exits already. – If, as a whole, the study remains exploratory, a synthesis considers the results consequently obtained (D).

Zusammenfassung.

Diese Untersuchung ist einer Neubestimmung der Indivudalität gewidmet, welche den Begriff des individuellen Gewissens auslöscht. Die « Introduction » konfrontiert jenen paradox erscheinenden Begriff mit dem philosophischen Begriff des Gewissens. Die Teile B und C stellen fünf Studien vor, deren kritische Analyse es ermöglicht, nachzuvollziehen, wie diese Neubestimmung vorgenommen wird und zeigt bereits Alternativen auf. – Die Untersuchung versteht sich als einführend, fasst aber in einer abschliessenden Synthese die sich bereits abzeichnenden Ergebnisse zusammen (D).

A. Introduction.

I. Présentation.

> « Construire l'avenir heureux des peuples n'a jamais été autrement possible que par des mains qui, en partant des index et des doigts qui écrivent, se serrent intellectuellement pour en former des poings. »[2] – Jean Paul.

1. Introduction.

En 1942, l'Allemagne se trouve de plus en plus isolée, ses quelques partenaires de plus en plus affaiblis. S'y ajoutent les conséquences d'une sous-estimation des forces soviétiques qui, finalement, décidera de l'issue fatale de la guerre pour l'Allemagne.
En 1943, cette issue se fit indéniablement perceptible. La situation en Allemagne se dégradait très rapidement. Après avoir rappelé ce contexte, Gretchen E. Schafft restitue une réflexion que le *Reichsführer* SS Heinrich Himmler (1900-1945)[3] a formulée devant le tribunal de guerre. Cette réflexion annonce et résume le noyau problématique de l'étude que je présente ici :

> « Himmler a compris que chaque fonctionnaire du parti finirait par parler du meurtre des Juifs. Même ceux qui étaient d'accord avec le credo nazi selon lequel il fallait prendre ces mesures, connaissaient un Juif particulier censé être "différent du reste" et voudraient sauver cette unique personne. Cela devait cesser. Himmler obligeait les gens à s'imaginer combien cela eût été plus difficile encore si, au milieu du nettoyage des villes bombardées, et pendant l'expérience des horreurs de la guerre, il y avait encore eu des Juifs agissant comme "saboteurs secrets, agents et agitateurs [...] Dans l'ensemble, nous pouvons dire que nous avons accompli le job le plus difficile <extermination des Juifs> car nous aimons notre *Volk*." » [Schafft G. E. (2004), 119]

Et Himmler conclut en ces termes : « "Et nous n'avons pas offensé notre intimité propre, nos âmes, nos caractères <en faisant ainsi>" »[4] [*ibid.*].
Cette proposition, à savoir que la destruction organisée de vie humaine puisse être considérée comme tâche à exécuter sans souiller sa conscience, contient la véritable horreur du national-socialisme. En conséquence de ce diagnostic, le dossier présent reconsidère de prime abord la terrible expérience qui consiste à chercher à tout prix à supprimer l'intimité, l'âme, le caractère particulier de l'individu. Entreprise ancienne [cf. Rutschky B. (1997)], elle adopte une forme particulièrement efficace au moment de la *Gleichschaltung* (mise au pas ou harmonisation) nationale-socialiste. Tel sera le thème central de la présente étude. Les raisons de ce choix s'éclairciront au fur et à mesure que progressera l'argumentation. Pour cette introduction, je me restreins à l'élucidation de la genèse du projet, et à une présentation de l'ensemble.

---

[2] *«Keine glückliche Völker-Zukunft war überhaupt von jeher anders aufzubauen als von Händen, die aus Zeig- und Schreibfingern sich geistig zu Fäusten ballen. »* – Préface à la deuxième édition de la *Levana*, 1811, cf. [JEAN PAUL (SW I/5), 525].

[3] Dans la mesure du possible, j'indique les dates de naissance et de mort pour chaque personnalité évoquée (y compris dans les citations).

[4] *«Himmler understood that every party functionary would speak of the murder of the Jews. Even those who agreed with the Nazi belief that these measures had to be taken would know a single Jew who was "different from the rest" and would want to save that one person. This had to be stopped. Himmler urged people to think of how much more difficult it would have been if, in the midst of clearing bombed cities and while experiencing the terrible difficulties of war, there were still Jews acting as "secret saboteurs, agents, and agitators [...] Collectively, we can say that we have fulfilled the most difficult job <extermination of Jews> because we love our folk. And we have not injured our inner selves, our souls, or our characters <in the process>." »* – SCHAFFT indique comme source : INTERNATIONAL MILITARY TRIBUNAL, *Trial of the Major War Criminals before the International Military Tribunal.* Documents and Other Material in Evidence, Nuremberg:IMT 1948, pour ici : vol. 29, 145sq.

2. La genèse du projet.

La présente étude plonge ses racines dans un parcours de recherche qui s'échelonne sur plusieurs dizaines d'années. En effet, pour la mener à bien, j'ai été obligée de mobiliser l'ensemble des compétences acquises, et de me former encore davantage, formations et recherches pourtant qui n'auraient pas été possibles sans avoir parcouru les étapes précédentes [cf. Bazinek L. (2004)]. Plus précisément, elle a été préparée par une phase de réflexion d'environ deux ans, pendant laquelle j'ai réorganisé mes travaux antérieurs en vue d'une recherche consacrée à la question suivante : comment approcher le développement humain en prenant en compte à la fois le désir individuel d'accomplissement et les fonctions au sein de différentes collectivités ? Autrement dit, j'entendais interroger la possibilité de l'individu de prendre le pas sur les tensions et les pressions sociales qui pèsent sur lui. C'est, en effet, cette question sous-jacente qui alimente ma recherche dans son ensemble. Question certes importante, mais bien trop imprécise pour pouvoir être traitée concrètement. J'ai alors recentrée mes réflexions et je me suis, finalement, arrêtée sur cette soi-disant nébuleuse du national-socialisme, car la confrontation au national-socialisme aussi fait partie de mes interrogations de longue date [cf. *supra*, la dédicace et *infra*, Épilogue]. En fin de compte, j'ai réalisé alors que j'avais enfin les moyens de l'aborder systématiquement. Qui plus est, il s'est avéré que l'on a ici un cas exemplaire pour tester l'hypothèse, jugée par certains d'audacieuse, que l'individu est apte à gérer sa vie. Une découverte sur laquelle je reviens dans la partie B. I, m'a confirmée définitivement sur cette voie.

L'élaboration a nécessité, finalement, encore quelques années. Elle n'aurait jamais été possible sans des décisions méthodologiques importantes qui s'imposaient pour mener à bien cette étude dans un délai raisonnable. L'exigence d'une organisation intelligible des matériaux n'autorisait pas non plus des failles méthodologiques. Car, face à l'immense matériel documentaire et face à la complexité de la question, toute exhaustivité, même si elle ne devait concerner qu'un seul aspect, a été dès le départ exclue. D'où le choix de présenter un ensemble de publications significatives. Procéder ainsi par *pars pro toto* permet de faire le tour du problème sans pour autant perdre pied. Finalement, je ne pouvais concrètement m'attaquer à cette question qu'après avoir renoncé à un exposé construit d'un bout à l'autre. D'où l'annonce dès l'intitulé : dossier d'investigation.[5] Le lecteur trouvera alors des argumentations et des présentations abouties, très détaillées, bien étayées et élaborées – et une foule d'informations, de pistes supplémentaires, notamment dans les notes de bas de page. Aussi, il se confronte aux citations fréquentes et souvent très longues dont l'analyse n'est pas toujours approfondie et reste alors à sa charge. Cependant, ces choix ont permis la construction d'un exposé conséquent et intelligible de cette matière complexe [cf. *infra*, A.III].[6]

Petit à petit, durant cette recherche, l'enjeu véritable s'est précisé. Je me suis aperçue que la recherche s'est déplacée d'un terrain liminaire entre philosophie et sciences de l'éducation entièrement vers la philosophie. L'objet véritable de l'étude sera désormais l'homme et ses possibilités de se connaître [cf. *infra*, C.III. 3.2.5], rejoignant alors sur un autre plan le projet initial. C'est sur ce terrain que je pouvais enfin articuler mes intuitions et réflexions préalables. La présentation suivante développe cet enjeu majeur ; son vis-à-vis reste néanmoins cette importance extraordinaire de l'éducation [cf. *infra*] qui sera aussi constamment prise en compte. Cette tension est aussi maintenue par une exigence théorique reconnue par Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834). Il affirme que ce pouvoir extraordinaire ne saura pas détruire les capacités, et, par conséquent, la responsabilité individuelles.[7]

---

[5] Je remercie ici François RASTIER qui m'a assistée concrètement pour trouver cette solution.

[6] Je n'entends pas brûler des étapes. Mon but est de signaler des questions essentielles qui n'ont jamais été agencées convenablement, pour permettre sortir de la nébuleuse nationale-socialiste.

[7] Son propos s'inscrit pourtant dans une réflexion sur deux risques bien moins dramatiques que ne l'est le cas du national-socialiste. Il constate qu'il y a, d'un côté, l'imperfection inhérente à toute éducation et, de l'autre, s'il y avait une perfection qui correspondrait parfaitement aux idées de l'humanité et de l'État, l'on éduquerait partout selon ces idées parfaites,

L'éducation digne de ce nom résulte alors de l'implication de l'éduquant : chacun est sollicité pour pallier les défauts inévitables de l'éducation : « Chacun doit s'élever lui-même au-dessus de ces imperfections, c'est-à-dire chacun doit s'éduquer lui-même à l'intérieur de l'éducation » [8] [Schleiermacher F. (2008), 78].
Tous les Himmler de tous les temps, espérons-le, seront alors toujours confrontés au même problème que le *Reichsführer* SS.

3. Vue de l'ensemble.

Ceci dit, désamorçons maintenant tout de suite les fausses attentes : on n'est pas face à une monographie qui traite en détail ce défi convoqué par l'intitulé. La présente étude examine, par le biais des analyses textuelles, le bien-fondé de cette problématique et, en conséquence, son enjeu.[9] Cette approche permet l'élaboration des critères indispensables pour juger le national-socialisme [cf. *infra*, D], car une grande partie des études souffre d'un manque de critères et travaille alors avec des normes qui, bien que déjà très lourdement attaquées, sont toujours les nôtres. Suite à ce constat, je me suis trouvée prise entre deux écueils. Il y a, d'un côté, le piège de reculer devant le caractère monstrueux et extraordinaire du national-socialisme. C'est, au fond, le point de départ de maintes investigations ponctuelles, certes importantes, mais par principe dépourvues de force analytique. De l'autre, il y a l'exigence d'une analyse philosophique qui, en pleine conscience que ces investigations sont inévitables, souligne le fait que cet événement fait partie de l'histoire. Par conséquent s'impose alors une élaboration des critères permettant cette analyse. Cette recherche de critères est l'endroit systématique qui unit les cinq ouvrages discutés dans ce dossier. En conséquence de ces remarques, la présente étude poursuit deux buts majeurs :

1. Sensibiliser au fait que la menace annoncée dans l'intitulé, à savoir la suppression de la conscience individuelle, est bien réelle.
2. Proposer une analyse qui montre que le national-socialisme est construit consciemment ; qu'il est porté par une vision du monde et qu'il s'oriente d'après un programme très précis. Par conséquent, la victoire militaire des Alliés en 1945 sur l'Allemagne national-socialiste ne doit pas obstruer notre intelligence. Si le régime hitlérien a bien été vaincu, les dispositifs qu'il a mis en place, et la nouvelle vision du monde qu'il a imposée, ne sont pas pour autant désamorcés. Il s'agit alors de voir comment cette victoire militaire peut être complétée par l'analyse de ces dispositifs.

Ceci dit, venons-en au parcours qui nous attend. Le dossier s'ouvre par une présentation succincte des ressources philosophiques qui confirment en principe l'approche esquissée [cf. *infra*, A. II] et une notice qui explique plus en détail la méthodologie adoptée [cf. *infra*, A.III].
Suit la présentation et l'analyse des cinq ouvrages choisis [cf. *infra*, B – C] visant l'élaboration de ces critères qui permettent de diagnostiquer la NVM dans la grande variété de ses déguisements. Ce travail brise l'impression pesante face au national-socialisme. Si je ne prétends alors pas pouvoir clarifier tous ses recoins, je le situe pour le moins parmi ces travaux de recherche qui n'admettent pas que ses recoins soient un obstacle infranchissable pour la pénétration rationnelle : avec la mise en place du régime national-socialiste et ses séquelles, nous sommes face à des faits dont la compréhension la plus complète s'impose. Par conséquent, le défi évoqué dans l'intitulé concerne toutes les sciences. Il s'agit de la transition vers l'irrationalité comme nouvelle norme scientifique ou, autrement dit, de la transition vers la racialisation de la philosophie.

---

au détriment de la situation particulière.
[8] *« Über diese Unvollkommenheiten muss jeder sich selbst erheben, d. h., jeder muss sich in der Erziehung selbst erziehen. »*
[9] Cet enjeu est développé dans le chapitre B.II.5.2 [cf. *infra*].

II. Perspectives conceptuelles.

1. Sciences de l'éducation et philosophie.

Avant de pouvoir rentrer dans le vif du sujet, il faut tracer les grandes lignes de l'approche conceptuelle. Il y a de prime abord le statut scientifique des sciences de l'éducation que l'on ne met, en général, plus en question. Cependant, reconnaître que la réflexion systématique sur l'agir pédagogique puisse revendiquer le statut d'une science ne va pas de soi. A travers un ouvrage relativement récent [cf. Hess R./Weigand G. (2008)] qui traite de cette question en parallèle avec une réflexion soutenue sur l'interculturalité (de prime abord, mais non seulement, franco-allemande) je développe brièvement l'approche qui porte la présente étude. Cet ouvrage part de l'hypothèse que les sciences de l'éducation n'ont plus d'identité disciplinaire propre depuis que le projet durkheimien[10] d'une science de l'éducation, qui devait méthodiquement socialiser la jeune génération, a éclaté [cf. *ibid.*, 16sq]. Pour expliquer leur constat, les auteurs soulignent la différence entre la « tradition d'autonomie » de « la pédagogie scientifique allemande », acquise surtout par Schleiermacher et Johann Friedrich Herbart (1776-1841), et « les sciences de l'éducation françaises [...] qui ont leur origine dans la tradition cartésienne et ont toujours gardé une direction très rationaliste ». Sans expliquer en quoi justement cette prétendue tradition autonome (sc. allemande) se distinguerait du rationalisme (sc. français), ils affirment que, finalement, les sciences de l'éducation en France trouvent « leur fondement dans le positivisme du XIXe siècle » [*ibid.*, 16]. Ces constats, illustrés avec des ouvrages classiques français,[11] demandent des précisions et des rectifications que voilà résumées en quatre points :

1. Il y a une dépendance structurelle de la pédagogie scientifique à l'égard de la philosophie, comme le montre Schleiermacher.
2. La distinction entre les sciences de l'éducation allemandes et françaises est à relativiser dans ce sens que l'on constate une convergence principielle du projet de Schleiermacher et du projet de René Descartes (1596-1650).
3. Qui plus est, on peut aller jusqu'au constat d'une unité culturelle de la France et de l'Allemagne.[12]
4. De même, on s'aperçoit d'un essor sensiblement contemporain des approches scientifiques, propre à l'éducation, dans ces deux pays.

Effectivement, la tradition d'une autonomie de la pédagogie en Allemagne n'est guère plus ancienne qu'en France, si on suit Hess et Weigand affirmant que la science de l'éducation française commence

---

[10] Émile Durkheim (1858-1917).

[11] Le livre de Gabriele WEIGAND et de Remi HESS est significatif à plusieurs titres. S'il se prête, par sa fabrication mal soignée, aux critiques dures, il exprime une conception des sciences de l'éducation qui s'appuie sur la solide connaissance des deux auteurs qui englobe autant la tradition que les courants actuels ; sur des méthodologies de recherche socio-analytique puissantes permettant réellement d'accéder aux faits de société et, *last but not least*, sur une collaboration internationale de longue date, en Europe notamment au sein de l'Office Franco-Allemand de la Jeunesse. D'où sa valeur, et aussi le bien-fondé en général de ses propos. – Qui plus est, cet enseignement est non seulement dispensé dans les universités Paris 8 (France) et Karlsruhe (Allemagne), mais aussi dans plusieurs universités d'Afrique, d'Amérique du Sud et, mondialement, par les cursus master et licence en ligne de l'institut d'enseignement à distance de Paris 8. – Si je suis sévère avec les auteurs, ce n'est pas par mépris pour leur travail. J'entends mettre le doigt sur des points sensibles qui demandent une réélaboration. S'ajoute à ces raisons encore un lien direct avec l'étude présente : autant l'analyse institutionnelle que l'Office Franco-Allemand de la Jeunesse sont issus de l'opposition au fascisme ; ce sont deux tentatives pour préserver la société européenne de ses effets, ce qui les invite à une vigilance soutenue. – Une version abrégée est consultable en ligne [http://lesanalyseurs.over-blog.org/40-articles-blog.html] ; une traduction allemande provisoire par mes soins est disponible à la demande. Cette traduction a été commandée par les auteurs qui veulent adapter leur ouvrage au contexte allemand actuel.

[12] Cette unité concerne autant la culture instituée que le vif échange au quotidien, garantissant un développement quasi parallèle des mentalités de la population. – Cf. pour une mise au point de l'essor de la pédagogie scientifique [GOUBET J.-F. (2012)].

plus précisément avec le positivisme. Immanuel Kant (1724-1804)[13] professait encore la pédagogie au sein de son enseignement philosophique. C'est la génération suivante, dont faisaient partie Jean Paul Richter (1763-1824), Schleiermacher et Herbart, qui a entrepris une détermination plus précise de la pédagogie scientifique. Il revient notamment à Schleiermacher d'avoir réfléchi méthodiquement sur le statut scientifique de la pédagogie. Schleiermacher montre que, si la pédagogie veut atteindre ce statut, elle ne peut, par principe, jamais se dissocier de la philosophie. Cette association nécessaire vient du fait que la réflexion méthodique sur l'éducation inclut un rapport incessant à la pratique. Par conséquent, elle a besoin de s'appuyer sur la philosophie pour que, comme Schleiermacher l'exprime, la dignité de la pratique soit préservée. Ses développements sur ce rapport entre science et pratique résultent de son argumentation qui s'ouvre par une esquisse des idées pédagogiques depuis l'Antiquité grecque. De ce fait, Schleiermacher a à sa disposition la distinction antique entre théorie et art. En rattachant la pédagogie à la deuxième, il indique déjà que la pédagogie ne peut pas être une science *stricto sensu*. En outre, il aborde la relation entre les différentes générations, et à l'intérieur d'une même génération. Par ce biais, il entend montrer que la construction sociale est directement dépendante des idées de l'éducation qu'applique une société. D'où une deuxième relation indispensable que doit respecter la réflexion pédagogique : le lien entre éducation et politique. On voit alors que son argumentation prend en compte les différentes sphères qui composent la vie humaine. Cette approche pondérée est entièrement fondée sur une compréhension de l'homme comme individu et conçu tout à la fois comme membre du genre humain.[14] C'est cette conception qui, somme toute, est décisive pour que l'on puisse redéployer certains aspects de sa philosophie pour la présente étude. Il développe son argument principal en ces termes :

> « L'éducation incombait <sc. chez les Grecs de l'Antiquité> surtout à la société et était donc plutôt publique. Elle se trouvait ainsi en étroite relation avec la législation, mais on n'a pas de trace d'une théorie de l'éducation avant Platon. La poésie gnomique et les sentences existaient depuis longtemps, mais ces fragments réflexifs étaient très généraux, comme tous les éléments qui précèdent une théorie véritable.
> Ces peuples comptaient beaucoup sur les influences extérieures et, même si la théorie ne se forme que plus tard, leur activité éducative est très proche d'un art. On peut même dire que, dans les arts, la pratique précède toujours la théorie. La spécificité de la pratique n'est pas seulement accessible par la théorie. La dignité de la pratique est indépendante de la théorie ; par l'intermédiaire de la théorie, la pratique devient simplement plus consciente.
> Essayons donc de ramener ces constats aux généralités afin de pouvoir attribuer un caractère scientifique à l'observation historique. Tentons de penser l'individu tel qu'il apparaît au tout début de sa vie, et complètement isolé. Nous nous apercevrons tout de suite qu'il ne pourra jamais survivre. Cet énoncé général provient de l'expérience. On constate donc qu'au début de la vie, le soutien venant de l'extérieur est plus important que la force intérieure de son propre développement. Imaginons un individu isolé au moment où il a réussi à développer ses propres forces grâce aux influences extérieures. Nous pouvons donc supposer qu'il pourrait s'aider lui-même pour progresser. Et pourtant, rien ne permet de supposer que son développement intellectuel jouirait de la même croissance qu'en société ; bien au contraire, nous devons dire qu'un homme qui vit en société progresse plus que ne le fait un homme isolé, bien qu'il soit possible qu'il dispose d'une grande force intérieure naturelle. L'homme individuel fait partie, par définition,[15] du concept de genre humain. Aussi, la différence entre les individus ne sera jamais importante au point qu'un seul puisse renoncer à l'influence des autres et arriver seul à faire son œuvre de façon identique comme peuvent le faire ceux qui vivent en société. L'histoire nous montre quelques hommes qui, très jeunes, ont été isolés des autres. A travers ces exemples, on se rend compte que cet isolement a gravement entravé le développement de la raison. On n'a pas besoin d'accorder trop de valeur à ces cas exceptionnels, et on

[13]Contemporain de Jean d'ALEMBERT (1717-1783), dont les travaux ont exercé une influence décisive sur Auguste COMTE (1798-1857) qui a institué la doctrine du positivisme. – Cf. pour ce qui suit aussi [GANDOULY J. (1997)].

[14]Ces paramètres concernent l'existence sociale et politique. J'en viens à la question philosophique plus restreinte, marquée par une distinction entre esprit et matière, ultérieurement [cf. *infra*]. – Retenons encore que sa conception de l'histoire semble plus problématique. Pour autant, SCHLEIERMACHER ne va pas jusqu'à l'absorption de l'individu dans un processus anonyme, bien qu'il l'inscrive dès *a priori* à la fois dans sa société et dans le développement, dans la tâche de l'humanité.

[15]On se garde de voir ici un décisionisme arbitraire. Dans ses *Monologues (Monologen*, première version 1800) [cf. SCHLEIERMACHER F. (KGA I.12), 324-393], SCHLEIERMACHER décrit en détail comment l'homme peut s'assurer à la fois de sa liberté intégrale et de son appartenance au genre humain. – Je ne peux pas le montrer en détail ici, mais les idées développées dans les *Monologues* sont bien présentes aussi dans ce cours de pédagogie [cf. BAZINEK L. (2010a) et 2010b)] ; cf. aussi [*infra*].

> reconnaît le besoin de recherches complémentaires dans ce domaine. Mais sans l'influence de l'ancienne génération sur la nouvelle, chaque génération resterait derrière la précédente. Et, qui plus est, chaque génération devrait recommencer et refaire ce qui a déjà été fait. On ne pourrait jamais parler d'un développement du genre humain. Incontestablement, chaque homme singulier commence à nouveau. Et pourtant, ce qui importe c'est la vitesse avec laquelle il est amené à collaborer à la réussite de la vocation humaine sur terre. Car, plus on accélère ce processus, plus les forces du développement de l'esprit sont stimulées. Ainsi se lient le développement individuel et le défi moral en général. L'influence sur les plus jeunes fait partie de ce défi. C'est donc une affaire purement éthique. Moins nous méprisons cette influence qui a, entre autres, des effets d'accélération, plus il y a d'accélération. Plus l'ancienne génération a déjà pu avancer dans l'intellectualisation, moins nous devons abandonner son influence au hasard. Ainsi, si ce respect de l'ancienne génération est établi, la théorie de l'éducation se situe dans une relation précise à l'éthique qui la détermine. Elle se manifeste ainsi comme un enseignement de l'art. » [Schleiermacher F. (2000), 11sq]

L'appui sur l'éthique peut alors assurer une réflexion qui prend en compte les règles de la société actuelle, tout en respectant l'individu en tant que tel et en tant que membre du genre humain. Cependant, il manque encore l'élément qui permettrait une réelle efficacité dans la construction et le maintien de l'édifice social. D'où le pendant de la pédagogie que Schleiermacher voit en la politique :

> « On a ici un point qui se prête à un parallèle. Jusqu'à quand doit l'ancienne génération exercer son influence sur la nouvelle ? En général, on n'arrive pas à repérer cette limite, car les deux générations vivent ensemble, en même temps. De fait, à côté de l'influence qu'exerce l'ancienne sur la nouvelle génération, les deux générations, qui se distinguent pourtant dans le temps, collaborent déjà en vue d'un but commun. Dans la mesure où cette collaboration s'affirme, l'influence de l'ancienne génération sur la nouvelle diminue. Finalement, son influence tarit, et l'éducation s'arrête. Or, chaque masse humaine se construit une vie intellectuelle commune. Si cette construction atteint un certain point, alors surgit une entité grande et vivante – l'État. L'État ne maintient son existence qu'à travers les pratiques humaines. Il est leur articulation. Dans la mesure où l'État reste ce qu'il est, mais sans exclure la possibilité de perfectionnement par l'élévation du niveau de vie intellectuelle, les pratiques humaines restent ce qu'elles sont, dans le cadre de ce modèle, mais progressent naturellement vers la perfection. Cette vie commune dans cet État particulier est tellement importante que, d'un certain point de vue, toute activité éthique en surgit. Nous ne pouvons pas partager ce point de vue, mais nous admettons quand même qu'il faudrait une théorie quant à la formation et à l'organisation de la vie commune dans l'État. Cette théorie devrait indiquer comment l'État pourrait persister à travers la suite des générations et en même temps faire croître le niveau de son activité tout entière. Ce serait la politique. Les deux théories, la pédagogie et la politique, s'interpénètrent parfaitement ; toutes les deux sont des sciences éthiques et exigent un traitement parfaitement identique. La politique n'atteindra jamais son but sans la pédagogie. Soit on l'intègre, soit on la construit soigneusement à son côté. Plus la vie entière de l'État est perturbée dans la pratique, plus sa théorie est mal comprise, moins on a une vraie conception de l'influence de l'ancienne génération sur la nouvelle. » [*Ibid.*, 12sq]

Et l'auteur conclut en confirmant la possibilité d'une science pédagogique qui respecte la pratique éducative et la réalité sociale sans empiéter sur les exigences théoriques : « Ainsi, nous arrivons au seuil de notre propos. La pédagogie est une science appliquée, articulée à la politique, en pure relation à l'éthique et déduite de celle-ci »[16] [*Ibid.*, 13 ; cf. *infra*, D].

---

[16] *« Die Erziehung fiel ihnen überwiegend in das Gemeinwesen, sie war mehr öffentlich und stand in der genauesten Verbindung mit der Gesetzgebung; aber von einer eigentlichen Theorie derselben gibt es doch keine frühere Spur als beim Platon. Die Elemente dazu waren freilich in Gnomen und Sentenzen viel früher vorhanden, aber diese waren nur etwas ganz Allgemeines, wie es immer der Theorie vorauszugehen pflegt. – Grosses Gewicht also wurde bei diesen Völkern auf die äusseren Einwirkungen gelegt, und wenn die Theorie auch erst später entstand, so fehlte der erziehenden Tätigkeit doch nicht der Charakter der Kunst. Ist doch überhaupt auf jedem Gebiete, das Kunst heisst, im engeren Sinne die Praxis viel älter als die Theorie, so dass man nicht einmal sagen kann, die Praxis bekomme ihren bestimmten Charakter erst mit der Theorie. Die Dignität der Praxis ist unabhängig von der Theorie; die Praxis wird nur mit der Theorie eine bewusstere. – Versuchen wir nun, ob wir uns das auf etwas Allgemeines zurückführen und dadurch der geschichtlichen Betrachtung einen wissenschaftlichen Charakter geben können. Isolieren wir uns den einzelnen Menschen in Gedanken vollkommen, und zwar vom Beginn seines Lebens an, so wird er gar nicht bestehen können. Das ist ein allgemeiner Erfahrungssatz. Im Anfange des Lebens ist also ein Übergewicht der äusseren Einwirkungen über die innere Entwicklungskraft. Denken wir uns den einzelnen Menschen isoliert in einer Zeit, wo durch äussere Einwirkungen seine Kräfte schon bis auf einen gewissen Grad entwickelt sind, so werden wir es für möglich halten, dass er sich selber forthelfe. Das aber werden wir nicht annehmen können, dass seine intellektuelle Entwicklung*

Truffée de polémiques avec les contemporains et avec la tradition, cette argumentation contient *in nuce* les thèmes que nous rencontrons dans chaque partie de cette étude. J'en viens maintenant au propos de Jean Paul qui se mêle à cette discussion avec son traité *Levana*. Constatant une inflation des textes sur l'éducation en Allemagne, il reconnaît que la publication d'*Émile* (1762) de Jean Jacques Rousseau (1712-1778) marque un moment fort de cet essor. Ainsi, il reconnait, implicitement, une origine transnationale des sciences de l'éducation modernes, qui commencent très précisément avec l'ouvrage d'un Suisse, résidant en France, et continuent surtout en Allemagne.[17] Il inscrit la réflexion méthodique sur l'éducation dans la perspective suivante :

> « [...] écrire sur l'éducation signifie presque écrire sur tout à la fois, car elle se doit de traiter et de garder les développements d'un monde complet, bien que diminué et en miniature (d'un microcosme dans le microcosme). Toutes les forces avec lesquelles les peuples travaillent ont été présentes auparavant comme des germes sous la

---

in demselben Grade gedeihen werde, wie in der Gesellschaft ; ja wir werden sagen müssen, dass der in der menschlichen Gesellschaft lebende weiter kommen wird als der isoliertstehende, auch wenn dieser an ursprünglicher innerer Kraft weit überlegen ist. Gewiss also scheint festgesetzt werden zu können, – weil zum Begriff des menschlichen Geschlechts gehörend – dass die Differenz zwischen den Einzelnen nie so gross ist, dass jemand der Einwirkung von aussen ganz sollte entbehren können und doch auf denselben Punkt gelangen, wie die anderen in der Gesellschaft lebenden. Die Szenen, welche die Geschichte uns von einzelnen sehr frühzeitig aus der Gesellschaft entfernten Menschen vorführt, sagen aus, dass durch dies Isolieren die Vernunftbildung sehr zurückgehalten worden ist. Ist auch auf solche einzelnen Fälle nicht ein besonderer Wert zu legen, und bedürfte es in dieser Beziehung noch genauerer Beobachtung, so müssen wir doch behaupten, nicht nur, dass jede folgende Generation hinter der früheren sehr zurückbleiben würde, wenn die Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere fehlte, sondern auch, dass jede Generation von vorn anfangen müsste und etwas tun, was vorher schon getan wäre ; und es könnte von der Entwicklung des Menschengeschlechts keine Rede sein. Zwar muss jeder einzelne Mensch von vorn anfangen ; es kommt aber darauf an, wie bald er dahin gebracht wird, auf die Förderung des menschlichen Berufes auf Erden mit einwirken zu können ; je mehr dies beschleunigt wird, desto mehr werden die Kräfte zur Entwicklung des Geistes erregt. Dies aber schliesst sich schon ganz an die allgemeine sittliche Aufgabe ; es ist das Einwirken auf das jüngste Geschlecht ein Teil der sittlichen Aufgabe, also ein rein ethischer Gegenstand. Je weniger wir diese beschleunigende Einwirkung – wobei aber nicht gesagt sein soll, dass sie bloss eine beschleunigende sei – als etwas Geringfügiges ansehen können, und je weniger geringfügig sie ist, je mehr Geistiges schon in der älteren Generation realisiert ist : desto weniger dürfen wir auch diese Einwirkung dem Zufall überlassen. Somit steht die Theorie der Erziehung in genauer Beziehung zur Ethik, und ist eine an dieselbe sich anschliessende Kunstlehre. – Es bietet sich hier ein Punkt als Parallele dar. Fragen wir, wie lange diese Einwirkung des älteren Geschlechts auf das jüngere fortgesetzt wird, so lässt sich im Allgemeinen keine Grenzbestimmung geben. Aber es gibt dann immer auch ein solches Zusammensein zweier der Zeit nach verschiedenen Generationen, in welchem nicht bloss die ältere auf die jüngere, sondern beide miteinander wirken zu einem Ziel. In dem Masse als dieses Zusammenwirken zunimmt, nimmt die Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere ab und wird am Ende gleich Null. Dann hat die Erziehung aufgehört. Nun aber bildet jede grosse Masse von Menschen ein gemeinsames geistiges Leben ; wo dies bis zu einem gewissen Punkt entwickelt ist, entsteht ein grosses lebendiges Ganzes – der Staat. Dieser besteht durch nichts anderes fort als durch menschliche Handlungen ; denn er ist nur ein Komplex von solchen. Insofern der Staat derselbe bleibt, aber so, dass seine Vervollkommnung nicht ausgeschlossen wird, sondern das geistige Leben sich in ihm steigert, so müssen auch die Handlungen sich gleich bleiben dem Typus nach, aber fortschreiten der Vollkommenheit nach. Dieses gemeinsame Leben im Staate ist etwas so Bedeutendes, dass von einer gewissen Ansicht aus die gesamte sittliche Tätigkeit darin aufgeht ; und wenn wir auch diese Ansicht nicht teilen können, so geben wir doch zu, dass in Beziehung auf die richtige Gestaltung und Anordnung des gemeinsamen Lebens im Staate eine Theorie notwendig ist, welche ergibt, wie jenes Ziel zu erreichen, dass der Staat noch bei dem Wechsel der Generationen fortbestehe und sich in seiner Gesamttätigkeit steigere. Es ist dies die Politik. Beide Theorien, die Pädagogik und die Politik, greifen auf das vollständigste ineinander ein; beide sind ethische Wissenschaften und bedürfen einer gleichen Behandlung. Die Politik wird ihr Ziel nicht erreichen, wenn nicht die Pädagogik ein integrierender Bestandteil derselben ist, oder als ebenso ausgebildete Wissenschaft neben ihr besteht. Je mehr das Gesamtleben im Staate praktisch gestört, theoretisch angesehen missverstanden ist, umso weniger kann eine richtige Ansicht bestehen in Beziehung auf die Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere. Hier haben wir also den Standpunkt, von dem aus wir unseren Gegenstand behandeln wollen. Die Pädagogik ist eine rein mit der Ethik zusammenhängende, aus ihr abgeleitete angewandte Wissenschaft, der Politik koordiniert. »

[17]Notons au passage que la *Levana*, bien qu'elle se présente sous une forme peu académique, est, comme les cours magistraux de SCHLEIERMACHER, nourrie par le savoir encyclopédique de son auteur qui embrasse la tradition culturelle européenne sans jamais perdre de vue la perspective de l'humanité entière [cf. *infra*, C.II et III.3]. La NVM détruit radicalement cette perspective [cf. *infra*, B.III].– Retenons aussi déjà que JEAN PAUL défend, sans le moindre compromis et avec des concessions aux médiations sociales minimales, avec une conséquence jusqu'à aujourd'hui presque inégalée, la valeur de l'homme particulier, de l'individu, sans pour autant se perdre dans des élucubrations égologiques, cf. pour une présentation plus complète [BAZINEK L. (1998)] ; cf. aussi [*infra*, C.I. 2.1].

main de l'éducateur. »[18] [*Ibid*., 527]

Cette mise au point par Jean Paul souligne les deux aspects essentiels d'une réflexion scientifique sur l'éducation :

1. L'étendue du phénomène de l'éducation à l'échelle globale. Par conséquent, réfléchir sur l'éducation en Allemagne implique toujours déjà la réflexion sur le phénomène de l'éducation dans sa globalité. Travailler sur la spécificité d'un pays, d'une nation, d'un peuple signifie alors en tirer des renseignements susceptibles d'aider aussi les autres à mieux gérer leur propre situation.
2. Le pouvoir extraordinaire de l'éducation qu'Alfred Baeumler (1887-1968) constate dans son article sur Herbart. Baeumler souligne que le Je émerge pendant l'éducation : « Ce n'est pas un fait intelligible, mais une création incessante ayant lieu sous les influences du hasard et des circonstances [...] D'où l'importance extraordinaire de l'éducation ». Il s'en suit que « la volonté correcte n'est pas au départ, mais à la fin. Elle est le résultat d'une éducation correcte. » Et Baeumler tire la conclusion suivante : « Éduquer, c'est transplanter dans l'homme des représentations faisant surgir la volonté correcte »[19] [Baeumler A. (1943b), 233]. Cette vision du Je et de la volonté font violence à l'être humain. Pour autant, l'histoire enseigne que la réalisation de son projet est possible. Cette possibilité, ce risque de détourner la volonté de sa liberté initiale et de la soumettre à l'hétéronomie, si bien que l'individu ressent cette imposition comme degré élevé de liberté, c'est justement de ce défi lancé aux sciences de l'éducation dont traite la présente étude.[20]

2. L'irrationalité – un paradigme scientifique ?

Après les sciences de l'éducation, le deuxième champ conceptuel qu'il nous faut délimiter avant de commencer l'analyse des textes concerne les notions de rationnel et d'irrationnel. Je repasse ici très brièvement en revue l'antagonisme entre le rationalisme et l'irrationalisme, dans le but de circonscrire la position épistémologique de la philosophie telle qu'elle s'est développée au fil des siècles.
Très sommairement, on peut dire que la philosophie surgit des processus de connaissance intuitive qui, reliés aux perceptions sensibles, permettent une approche purement réflexive au monde. Cette position, décrite de façon exemplaire par Descartes, approuve l'expérience adéquate du monde et de la pensée individuelle. Mais, étonnement, cette accentuation des capacités autonomes de l'homme peut provoquer des vives réactions qualifiées en général d'irrationalisme. Insistant sur les impulsions ou, plus positivement, les émotions humaines, l'irrationalisme n'admet pas que l'homme puisse élucider suffisamment la réalité pour la connaître telle qu'elle est. On disqualifie cette position comme rationaliste, en postulant que la vie humaine n'arrive à sa plénitude qu'en admettant ce fond trouble qui se soustrait par principe à toute connaissance. En dernière analyse, il s'agit d'une méfiance à l'égard de l'homme en général, et plus précisément à l'égard de soi-même. Par la suite, on raccorde les pulsions humaines aux forces hétérogènes autour de l'homme ; forces que celui-ci ne peut pas saisir.

---

[18]*« <Ü>ber die Erziehung schreiben, heisst beinahe über alles auf einmal schreiben, da sie die Entwicklungen einer ganzen, obwohl verkleinerten Welt im Kleinen (eines Mikrokosmus des Mikrokosmus) zu besorgen und zu bewachen hat. Alle Kräfte, womit die Völker arbeiten oder glänzen, waren früher als Keime unter der Hand des Erziehers dagewesen. »* – Préface à la première édition, 1806.

[19]Je rstitue le passage en entier : *« Das Ich steht nicht am Anfang, sondern am Ende, es ist nicht eine intelligible "Tatsache", sondern eine dauernde Schöpfung, die sich unter den Einflüssen des Zufalls und der Umstände vollzieht. Somit ist es in der ganzen Breite der sozialen Erfahrungen verflochten, wie wir heute sagen würden, und hängt von dieser Erfahrung weitgehend ab. Daraus folgt, dass der Erziehung eine außerordentliche Bedeutung zukommt. » – « Auch der rechte Wille steht beim Menschen nicht am Anfang, sondern am Ende ; er ist das Ergebnis einer rechten Erziehung. Erziehen heisst, Vorstellungen so in den Menschen zu bringen, dass der rechte Wille aus ihnen hervorgeht. »*

[20]BAEUMLER consacre une longue étude à l'anthropologie pédagogique de HERBART, publié dans l'*Internationale Zeitschrift für Erziehung (Revue Internationale de l'Éducation*) et reprise dans [BAEUMLER A. (1943b), 204-252 ; cf. BAZINEK L. (2013b)].

Et pourtant, on attribue justement à ces forces une influence déterminante sur sa vie. L'irrationalisme peut, notons-le au passage, conduire à des pratiques magiques et entraîner ainsi dans l'occultisme, proposant, par une prétendue prise de pouvoir sur le prétendu destin, des raccourcis dans la solution des problèmes majeurs, comme le montre Franzke [cf. Franzke R. (1999)]. En dernière analyse, il s'agit d'un refus de la complexité humaine au nom même de cette complexité, qui ne quitte pour autant pas forcément le terrain commun, à savoir la conception du genre humain en tant que tel. Bien comprendre cette constellation est la *conditio sine qua non* pour comprendre les propos qui vont suivre. Cette esquisse sommaire est à garder en mémoire tout au long de notre étude. Confondre l'irrationalisme, qui se comprend comme réaction ou critique d'un prétendu rationalisme, avec la mythologie nationale-socialiste ou la NVM, signifie tomber dans le piège le plus accablant.

Je présente maintenant la position de trois auteurs aussi différents que Descartes, Schleiermacher et Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Malgré leurs différences considérables, leur pensée converge sur ce point qui nous intéresse ici, à savoir que l'essor de toute connaissance fiable se fait par l'attention portée à sa propre conscience. Cet élan de connaissance se trouve dans l'intériorité de l'individu, autrement dit, en termes contemporains, dans une connaissance objective de soi-même, obtenue par l'effort de la seule pensée.

Cette connaissance profonde ne correspond pas aux caricatures que l'on en fait. Loin de se restreindre aux formalisations du savoir, elle est la base indispensable pour marcher avec assurance dans cette vie, comme nous allons le voir dans ce chapitre.[21]

Suivant l'ordre chronologique, je m'arrête un peu plus longuement sur la position de Descartes, j'enchaîne avec Schleiermacher et je termine par un propos de Nietzsche. Cette présentation reprend des idées et des textes largement connus. Dans notre cadre, cependant, ces idées et ces textes perdent peu à peu leur familiarité pour se transformer en véritables remparts contre les instigateurs de l'irrationalité. J'observe alors, dès cette introduction, donc avant de l'avoir démontré en détail, la scission historique qui a rendu possible la pleine constitution de la NVM [cf. *infra*]. De ce fait, si les positions esquissées sont bien connues, l'accentuation est sensiblement déplacée.

Venons-en à Descartes qui découvre en lui le potentiel de connaissance dans une situation très précise. Il est, enfin, seul, mais il vient de sortir des terribles batailles de guerre : « J'étais alors en Allemagne où l'occasion des guerres qui ne sont pas encore finies m'avait appelé » [Descartes R. (1908), 9/(AT VI), 11]. Il s'aperçoit que son éducation ne lui permet pas de comprendre cette situation. Comment arrive-t-il à la prise de conscience que la pensée humaine n'a d'autres origines que la méditation individuelle ? Car il aurait pu se tourner vers d'autres enseignements. Il aurait pu étudier les nombreuses critiques de la scolastique, il aurait pu étudier d'autres traditions ou, tout simplement, il aurait pu abandonner la philosophie pour se consacrer exclusivement aux sciences mathématiques. Mais il comprend, intuitivement, que le début, c'est lui – comme individu, et seulement en tant que tel pleinement homme, c'est-à-dire membre de l'humanité et d'une société précise. Descartes soumet

[21]Vue ainsi, la pensée de KANT semble réellement etre affectée par l'irrationalisme [cf. *infra*, B. I]. Par exemple, dans sa critique cinglante de la morale ascétique, NIETZSCHE vient à la conclusion suivante : « Retirer la confiance à son Je, se nier soi-même sa "réalité" – quel triomphe ! – et cela non seulement par rapport aux sens, par rapport à ce qui tombe sous les yeux, mais comme une sorte de triomphe plus élevé, comme un viol et une cruauté à l'égard de la raison : ici, cette volupté atteint son point suprême en ce que ce mépris et cette raillerie ascétiques de la raison décrètent : il existe un royaume de la vérité et de l'être, mais justement la raison en est exclue ! ... – (Notons au passage : encore dans le concept kantien du "caractère intelligible des choses" persiste quelque chose de cette duplicité ascétique et lubrique qui aime tourner la raison contre la raison : car, pour Kant, le "caractère intelligible" signifie une constitution des choses dont l'intellect comprend exactement ce qu'elle est pour l'intellect – tout à fait incompréhensible.) (*Seinem Ich den Glauben versagen, sich selber seine "Realität" verneinen – welcher Triumph ! – schon nicht mehr bloss über die Sinne, über den Augenschein, eine viel höhere Art Triumph, eine Vergewaltigung und Grausamkeit an der Vernunft : als welche Wollust damit auf den Gipfel kommt, dass die asketische Selbstverachtung, Selbstverhöhnung der Vernunft dekretiert : "es gibt ein Reich der Wahrheit und des Seins, aber gerade die Vernunft ist davon ausgeschlossen !"… – (Anbei gesagt : selbst noch in dem Kantischen Begriff "intelligibler Charakter der Dinge" ist Etwas, von dieser lüsternen Asketen-Zwiespältigkeit rückständig welche Vernunft gegen Vernunft zu kehren liebt : "intelligibler Charakter" bedeutet nämlich bei Kant eine Art Beschaffenheit der Dinge, von der der Intellekt gerade soviel begreift, dass sie für den Intellekt – ganz und gar unbegreiflich ist.)* » [NIETZSCHE F. (KSA 5), 364].

alors tout au doute le plus radical dont il est capable, autant son savoir que son existence même. L'acquisition de l'assurance de son être lui sert ensuite comme base d'acquisition des connaissances qui restent pourtant soumises au doute car, comme il montre finalement, l'homme fini ne peut pas atteindre le savoir parfait. Sa perfection consiste en la maîtrise de son jugement.[22] Cependant, sa méthode a encore une autre implication : les connaissances ainsi obtenues sur lui-même engagent une réflexion sur ses actions. Par conséquent, le projet qui en découle conduit à une réflexion conjointe sur la progression du savoir personnel et les règles de conduite dans la vie, comme il l'exprime lui-même : « J'avais toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie » [Descartes R. (1908), 8/(AT VI), 10; cf. *infra*]. Descartes affirme que le bon sens « est naturellement égal en tous les hommes » ; les différences ne viennent que de son usage. Il énumère trois composantes qui « servent à la perfection de l'esprit » :

1. La pensée.
2. L'imagination.
3. La mémoire.

Afin d'atteindre la perfection, la pensée se doit d'être prompte, l'imagination « nette et distincte » et « la mémoire [...] ample » et « présente ». Avant de poursuivre sur un ton plus personnel, il conclut ce raisonnement général par une définition de la tradition philosophique :

> « Et je ne sache point de qualités que celle-ci qui servent à la perfection de l'esprit : car, pour la raison ou le sens, d'autant qu'elle est la seule chose qui nous rend hommes et nous distingue des bêtes, je veux croire qu'elle est tout entière en chacun et suivre en ceci l'opinion commune des philosophes qui disent qu'il n'y a du plus ou du moins qu'entre les accidents, et non point entre les formes ou natures des individus d'une même espèce. » [*Ibid.*, 4/2]

Le *Discours* tout entier est conduit par ce double registre, à savoir l'humanité en général et l'individu qui s'approprie sa nature. Le propos initial est renforcé par les expériences que Descartes pouvait faire pendant ses voyages,

> « ayant reconnu que tous ceux qui ont des sentiments fort contraires aux nôtres ne sont pas pour cela barbares ni sauvages, mais que plusieurs usent autant ou plus que nous de raison ; et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands devient différent de ce qu'il serait s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des Cannibales ; et comment jusques aux modes de nos habits, la même chose qui nous a plu il y a dix ans, et qui nous plaira peut-être encore avant dix ans, nous semble maintenant extravagante et ridicule ; en sorte que c'est bien plus la coutume et l'exemple qui nous persuade qu'aucune connaissance certaine ; [...]. » [*Ibid.*, 12/16]

Ces réflexions témoignent de l'« extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair » qui anime Descartes. On voit alors tout de suite que la dimension affective, pulsionnelle, est dès le départ prise en considération, balayant d'emblée la critique du côté de l'irrationalisme [cf. *supra*]. La coïncidence de la rationalité et de l'affectivité dans le désir de savoir confère au désir un but bien précis que Descartes explique en référence à ses « actions ». En effet, il désire pouvoir « marcher avec assurance en cette vie » [*ibid.*, 8/10; cf. aussi *ibid.*, 12/15sq]. Ce but le conduit à examiner tout ce qu'il a appris. Se présente alors un problème important, car ce projet implique temporairement une

[22]Notons au passage que BIRKEN-BERTSCH souligne à juste titre que, pour KANT aussi, la perfection de l'homme s'éprouve dans cette capacité de retenir son jugement si le moindre doute persiste. Il précise : « *Durch Dialekik der Vernunft mag die Vernunft Kant zufolge sogar für bestimmte Typen von Schein verantwortlich sein, für Fehler ist sie es nicht. […] Fehler rechnet er nicht der Vernunft, sondern der Urteilskraft zu. Damit liegt am Grunde der Dialektik die Subreption* (En conséquence de la dialectique, Kant admet que la raison peut être responsable de certains types d'apparitions trompeuses, elle ne l'est pas pour des fautes. […] Il attribue les fautes non pas à la raison, mais à la faculté de juger. Ainsi, la subreption est à la base de la dialectique). » [BIRKEN-BERTSCH H. (2006), 162, cf. aussi 115sq].

perte de repères. « Afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions pendant que la raison m'obligerait de l'être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrais, je me formai une morale par provision » [Descartes R. (1908),16/(AT VI), 22]. Cette morale par provision est composée de quatre maximes, dont la première nous intéresse plus spécialement :

> « <O>béir aux lois et aux coutumes de mon pays [...] me gouvernant [...] suivant les opinions les plus modérées et les plus éloignes de l'excès qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés de ceux avec lesquels j'aurais à vivre [...]. Et encore qu'il y en ait peut-être d'aussi bien sensés parmi les Perses ou les Chinois que parmi nous, il me semblait que le plus utile était de me régler selon ceux avec lesquels j'aurais à vivre [...]. » [*Ibid.*, 16sq/23]

On voit alors que Descartes est conscient des distinctions que les hommes introduisent, grâce à leur nature, par le développement de différentes cultures et que ces distinctions, bien que produites par la nature humaine, ne l'affectent pas. On voit aussi qu'il est conscient du fait qu'il y a des règles de conduite humaine qui transcendent ces distinctions, mais que, pour les trouver, chacun doit prendre sur soi cette recherche qu'il présente dans le *Discours* : « Ainsi mon dessein n'est pas d'enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de faire voir en quelle sorte je tâche de conduire la mienne » [*ibid.*, 5/4; cf. *infra*, C.I.2].
Exigeant envers lui-même, généreux à l'égard de ses lecteurs, Descartes témoigne de cette attitude que Schleiermacher exprime presque deux siècles plus tard en ces mots[23] : « L'homme ne peut offrir aucun don plus confidentiel à l'homme que ce qu'il s'est dit à lui-même au plus profond de son âme : car ce don lui garantit le plus secret qui soit, la vue ouverte et paisible dans un être libre »[24] [Schleiermacher F. (KGA I.12), 328 ; cf. *infra*, D]. Schleiermacher n'est que trop conscient du fait que les circonstances de la vie, dont surtout les pressions sociales, empêchent le plus souvent que l'on ne parvienne « à saisir l'être intérieur de l'humanité, regarder avec intelligence ses différentes figures ou absorber avec amour la nature et se blottir dans ses secrets »[25] [*ibid.*, 361]. Comme Descartes, Schleiermacher se garde de séparer les pulsions de l'intelligence et, comme Descartes, il insiste sur le fait que cette expérience concerne tous les hommes, peu importe les distinctions factuelles. Il ne souffre aucune exception :

> « Le destin affligeant du Noir, arraché de sa patrie et des cœurs aimés, condamné au service minable dans l'étranger inconnu, ce destin est aussi imposé, par le déroulement quotidiennement des choses, aux meilleurs[26] qui sont empêchés de se rendre dans leur vraie patrie, chez les amis inconnus, et qui, dans un voisinage désert qui leur reste étranger, consument leur vie intérieure dans un service misérable. »[27] [*Ibid.*]

Le langage de Schleiermacher n'est pas celui de Descartes, son dessein pour autant est le même : dégager l'espace de vie qui permet à l'individu de se développer.
Terminons ces réflexions préliminaires[28] avec un auteur dont la présence ici peut surprendre :

---

[23]On peut, point par point, reprendre mon exposé de la position cartésienne et la mettre en parallèle avec la position de SCHLEIERMACHER telle qu'il l'exprime dans les *Monologues*. – De même, on retrouve cette configuration chez JEAN PAUL et, bien que plus en retrait et moins complète, chez HERBART. Une telle comparaison n'est pas notre tâche principale ici, mais elle s'impose dans la perspective de toute réflexion critique sur la pédagogie.

[24]*« Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemütes zu sich selbst geredet hat : denn sie gewährt ihm das Geheimste, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick. »*

[25]*« das innere Wesen der Menschheit zu ergreifen, verständig ihre verschiedenen Gestalten anzuschauen oder in sich zu saugen die Natur mit Liebe und sich einzuschmiegen in ihre Geheimnisse. »*

[26]Ce mot, dans le contexte des *Monologues*, désigne ceux qui observent sciemment la démarche de la réflexion que décrit SCHLEIERMACHER.

[27]*« Des Schwarzen jammervolles Schicksal, der aus dem väterlichen Lande von den geliebten Herzen fortgerissen, zu niedern Dienst in unbekannter Ferne verdammt ist, täglich legts der Lauf der Welt auch Bessern auf, die zu unbekannten Freunden in ihre wahre Heimat zu ziehen gehindert, in öder, ihnen ewig fremder Nähe bei schlechtem Dienst ihr inneres Leben verzehren. »*

[28]Une fois sensibilisé, le lecteur trouvera lui-même des énoncés allant dans ce même sens. – Cette sensibilisation demande du

Nietzsche. Je cite un texte de l'année 1865, peu connu et pourtant capital pour comprendre son œuvre. Cette citation conclut sur ce que je viens d'exposer et permet de répéter encore une fois l'importance d'une investigation systématique à laquelle l'homme est invité par l'expérience de sa propre nature :

> « Remarque préliminaire. – Le plan de mon investigation se présente ainsi. Je veux de prime abord faire la connaissance de l'homme par la voie empirique et je ne veux me laisser guider par aucune croyance traditionnelle. Dès que j'aurai fait justice à la loi de la spécification, il sera possible de déterminer l'homogène. Mais je n'arriverai pas à séparer l'homme des choses. C'est pourquoi il va falloir arrêter ce que sont les choses sans les hommes et ce que sont les choses avec les hommes. »[29] [Nietzsche F. (BAW 3), 131]

---

temps, c'est pourquoi je me contente de ces exemples significatifs. – Soulignons qu'il s'agit de bien comprendre que, *primo*, une tradition philosophique existe. *Secundo*, qu'elle est la suite des expériences singulières de certaines personnalités qui ont perçu, de façon spécialement aiguë, les problèmes fondamentaux de l'humanité et réussissent à les formuler d'une manière qui est en principe universellement accessible, cf. [FAYE J.-P. (1997) et (2003)] et [*infra*, C].

[29]*« Vorbemerkung. – Der Plan meiner Untersuchung ist dieser. Ich will zuerst empirisch den Menschen kennen lernen und mich dabei von keinem hergebrachten Glauben leiten lassen. Habe ich dem Gesetz der Spezification Genüge getan, so wird es möglich sein, das Homogene zu bestimmen. Aber ich werde den Menschen nicht von den Dingen trennen können. Darum wird festzustellen sein, was die Dinge ohne Menschen und was die Dinge mit Menschen sind. »* – Ce fragment nous confronte avec un terme extrêmement problématique qui impose une mise au point et qui nous conduit immédiatement dans le cœur de notre débat : l'homogène. Comme le rappelle Ernst TUGENDHAT, le débat autour de NIETZSCHE doit être poursuivi [cf. TUGENDHAT E. (2000)] ; signalons aussi les travaux de Bernhard TAURECK dont je viens seulement d'apprendre l'existence et qui feront l'objet d'une prolongation de la présente étude. – L'on ne peut alors pas éviter de creuser ici, car la notion d'homogénéité se situe au centre de la doctrine raciale. Mais je propose d'abord une autre piste qui semble tout à fait concluante. Il s'agit d'une citation que Friedrich Heinrich JACOBI (1743-1819) fait de François HEMSTERHUIS (1721-1790) : « "Deux choses ne sauraient avoir des relations l'une avec l'autre sans avoir un côté homogène ou homologue en commun : ainsi lorsque la pente, l'attraction vers la divinité est constatée, il suit que nos relations et notre homogénéité avec elle les sont de même. Or, cette pente, cette attraction est constatée, non qu'il faille la chercher dans les cris de la douleur, de la faiblesse ou de la crainte, qui ne s'adressent pas à Dieu mais à une fin quelconque de souffrance ; non que je veuille que vous m'en croyiez, ni que vous croyiez la Pythie en fureur, ou le prêtre flatteur du Jupiter de Libye, qui voit dans Alexandre le fils de son Dieu : mais croyez-en Socrate, croyez-en vous-même, lorsque vous aurez épuré cet organe, qui est tourné vers les choses divines, comme l'œil est tourné vers la lumière. C'est alors que vous trouverez cette attraction et cette homogénéité dans l'aisance avec laquelle les hommes exercent le bien. […] Il me semble que lorsque l'homme est parvenu, soit par ses travaux, ou par l'excellence de sa nature à l'harmonie parfaite des facultés que nous lui connaissons, d'autres facultés, jusqu'ici inconnues, commencent à se développer, et augmentent son homogénéité avec le Dieu, au point qu'une ombre même de la puissance divine paraît s'y manifester" » [TAVOILLOT P. H. (1995), 233 <avec toutes les références de JACOBI et de HEMSTERHUIS>]. Cette intention s'accorde parfaitement au propos de NIETZSCHE. Le but de sa recherche est indéniablement la détermination de l'homogène, mais pour cela, il veut recommencer à travers une connaissance de l'homme, sans recours aux croyances reçues. La suite de la feuille, intitulée « *Beobachtungen* (observations) » confirme ce constat. NIETZSCHE décrit une expérience qui tente justement vers cette désobstruction qu'HEMSTERHUIS réclame. Elle s'inscrit dans la discussion d'ou est prélevée la citation d'HEMSTERHUIS – à savoir les compétences, les facultés de connaissance humaines par rapport à la connaissance des choses en elles-mêmes, des substances. NIETZSCHE ferme les yeux, et il réfléchit sur le dessin géométrique, constatant qu'il n'a pas encore la force de désigner des figures géométriques. Il déduit de cette expérience que la couleur et les traits des choses persistent, tandis que leur taille et leur continuité sont soumises au changement [cf. NIETZSCHE F. (BAW 3), 131sq]. – Malgré ce résultat concluant, le statut très controversé de l'œuvre nietzschéenne ne permet pas de taire une deuxième piste bien plus inquiétante. Pour l'élucider, je prends l'ouvrage *Rasse und Staat (Race et État*, 1933), sur lequel je reviendrai [cf. *infra*, B.II.5.3 et C.III.3.2.4], d'Eric VOEGELIN (1901-1985). VOEGELIN retrace les explications que donne Arthur GOBINEAU (1816-1882) aux phénomènes d'angoisse et du pessimisme, cf. [VOEGELIN E. (2007), 268-275 / (1933), 161-167 / (CW 2), 160-166]. La notion de l'homogénéité survient dans la description de « la seconde source du pessimisme (*zweite Quelle des Pessimismus / second source of pessimism)* » qui serait le « survol du mouvement des races, de leur mélange et de ses conséquences (*der Überblick über die Rassenbewegung, die Rassenmischung und ihre Folgen / the overview of the movement of races, the mixture of races and its consequences).* » VOEGELIN explique ensuite l'opposition entre les races fortes et les races faibles selon GOBINEAU avant de continuer : « L'humanité forme un tout, une révélation cosmique unique, et lorsque son sens s'est accompli, elle disparaît à nouveau de la terre. Toutefois, ce sens cosmique consiste dans l'assimilation finale de l'humanité toute entière. Les différences entre les races disparaissent du fait de leur mélange constant, et on assiste à un nivellement d'autant plus profond qu'il devient plus homogène, du fait que les éléments forts et culturellement créateurs sont de plus en plus dilués et évincés. À l'époque actuelle, il n'y aurait plus aucun lieu sur terre qui ne soit plus affecté par ces mélanges et, avec l'expansion de la civilisation occidentale sur le globe, la fin homogénéisée de l'humanité serait en vue (*Die Menschheit ist ein Ganzes, eine kosmische Offenbarung einmaliger Art, und wenn sie ihren Sinn erfüllt hat, verschwindet sie wieder von der Erde. Der kosmische Sinn aber ist die finale Angleichung der ganzen Menschheit aneinander. Die Verschiedenheiten der Rassen verschwinden durch die starke Mischung und es bildet sich ein gleichheitliches Niveau, das um so tiefer sinkt, je homogener es wurde, da die starken*

Reste la question de savoir si l'irrationalité est un paradigme scientifique.
Comme je n'ai pas même encore exposé ici ce que ce terme désigne, je ne devrais pas non plus donner une réponse ici, j'y reviens largement dans la partie suivante [cf. *infra*, B. I]. On verra alors pourquoi il vaut mieux renoncer à une esquisse sommaire introductive. Effectivement, il faut suivre les développements d'Alfred Baeumler pas à pas ; percevoir les minuscules réinterprétations qu'il introduit pour construire ou, si on admet qu'il n'est pas le seul, affirmer ce paradigme. Je réponds alors ici à une question qui ne sera intelligible qu'après la lecture de l'analyse de son ouvrage. L'option défendue par ce dossier est sans recours ; elle répond, de façon aussi décidée que l'adhésion exigée de ses fidèles par la NVM, que le paradigme de l'irrationalité, ou la doctrine raciale (*Rassenkunde*), n'est pas un paradigme scientifique [cf. *infra*, B.II.5.2].

---

kulturschöpferischen Elemente immer mehr verdünnt und verdrängt werden. Gegenwärtig sei kein Fleck der Erde mehr von Mischungen unberührt und mit der Expansion der abendländischen Zivilisation über den Erdkreis komme das gleichheitliche Ende der Menschheit in Sicht / Humanity is a whole, a unique cosmique revelation, and when it has fulfilled its purpose, it will disappear again from the earth. This cosmic purpose is the ultimate conformity of all mankind as a whole to each other. The differences between races increasingly disappear as a result of constant mixing, and a level of uniformity appears that sinks the lower the more homogeneous it becomes because the strong, culturally creative elements are increasingly diluted and displaced. At the present time, Gobineau points out, there is no longer any place on earth that is not affected by mixtures and with the spread of Western civilization over the globe, the homogenized end of humanity is coming into view). » Et VOEGELIN continue, sans préciser pour autant son anachronique allusion à NIETZSCHE : « Gobineau décrit la fin dans des termes qui rappellent ceux de Nietzsche : "Les nations, non les troupeaux humains accablés sous une morne somnolence, vivront dès lors engourdis dans leur nullité, comme les buffles ruminants dans les flaques des marais Pontins. Peut-être se tiendront-ils pour les plus sages, les plus savants et les plus habiles des êtres qui furent jamais […] Nos honteux descendants n'auront aucune peine à trouver quelque argument semblable au nom duquel ils nous dispenseront leur pitié et s'honoreront de leur barbarie" ("*Die Völker, nein Menschenhorden, werden alsdann von düsterer Schlafsucht übermannt, empfindungslos in ihrer Nichtigkeit dahinleben wie die widerkäuenden Büffel in den stagnierenden Pfützen der Pontinischen Sümpfe. Vielleicht werden sie sich für die weisesten, gelehrtesten und fähigsten Wesen halten, die je da waren … Unsere schmachbedeckten Nachfahren werden ohne Schwierigkeit irgendeinen Beweisgrund auffinden, kraft dessen sie uns ihr Mitleid zuteil werden lassen und sich aus ihrer Barbarei eine Ehre machen*" / *In phrases reminiscent of Nietzsche, Gobineau describes the end : "The peoples – no, the human herds – will soon, overcome by gloomy narcolepsy, vegetate without feeling in their own nullity, like the buffalo chewing its cud in the stagnating puddles of the Pontine marshes. Perhaps they will think of themselves as the wisest, most erudite and most capable beings that ever existed. […] Our descendants, covered with shame, will have no difficulty finding some […] reason by virtue of which they can bestow pity on us and to turn their barbarity into a badge of honor).*" » VOEGELIN renvoie à la quatrième édition allemande de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853) de 1927 à la page 319sqq [*ibid.*, 163sq] ; je reviens à cette utilisation du sigle NIETZSCHE, cf. [*infra*, B.III.4]. – L'enseignement de GOBINEAU dépasse le cadre de la présente étude qui se veut exploratoire, mais on ne peut pas écarter l'œuvre de VOEGELIN, de plus en plus étudié et cela malgré sa prise de position avérée en faveur du national-socialisme, cf. [FAYE E. (à paraître a)]. – Pour revenir à la citation de NIETZSCHE, il est à noter qu'il a connu et apparemment approuvé le travail de GOBINEAU, comme le montre sa lettre du 10 décembre 1888 à Heinrich KÖSELITZ alias Peter GAST (1854-1918), cf. [NIETZSCHE F. (KSB 8), 516]. Si cette recherche est à poursuivre ailleurs, cf. déjà pour la discussion [MÜNSTER A. (1995)], [NIEMEYER C. (2012)], [BAZINEK L. (2009) et (2012d)], et pour la documentation [JANZ C. P. (I-III)] et [LOSURDO D. (2002)]. – Il nous faut encore retenir pour ici que, comme nous allons voir, la NVM opère une curieuse substitution du sang à l'esprit [cf. *infra*, B.II et C.III.3]. Par conséquent, il est tout à fait possible de réinterpréter le propos d'HEMSTERHUIS dans les termes de cette vision du monde en substituant la race à sa notion de Dieu. Dans ce nouveau cadre interprétatif, l'intériorité, cette première conviction, se comprend alors tout à fait autrement. On explicite ce point en détail dans la partie B.I et on aborde les conséquences dans la partie B.III. – Retenons encore que je ne répète pas les réserves exprimées ici à l'égard de NIETZSCHE. Elles forment l'arrière-plan aussi des chapitres B.III.4 et C.III [cf. *infra*].

III. Notice méthodologique.

1. Méthodologie et contenu : les deux points d'appui de la présente étude.

La notice méthodologique donne dans ses grandes lignes l'horizon méthodologique de la présente investigation. Ses différents points sont repris au cours de l'étude, mais il faut bien assimiler ces explications préalables pour pouvoir vraiment profiter de la lecture du dossier, car l'exploration méthodologique fait intégralement partie de la recherche présentée ici.
La notice méthodologique instruit alors sur l'arrière-plan de cette présentation et les précisions méthodiques ponctuelles. Elle explique l'approche par analyse des livres sélectionnés, renseigne sur le choix des ouvrages retenus pour l'investigation suivante et conclut sur la question du dossier.

2. L'étude d'ouvrages de référence : panorama d'un champ de recherche occulté.

En été 2008, j'ai présenté à Remi Hess l'idée d'articuler trois textes[30] afin de montrer le sérieux d'un propos de Henri Lefebvre (1901-1991) que lui-même avait recueilli lors de ses entretiens avec Lefebvre :

> « <L>es racines de la recherche que Lefebvre va effectuer tout au long de sa vie sur la théorie du quotidien et qui va le rendre célèbre dans le monde entier [...], les racines de son effort pour construire sa vie comme une aventure contre le laminage du quotidien répétitif se trouvent bien en prise sur le vécu de cette confrontation des années 1920 avec la pensée allemande d'Heidegger[31] d'un côté, avec le surréalisme de l'autre. Contre la standardisation

[30]Il s'agit de *Qu'est-ce que penser* ? [cf. LEFEBVRE H. (1985)], d'*Implication, Transduction* de René LOURAU (1933-2000) [cf. LOURAU R. (1997b)] et de *Langages totalitaires* de Jean-Pierre FAYE [cf. FAYE J.-P. (2004)]. Cette étude est aussi préparatoire pour la construction de la problématique de ce dossier.

[31]« Heidegger, Martin, philosophe. – * 26. 9. 1889 Messkirch en Bade. 1928 professeur titulaire à Fribourg. Mai 1933 NSDAP, Heidegger dans sa demande d'adhésion : "Je suis d'ascendance allemande et libre d'infiltration juive ou colorée ... Je promets de m'efforcer à obéir au *Führer* de façon inconditionnelle." 27. 5. 1933 Recteur. Appel aux étudiants allemands le 3. 11. 1933 : "Ni des doctrines ni des 'idées' ne doivent être les règles de votre être. Le *Führer* lui-même, et tout seul, est la réalité et la loi allemandes aujourd'hui et dans l'avenir." Discours à la réunion *Profession de foi des professeurs des universités et écoles supérieures allemandes à Adolf Hitler et l'État national-socialiste* le 11. 11. 1933 à Leipzig : "Le courage originaire dans l'interrelation avec l'étant qui fait croître ou qui brise est la motivation la plus intime de la quête d'une science raciale." Dénonciation de son collège de Göttingen, Baumgarten, fin 1933 : "Comme Baumgarten a échoué avec moi, il a établi un contact très vif avec le Juif Fränkel [Eduard FRAENKEL] qui auparavant a travaillé à Göttingen et est maintenant congédié … Je soutiens que, actuellement, ni son admission à la SA ni au syndicat d'enseignants n'est possible." A lancé en 1933/34 une enquête sur le chimiste Hermann Staudinger qui aurait communiqué des procédés de production aux pays ennemis. Le 23. 4. 1934, démission du rectorat. 1934 Membre fondateur du comité pour la philosophie de droit dans l'Académie pour le droit allemand, fondé par Hans Frank. 1947-1950 Interdiction d'enseignement. Amitié avant et après 1945 avec l'idéologue raciste Eugen Fischer. Dans une lettre à Herbert Marcuse du 20. 1. 1948, Heidegger a mis en parallèle la solution finale et l'expulsion des Allemands de l'Est ("qu'il faut écrire 'Allemands de l'Est' au lieu de 'Juifs'"). + 26. 5. 1976 à Fribourg (*Heidegger Martin, Philosoph. – *26.9.1889Messkirch in Baden. 1928 Ordinarius in Freiburg. Mai 1933 NSDAP, Heidegger im Aufnahmeantrag : "Ich bin deutscher Abstammung und frei von jüdischem oder farbigem Rasseeinschlag … ich verspreche, dem Führer unbedingten Gehorsam zu leisten." 27. 5. 1933 Rektor. Am 3.11.1933 Aufruf an die deutschen Studenten : "Nicht Lehrsätze und 'Ideen' seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz." Rede auf der Veranstaltung Bekenntnis der Professoren an den deutschen Universitäten und Hochschulen zu Adolf Hitler und dem nationalsozialistischen Staat am 11. 11. 1933 in Leipzig : "Der ursprüngliche Mut, in der Auseinandersetzung mit dem Seienden an diesem entweder zu wachsen oder zu zerbrechen, ist der innerste Beweggrund des Fragens einer völkischen Wissenschaft." Denunzierte Ende 1933 den Göttinger Kollegen Baumgarten in einem Brief an die Dozentenschaft : "Nachdem Baumgarten bei mir gescheitert war, verkehrte er sehr lebhaft mit dem früher in Göttingen tätig gewesenen und nunmehr hier entlassenen Juden Fränkel [Eduard FRAENKEL] … Ich halte zur Zeit seine Aufnahme in die SA für ebenso unmöglich wie in die Dozentenschaft." Liess 1933/34 die GESTAPO gegen den Chemiker Hermann Staudinger ermitteln, unter anderem wegen des Vorwurfs, er habe Herstellungsverfahren ans feindliche Ausland verraten. Am 23. 4. 1934 Rücktritt als Rektor. Mai 1934 Gründungsmitglied des Ausschusses für Rechtsphilosophie der von Hans Frank gegründeten Akademie für Deutsches Recht. 1947-1950 Lehrverbot.*

> de la vie quotidienne, les philosophes[32] vont lancer une nouvelle affirmation : "La vie est unique !" ».[33] [Hess R. (1988), 58]

J'ai bien rédigé ce texte [cf. Bazinek L. (2009b)], mais officiellement, il n'est toujours pas publié. On m'a signalé qu'il circule sur Internet, sans que je sache comment le trouver.
Les échanges pendant son élaboration m'ont aidée à mettre au point une méthode qui porte le dossier présenté ici. En effet, j'ai compris que mon idée permet d'encercler avec une certaine précision un champ de recherche conflictuel et d'arriver à des résultats avérés ; qu'il s'agit alors vraiment d'une méthode scientifique. Ce constat m'a incitée à réfléchir plus précisément sur ce procédé et j'ai pris conscience d'une problématique importante qui elle-même fait partie du champ occulté traité ici : la question de l'auteur. Si tout auteur crée son œuvre, il ne faut pas oublier que tout ouvrage singulier a un sens indépendant, est porteur d'une indexicalité dont l'exploration est parfois préférable à une approche générale à l'auteur.[34] Je peux désormais expliquer ce procédé par deux arguments. Le premier concerne l'auteur qui, de toute façon, évolue et, donc, reste dans l'ensemble insaisissable.[35] Le deuxième considère l'inscription de l'ouvrage dans le contexte de sa genèse qui lui accorde une certaine autonomie par rapport à l'œuvre entière de son auteur. En effet, dans nos échanges, on a pris conscience que certains livres d'auteurs différents peuvent faire œuvre en ce sens qu'ils permettent au lecteur d'encercler une problématique.[36] Je vais alors aborder les livres sélectionnés par la suite dans cette perspective.[37] Comme le montre la « Conclusion » [cf. *infra*, D], autant la méthodologie que le choix des ouvrages s'avèrent pertinents.
La deuxième section présente alors trois de ces ouvrages dont l'étude conjointe permet d'avancer considérablement dans la recherche sur le national-socialisme[38] et de s'apercevoir du bien-fondé de

---

Freundschaft mit dem Rassenideologen Eugen Fischer vor und nach 1945. Heidegger verglich in einem Brief vom 20. 1. 1948 an Herbert Marcuse die Endlösung mit der Vertreibung der Ostdeutschen ("dass statt ‚Juden' ‚Ostdeutsche' zu stehen hat"). + 26. 5. 1976 Freiburg). » [KLEE E. (2003), 237sq] – Eduard BAUMGARTEN (1898-1982) sociologue, assez proche de la NSDAP; Eduard FRAENKEL (1880-1970) philologue; Hermann STAUDINGER (1881-1965), chimiste; Hans FRANK (1900-1946), juriste national-socialiste; Eugen FISCHER (1874-1967), médecin national-socialiste; Herbert MARCUSE (1898-1954), philosophe.

[32]Le groupe des amis autour du jeune LEFEBVRE, cf. [HESS R. (1988), 32-42] ; cf. aussi [LEFEBVRE H. (1985), 164sq].

[33]Une remarque sur l'intérêt qu'Henri LEFEBVRE a manifesté pour la vie quotidienne. Il ne développe pas une philosophie de la vie quotidienne, mais il s'interroge sur la possibilité d'une critique de la vie quotidienne qui s'échelonne explicitement sur trois volumes portant ce titre (vol. I : 1947 ; II : 1962 ; III : 1981), et plusieurs publications annexes. Nous avons ici la cause de ces interrogations : la notion vie quotidienne (*Alltäglichkeit*) de HEIDEGGER. − LEFEBVRE a été conscient que HEIDEGGER entendait sa pensée au niveau spirituel, pour rencontrer ce que l'homme ressent comme besoin spirituel, cf. [*infra*]. Pour cette raison, il s'est préoccupé de la vie quotidienne et de sa critique.

[34]Je pratique bien évidemment l'un et l'autre. Si, dans mon mémoire de *Magister Artium* [cf. BAZINEK L. (1990)] et plus encore du D.É.A. [cf. BAZINEK L. (1993)], je me concentre sur des œuvres précises, la rédaction des articles pour l'encyclopédie *Biographisch-bibliographische Kirchenlexikon* est un exercice de saisie d'un auteur dans sa globalité, cf. par exemple [BAZINEK L. (1992)] et [(1995)].

[35]Exiger l'unité du sujet [cf. *infra*] ne veut en aucun cas dire que tout œuvre d'un auteur n'est que la répétition de l'autre. C'est un aspect important à retenir ; l'autre est l'observation que nous avons des grands textes dont l'auteur est inconnu, ce qui n'empêche pas que ces textes soient lus et déploient une influence. L'intention de l'auteur avec ce texte précis se préserve même si on n'a pas d'autres textes du même auteur.

[36]Qui plus est, on constate à l'intérieur de cette constellation des sous-ensembles qui éclairent des points encore plus spécifiques. Ainsi, l'articulation des ouvrages de [FAYE E. (2005)], de [BAEUMLER A. (1974)] et de [LOEWY E. (1967)] permet de détecter que nous sommes réellement face à une manœuvre de manipulation et de mensonge [cf. *infra*, B]. Cette problématique est ensuite explicitée, cf. [*infra*, C.III.3].

[37]A l'occurrence *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und der Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* d'Alfred BAEUMLER [cf. BAEUMLER A. (1974)], *L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935* d'Emmanuel FAYE [cf. FAYE E. (2005)], *Literatur unterm Hakenkreuz. Das Dritte Reich und seine Dichtung. Eine Dokumentation* d'Ernst LOEWY [cf. LOEWY E. (1967)], *Humanismes, antihumanismes. De Ficin à Heidegger 1 : Humanitas et rentabilité* de Stéphane TOUSSAINT [cf. TOUSSAINT S. (2008)] et *L'histoire cachée du nihilisme* de Jean-Pierre FAYE et de Michèle COHEN-HALIMI [cf. FAYE J.P./COHEN-HALIMI M. (2008)]. – Les travaux de DESCARTES, de SCHLEIERMACHER, de LEFEBVRE, de Hans BLUMENBERG (1920-1996) et de LOURAU seront aussi régulièrement mis à contribution.

[38]Indiquons aussi les liens personnels qu'entretenaient ces auteurs avec les universitaires, ainsi que les relations entre ces auteurs, les universitaires et le *Amt Rosenberg* (Office Rosenberg).

l'éducation comme angle d'attaque [cf. *infra*, B]. Elle est introduite par une analyse détaillée du livre déclencheur de ce projet [cf. Baeumler A. (1974)] et qui constitue le centre de la recherche présentée ici, car c'est à partir de cette analyse que l'on rentre vraiment dans la complexité de l'entreprise nationale-socialiste. La deuxième partie porte sur un travail qui a définitivement percé la nébuleuse nationale-socialiste et décloisonné la philosophie d'une emprise dans laquelle elle sombre depuis un certain temps [cf. Faye E. (2005)]. Elle saisit le caractère de cette « pensée » [cf. *infra*] développée par Martin Heidegger : Heidegger a réussi à instituer une école mondiale qui propage, sous des désignations différentes,[39] toujours la même doctrine [cf. *infra*, tableau 15]. L'ouvrage analysé montre les moments douteux de cette pensée en décortiquant son noyau, la doctrine raciale. Heidegger envisageait que cette doctrine s'infiltre subrepticement dans, et ensuite partout à travers, la philosophie. C'est aussi le fil rouge de l'anthologie de Loewy [cf. Loewy E. (1967)] qui est l'objet de la dernière partie de cette section. Ce livre est un véritable trésor conservant les matériaux indispensables pour comprendre comment, par la simple lecture des textes, l'adoption du nouvel amour pour l'individuel, prôné par Baeumler, se déclenche. Cette partie contient les renvois documentaires les plus importantes.

Il se peut qu'il faille suppléer l'analyse d'une constellation par des éléments conceptuels, comme c'est le cas pour les deux livres présentés dans la section C. Mon hypothèse d'un lien intrinsèque entre l'antihumanisme et le nihilisme demandait une exploration préalable [cf. *infra*, C.I]. L'ouvrage de [Toussaint S. (2008)], présenté ensuite, déploie une perspective sur l'homme qui permet de critiquer la vision proposée par les auteurs que Loewy convoque, et soutient alors ce que Loewy lui-même défend. Articulé avec l'ouvrage de [Faye E. (2005)], on peut ainsi approcher le national-socialisme sans le traiter comme finalité en soi, mais comme un aspect d'un problème philosophique bien plus importante. L'ouvrage de Jean-Pierre Faye et de Michèle Cohen-Halimi [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008)] discute une dimension de cette problématique, à savoir l'apparition du paradigme nihiliste qui, paradoxalement, n'est pas défaitiste, mais comme le remarque Lefebvre [cf. Lefebvre H. (2001)] terriblement actif. Ces deux ouvrages permettent alors de comprendre la préparation de la NVM et du national-socialisme. Cependant, il ne s'agit pas d'une logique de cause à effet. Il a fallu l'élaboration de cette vision du monde pour que l'on puisse immiscer la mythologie nationale-socialiste dans les consciences, comme le montre l'analyse régressive.[40]

3. La présentation en forme de dossier : fermeté des propos, ouverture à l'examen critique.

La forme adoptée pour l'exposé est celle d'un dossier de recherche, ce qui s'explique par les enjeux de ce travail, reflétant sa relation proche avec les documents sans pour autant quitter l'exigence d'une réflexion critique soutenue. Les pistes qu'il ouvre par ailleurs [cf. *supra*], sont indispensables pour appuyer ses résultats. On déplace alors l'investigation centrée sur la dimension politique qui domine encore dans la recherche, vers la philosophie, défendant que le national-socialisme est articulé à une nouvelle vision du monde. Pour autant, le présent travail ne parvient pas encore à établir concrètement sa genèse ni à démêler clairement les deux. Mais il montre qu'une telle vision du monde existe. Par conséquent, une fois ces présupposés formulés, les protagonistes peuvent réinterpréter la réalité actuelle et l'histoire selon les exigences de cette NVM.[41]

---

[39] Par exemple : déconstruction, *Daseinsanalyse*, herméneutique philosophique (ou, comme l'avouent les plus honnêtes, herméneutique de destruction), *French Theory*, postmodernité (avec des réserves, cf. [MESCHONNIC H., 2009]), recherches phénoménologiques ; un des plus récents essais consiste en un redéploiement de la maïeutique socratique (maïeutique du SOCRATE allemand, cf. [PERRIN C. (éd.) (2013)]).

[40] L'analyse régressive (ou régressive-progressive), sur laquelle on revient régulièrement, est une méthodologie de recherche en philosophie et sociologie développée notamment par Henri LEFEBVRE. Elle a pour but de dégager les moments de l'histoire et de comprendre leur importance.

[41] Par exemple, LOEWY indique l'intitulé d'une trilogie de Bruno BREHM (1892-1974), publié en 1961 et dont chaque terme rappelle les énoncés d'Alfred ROSENBERG, cf. [LOEWY E. (1967), 340] et [ROSENBERG A. (1935), 84-88].

Le point important est alors cette réinterprétation. Les ouvrages analysés permettent de restituer le parcours des éléments constitutifs de cette NVM, et revendiqués par les auteurs national-socialistes. Par conséquent, tout en expliquant pourquoi on ne parvient pas à retracer la genèse du national-socialisme, on peut élucider ces éléments présents dans l'histoire [cf. Ridé J. (1977)].
Les livres, et je conclus là-dessus, sont des maillons dans une chaîne d'argumentation qui permettent de suivre à la trace certains développements. C'est ainsi que, tout en produisant des résultats, de nouveaux champs s'ouvrent qui les rectifient, et c'est cette dynamique qui est prise en compte par le genre du dossier.

B. Analyse des textes.

I. La construction de la philosophie allemande ou l'avant-première du national-socialisme : *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle,* par Alfred Baeumler.

> « "Toute espèce que tu vois respirer la respiration de la vie a été protégée et préservée dès le début de son existence, soit par la ruse ou par le courage ou par la vitesse." »[42] – Lucrèce (99-55 av. JC).

1. Présentation.

1.1. Diffusion du livre sur le problème de l'irrationalité en France et en Allemagne.

En 1923, Alfred Baeumler publie un livre qui témoigne de façon significative de la transformation profonde de la philosophie qui s'est intensifiée autour de 1800 et qui poursuit depuis son travail corrosif. Cette transformation concerne une réfondation de la conception de l'homme en tant que tel et entraîne une transformation profonde de ses facultés de perception. Le but est la production de cette intimité réclamée par Himmler [cf. *supra*, A.I.1] : une intimité qui assume tranquillement que l'extermination active et planifiée d'une partie de l'humanité puisse constituer une tâche tout à fait digne de l'homme. Les pays touchés en premier sont l'Allemagne et la France [cf. Janicaud D. (2001)]. Cependant, dès le départ, le globe tout entier est visé.[43]
Cette véritable attaque de la philosophie échappe aux études historiques pour notamment deux raisons :

1. La majeure partie des acteurs ont été jusqu'à la fin du XIXe siècle des figures marginales.
2. On s'est servie du même vocabulaire que la philosophie jusqu'au début du XXe siècle.

L'analyse suivante montre comment cela est possible. Le livre de Baeumler n'a pas eu un écho extraordinaire.[44] Mais il est lu et relu depuis sa parution avec une grande régularité et pouvait ainsi introduire la nouvelle conceptualité sans changer de façon significative le vocabulaire. Si Teichfischer déclare alors : « De prime abord : on est d'accord que la monographie de Baeumler de l'année 1923 représente une pierre de colonne dans l'histoire de la philosophie écrite »[45] [Teichfischer P. (2009),

---

[42]« "*Every species that you see breathing the breath of life has been protected and preserved from the beginning of its existence, either by cunning or by courage or by speed*". » – *De rerum natura I* (cité par [WILKINS J. S. (2009), 25]). – Pourquoi citer LUCRÈCE en citant WILKINS ? WILKINS s'approprie cette idée de LUCRÈCE, lui donnant alors ces couleurs qui la rendent pertinente pour la présente étude. Je cite aussi par la suite à travers un tiers, si la combinaison entre l'auteur d'origine et sa reprise présentent une telle pertinence.

[43]Ce propos fait partie de nombreuses pistes que je peux, dans la présente étude, seulement indiquer. Voilà les principaux ouvrages sur lequel il se fonde : [ENGELS F. (1950)], [HERZOG W. (1957)], [OROZCO T. (1995)], [NIETZSCHE, F. (KSB)].

[44]Le premier écrit de BAEUMLER qui a attiré un intérêt général a été son introduction à l'édition des textes du juriste Johann Jakob BACHOFEN (1815-1887) par Ernst Manfred SCHROETER (1880-1973), *Bachofen der Mythologe der Romantik (Bachofen, le mythologue du romantisme*). – Ce volume est réédité en 1956 [cf. BAEUMLER A. (1956)] ; l'introduction seule en 1965 sous le titre *Das mythische Weltalter (L'âge mythique du monde*). – Cette introduction demande à être étudiée de près et en parallèle avec d'autres textes de l'époque, comme ceux d'Alfred ROSENBERG (1892-1945). Une telle lecture croisée éclaire aussi certains débats actuels, cf. [*infra*]. – En ce qui concerne BACHOFEN, l'on peut assurément le désigner comme aliéné mentalement. Il a accompli un travail de recherche colossal, déployant une vision du droit d'une étrangeté extrême. Mais SCHROETER et BAEUMLER le désignent comme un chercheur sérieux. Ils justifient leur choix des textes, et une bibliographie les situe dans l'œuvre de BACHOFEN. – Dans son introduction, BAEUMLER conteste vivement la science et revendique une approche scientifique symbolique, portée par la fantaisie au service de la tradition.

[45]*« Vorweg: Man ist sich darin einig, dass Baeumlers Monographie von 1923 einen Meilenstein der Philosophiegeschichts-*

96], on ne peut que consentir. Jean-Luc Nancy a soutenu la publication d'une traduction française qui paraît finalement en 1999. Mais malheureusement, il ne manifeste aucune sensibilité pour l'enjeu de cet ouvrage. Bien au contraire, arguant qu'il a été publié avant 1933,[46] Nancy affirme que le livre n'est pas compromis par le national-socialisme. A sa suite, Teichfischer trouve même « remarquable qu'en 1999, arrive une traduction du *Problème de l'irrationalité* en français ». Étrangement, il accorde à Alain Renaut la note préliminaire : « La "présentation" d'Alain Renaut permet de voir qu'il y avait d'abord des contretemps à cause du passé politique de Baeumler, mais que le livre de 1923 est de fait libre de toute idéologie – et, par conséquent, que sa publication puisse se faire sans aucun inconvénient »[47] [Teichfischer P. (2009), 103].

L'analyse du livre montre pour autant très clairement, que ces propos sont intenables. Mais venons-en à présent au témoignage de Georgi Schischkoff (1912-1991) qui est venu intentionnellement en 1940 à Munich pour reprendre ses études de philosophie. Il a vécu lui-même dans le climat de ces années dans la ville qui a été un des centres du mouvement national-socialiste, ce qui se traduit dans une grande assurance qui appuie ses propos. Schischkoff établit alors que « Baeumler [...] soutenait la "fondation philosophique du national-socialisme". [...] Il a débuté ses recherches philosophiques avec des travaux sur Kant (*La Critique du jugement de Kant I*,[48] [2]1956) [...] »[49] [Schischkoff, G. (1978), 53]. Sachant de quoi il parle, il respecte le développement intellectuel de Baeumler[50] et confirme l'observation

---

schreibung darstellt. »

[46] Pour comprendre la gravité de cette supposition, rappelons de prime abord qu'un *Nationlsozialistischer Deutscher Arbeiterverein e.V.* (NSDAV ; Association des travailleurs allemands et national-socialistes) a été fondé en 1920 qui a été interdit entre 1923 et 1925 suite au putsch de la brasserie (Munich, septembre 1923) et qui n'a été dissout qu'en 1935. Cette association suppléait aux manquements institutionnels de la NSDAP et témoigne alors d'une manière criante que, au plus tard en 1920, la conscience doctrinale du national-socialisme a été pleinement constituée. La NSDAP a été fondé le 20 février 1920, cette association le 30 septembre de la même année, « afin que le parti puisse obtenir le caractère d'une personne juridique (*den Charakter einer juristischen Person zu bekommen*) ». HOSER suppose que cette doublure a été surtout nécessaire pour reprendre ensuite le journal VB [HOSER P. (2010), 1]. BAEUMLER avait donc, comme par ailleurs tout un chacun, très bien la possibilité d'adhérer ouvertement ou pour le moins dans le privé au national-socialisme. C'est alors l'état des choses avant 1933. Et après la défaite du *Reich*, « Alfred Baeumler a été le seul professeur des universités de pédagogie qui, incriminé de national-socialisme, a été irrévocablement interdit en raison de ses publications dans le "Troisième *Reich*" de réintégrer le système scientifique de la République Fédérale après 1945 (*Es gibt ausser Alfred Baeumler keinen prominenten national-sozialistisch belasteten Hochschullehrer der Pädagogik in der Bundesrepublik, dem wegen seiner Schriften im "Dritten Reich" nach 1945 unwiderruflich die Rückkehr ins Wissenschaftssystem versperrt worden wäre).* » [DUDEK P. (1992), 62]. – Ceci dit, comme le souligne TEICHFISCHER, BAEUMLER a obtenu gain de cause dans la procédure de recours, ce qui ne changeait rien dans les faits – le retour à l'université a été impossible, cf. [TEICHFISCHER P. (2009), 101].

[47] *« Bemerkenswert ist [...], dass es 1999 zu einer Übersetzung des Irrationalitätsproblems ins Französische gekommen ist – der "Présentation" von Alain Renaut ist zu entnehmen, dass dieser Übersetzung bisher Bedenken ob der politischen Vergangenheit Baeumlers im Wege gestanden hätten, das Buch von 1923 allerdings frei von jeglicher Ideologie – und die Veröffentlichung damit unbedenklich sei. »* – Le livre comporte une « note liminaire » qui, pourtant, est signée par Jean Luc NANCY. Il dit effectivement : « L'engagement nazi de l'auteur (bien postérieur à ce livre) a longtemps fait obstacle à ce que cette traduction soit seulement envisagée, cependant que les spécialistes ne manquaient pas de consulter et de citer l'ouvrage, en sachant parfaitement qu'il ne contenait rien qui pût compromettre leur pensée. [...] aucune complaisance idéologique, aucune équivoque politique dans cette publication. » Et NANCY termine par un renvoi à la « présentation » qui, elle, est signé d'« Olivier Cossé «. COSSÉ « s'en explique très nettement. [...] Il suffit désormais de lire » [NANCY J. L., dans BAEUMLER A. (1999), 5]. Retenons encore que cette note préliminaire engage toute la faculté de philosophie à l'université de Strasbourg.

[48] C'est l'ouvrage dont il est question ici. Je pouvais repérer des rééditions encore en 1967, 1974, 1981.

[49] *« Baeumler [...] förderte die "philosophische Grundlegung des Nationalsozialismus" [...]. Er begann seine philosophischen Forschungen mit Arbeiten über Kant (Kants Kritik der Urteilskraft I, [2]1956) ».*

[50] BAEUMLER lui-même nous renseigne sur sa façon de travailler. C'est ainsi qu'il s'explique sur l'élaboration de son volume sur Kant qui s'est échelonné sur 10 ans [cf. Baeumler A. (1974), V]. De même, il retrace le développement de KANT [cf. *ibid.*, notamment à partir de 342]. Cette conscience d'un développement personnel contraste avec le présupposé décisionniste de la NVM qui provoque effectivement, comme le présuppose NANCY, des *Wenden/Kehren* (tournants) du parcours de vie en fonction de ce qui doit être perçu de l'histoire. Ce constat est intéressant, car il indique que Baeumler a réussi à gérer les deux registres. Il a compris et appliqué la NVM de façon conséquente, tout en s'observant jusqu'à un certain point. Néanmoins, le phénomène que l'acception des présupposés empêche de tirer des conclusions de son propre vécu, se révèle avec toute sa puissance après 1945, car il a été incapable – comme la plupart de ses collègues – de réfléchir librement sur le national-socialisme. – Notons au passage que ce point sert aussi de révélateur pour l'ouvrage de TEICHFISCHER, cf. [TEICHFISCHER P. (2009)]. S'il semble évident que

qu'« une seule résolution libre fait de nous des hommes : qui l'a effectuée une fois, le reste pour toujours, qui s'y arrête, ne l'est jamais »[51] [Schleiermacher F. (KGA I.12), 342 ; cf. *ibid.*, 369sq]. Pour Schischkoff, le projet pour lequel Baeumler s'est décidé, c'est le soutien des fondements philosophiques du national-socialisme. Par conséquent, ses recherches philosophiques sur Kant s'inscrivent déjà dans ce projet.[52] Schischkoff ne mentionne donc pas que le livre est paru pour la première fois en 1923. Il indique simplement la réédition de l'après-guerre.
Quant à Nancy, il prétend dans sa note liminaire que cette traduction permet enfin au public français d'accéder à une source philosophique importante de langue allemande [cf. dans Baeumler A. (1999), 5]. Argument contestable, car autant en Allemagne qu'en France, ce livre exerce une influence souterraine et ininterrompue, comme le souligne Stefanie Buchenau. Buchenau considère à la fin d'un article qu'elle consacre à l'anthropologie esthétique allemande des Lumières [cf. Buchenau S. (2007)] les risques potentiels de l'approche de Baeumler. Sa critique est d'autant plus remarquable si on prend en compte qu'elle est aussi sensiblement marquée par cette approche à l'esthétique que ce livre de Baeumler a introduit. Concrètement, elle part du constat que

> « l'invention de l'esthétique est une réponse à un problème philosophique. C'est un problème moderne, signe de perspectives nouvelles sur l'homme ou de la constitution d'une nouvelle anthropologie. J'entends ici "anthropologie" au sens ancien, neutre et large de "doctrine de l'homme". C'est un problème moderne, mais écarté par la tradition cartésienne et rationaliste ». [*Ibid.*, 122]

Souscrivant ainsi aux stéréotypes qui altèrent la pensée de Descartes,[53] et acquiesçant à l'allure de la NVM, à savoir que la philosophie résulte des réponses aux situations historiques problématiques, elle retrace ensuite de façon succincte et claire la genèse de l'esthétique universitaire en Allemagne. Ce parcours conduit à l'entreprise pseudo-kantienne de Baeumler. Buchenau aperçoit avec une grande lucidité des germes nationaux-socialistes dans cet ouvrage. Elle indique aussi que le fait d'isoler l'irrationel du rationel comme le prône Baeumler est problématique. Qui plus est, c'est justement cette isolation que l'invention de l'esthétique aurait dû surmonter. Elle souligne également le fait étonnant que ce livre déploie une influence certaine autant en Allemagne qu'en France, malgré la carrière de Baeumler dans l'Office Rosenberg [cf. *infra*], pour laquelle il a été jugé par les Alliés après la guerre.[54]
Et bien que sa propre réception de la philosophie contemporaine ne soit pas assez critique, Buchenau parvient malgré tout à une prise de distance suffisante qui lui permet de défier toute naïveté à l'égard de Baeumler.
Nous avons déjà vu qu'elle oppose une tradition dite cartésienne et rationaliste à l'esthétique des Lumières. Constatant que cette esthétique cherche l'homme tout entier, elle ne remarque pas que les auteurs qu'elle convoque, contribuent à la justification du paradigme de l'irrationalité défendu par

---

BAEUMLER a porté plusieurs masques, nous en tirons la conclusion inverse de la conclusion que tire TEICHFISCHER. Car, en effet, les masques ne témoignent pas d'une « capacité de changement étonnante (*erstaunliche Wandlungsfähigkeit*) » [*ibid.*, 19sq], mais de la permanence de la personnalité (sc. qui s'accapare des différents masques). BAEUMLER affirme que sa pensée s'approfondit successivement, et que sa perspective change en fonction de ces approfondissements. TEICHFISCHER reconnaît de fait que « Baeumler lui-même se révèle à travers l'interprétation de Kant, Hegel, Bachofen ou Nietzsche (*es Baeumler selbst ist, der über die Deutung Kants, Hegels, Bachofens oder Nietzsches zum Vorschein kommt*) » [*ibid.*].

[51] *« Ein einziger freier Entschluss gehört dazu, ein Mensch zu sein ; wer den einmal gefasst, wirds immer bleiben, wer aufhört es zu sein, ists nie gewesen. »* – SCHLEIERMACHER reprend ici l'idée que l'homme, entièrement humain dès sa conception, doit pourtant travailler à sa propre formation pour devenir homme [cf. *infra*, C.II] et [FAYE E. (1998b)]. – TILITZKI insiste sur un des critères d'une adhésion consciente à la philosophie du national-socialisme : la compétence d'effectuer des *Kehren*, des tournants. Ce critère est appliqué dans l'évaluation des scientifiques sous le *Reich* national-socialiste, cf. [TILITZKI C. (2002)].

[52] SCHISCHKOFF n'indique pas la source de sa citation. Il ne dit pas non plus que BAEUMLER propose une nouvelle anthropologie qui dévalorise la construction personnelle en faveur de l'écoute de l'histoire [cf. *infra*], et il passe aussi sous silence l'énorme effort didactique que BAEUMLER a déployé en faveur de l'œuvre de Georg Friedrich Wilhelm HEGEL (1770-1831).

[53] Cf. pour une mise au point [CASSIRER E. (2008)], [DESCARTES R. (1996)] et [FAYE E. (1998a)].

[54] BUCHENAU aborde la traduction de 1999, acquiesçant au fait qu'il est acceptable de rendre public ce livre en langue française, car il a effectivement influencé des auteurs notoires français. Cependant, elle met en doute son innocuité.

Baeumler,[55] car ils attribuent à l'esthétique une position subordonnée au rationnel. Sa critique perd ainsi en force. Qui plus est, la tradition du prétendu rationalisme qu'elle réfute, permet d'interroger systématiquement autant les mouvements de la pensée que du corps humain. Ce manque de rigueur empêche qu'elle comprenne la différence entre l'irrationalisme et le concept d'irrationalité tel que Baeumler le développe.[56] Elle utilise les deux termes de façon interchangeable. Par conséquent, son emploi du verbe « penser » s'inscrit tout à fait dans la lignée de Wilhelm Dilthey (1833-1911). Penser désigne alors non plus, comme dans la tradition qu'elle récuse,[57] une compétence initialement humaine, composée de méditation et d'interaction avec le monde [cf. *infra*, C.I.2], mais désigne un processus qui se rapproche plutôt de l'imagination [cf. *infra*, B.III. 2.1.2]. Cette conception de la pensée humaine l'empêche ensuite d'entreprendre une analyse rigoureuse et objective du livre de Baeumler. Elle prend la dichotomie entre le rationalisme et l'irrationalisme pour centre de son propos, sans signaler les précisions qu'il amène à son concept d'irrationalité, surtout dans ses notes de bas de page.

En résumé, son article est instructif dans la mesure où il aide à comprendre pourquoi Baeumler a pu s'appuyer sur la tradition esthétique pour ses desseins, et en quoi ce livre a de l'intérêt pour la France : « la "fortune souterraine" du livre de Baeumler dépasse peut-être même les limites des études historiques sur l'esthétique de l'*Aufklärung*. À travers son interprétation de l'esthétique et des Lumières, il semble affecter nos perspectives historiographiques à un niveau plus global » [*ibid.*, 133]. Mais comme elle ne remarque pas le lien essentiel entre ce livre et la NVM, son article se termine sur un ton perplexe :

> « Que Baeumler n'ait pas encore été nazi, en 1923, soit ; il était néanmoins déjà irrationaliste, adversaire des Lumières, obscurantiste et *Nachtschwärmer*, pour emprunter les termes de Thomas Mann, dans un texte de 1926 intitulé *Pariser Rechenschaft* sur le romantisme de Baeumler : comme Baeumler le dira lui-même, il était en un sens victime de la monstrueuse décadence des idées ("*ungeheurer Verfall der Ideen*") de son temps qui au lieu de lui léguer des "traditions" n'offrait que des perspectives ("*Sehweisen*").[58] Reste à savoir s'il n'aurait pas pu néanmoins rester un philosophe inactuel au lieu de chercher à projeter tout l'irrationalisme de son temps[59] dans les *Lumières* ; il est en effet consternant de voir comment se mêlent dans son étude analyse lucide et aveuglement, au point où il devient difficile de savoir si ses méthodes relèvent encore de l'ordre de l'analyse critique et d'une tradition de lecture elle-même appartenant aux Lumières, ou d'une tentative délibérée de sacrifier la vérité historique à l'"actualité". Quoi qu'il en soit, cette interprétation, qui, à la considérer d'un œil impartial, frappe par son absence totale de plausibilité, nous renseignant sans doute beaucoup plus sur Baeumler lui-même et sur son temps que sur les Lumières allemandes, se trouve avoir orienté durablement la perspective des commentateurs, occultant pour longtemps ce qui nous est apparu pourtant comme un des acquis majeurs de ce courant des Lumières : l'invention d'une raison poétique et d'une sensibilité humaine. » [*Ibid.*, 134]

---

[55]Il s'agit bien d'un paradigme spécifique que BAEUMLER explicite sur les 46 premières pages de son livre. Ce paradigme entreprend une rupture avec la tradition qui est un des points de convergence les plus visibles entre HEIDEGGER et BAEUMLER. Qui plus est, il explique cette épistémologie étrange, qui relie l'esprit à la terre et qui soutient que certains hommes peuvent communiquer à travers l'esprit du temps. – C'est une des pistes que le présent dossier ouvre et qui demande une prise en charge rapide et responsable.

[56]Cette même erreur caractérise aussi l'approche de TEICHFISCHER : *« Schon in seinem Erstling, dem Irrationalitätsproblem, verfolgt er die Geschichte des neuzeitlichen Individualitätsbegriffes bis zur KDU Kants. Sein ganzes Bemühen richtet sich anfangs (ganz im neukantischen Stile) auf ein rationales Erfassen des Irrationalen* (Déjà dans sa première publication sur le problème de l'irrationalité, Baeumler brosse l'histoire du concept moderne de l'individualité jusqu'à la *Critique de la faculté du Jugement* de Kant. Son effort se concentre au départ (en adoptant tout à fait le style néokantien) à la saisie rationnelle de l'irrational) » [TEICHFISCHER P. (2009), 122].

[57]Elle mentionne pourtant « le lien étroit qui lie le rationalisme antérieur à l'*Aufklärung* » que BAEUMLER fait disparaître, cf. [BUCHENAU S. (2007), 134].

[58]Cette remarque de BAEUMLER que BUCHENAU restitue ici fait partie des stéréotypes repandus par les mythologues nationaux-socialistes, cf. [*infra*, B.II]. Ernst Paul Loewy (1920-2002) le retourne, prouvant que ce sont précisément eux qui ont produit cette décadence et détruit les idées, cf. [*infra*, B.III].

[59]Le temps de BAEUMLER n'a pas été en soi irrationaliste. L'esprit du temps est une production humaine, ce qui vaut aussi pour l'irrationalité. J'étudie cette production dans l'analyse de l'anthologie de [LOEWY E. (1967)], cf. [*infra*, B.III, 2.3].

1.2. Qui était Alfred Baeumler ?[60]

Le but de la présente étude n'est pas historiographique, bien qu'elle insiste dans la mesure du possible sur les datations précises. Ainsi, sans m'arrêter sur la biographie de Baeumler, je retiens seulement qu'il a consacré sa vie et son œuvre à l'échafaudage et à la défense de la NVM. Outre ses nombreux écrits, il a aussi activement soutenu l'institutionnalisation de cette vision du monde. Dès 1930, ce fait est évident et nécessite des argumentations sophistiquées pour être nié, car, à cette année-là, il fonde avec Alfred Rosenberg le *Front de combat pour la culture allemande.*[61] Cet événement entérine une conviction de longue date : Baeumler a été depuis sa jeunesse un Allemand convaincu. Cette conviction nourrissait son combat contre l'humanisme cosmopolite. Qui plus est, on sait qu'il a toujours été convaincu du bien-fondé de sa pensée [cf. Mann T. (1999), 235sq)]. Son antihumanisme notoire est perceptible dans cet ouvrage de 1923, se déclare ouvertement dès son activité d'éditeur des œuvres de Nietzsche, et se déchaîne réellement après la *Machtergreifung*. Effectivement, c'est lui qui anime l'autodafé des livres le 10 mai 1933 à Berlin, comme le souligne Klee en reproduisant une phrase que Baeumler prononce à cette occasion et qui résume *in nuce* cette conviction : « "Nous rejetons aujourd'hui les matières empoisonnées qui se sont amassées dans l'époque de la fausse tolérance" »[62] [Klee E. (2003), 24].

Baeumler occupe dès 1934 la charge du président-directeur général auprès du délégué du *Führer* pour l'intégralité de l'éducation intellectuelle et selon la vision du monde de la NSDAP,[63] Alfred Rosenberg. C'est encore Baeumler qui s'occupe dès 1941 de l'Office de construction pour la Haute Ecole[64] conçu comme l'université de la nsdap. Et si son acharnement contre les Juifs ne faisait plus aucun doute dès 1933, c'est dans cette même année, 1941, où se joignent ces ambitions avec le traitement spécial que la science subissait sous le *Reich*. En effet, Rosenberg invite Baeumler pour l'inauguration de son Institut pour la recherche sur la question juive.[65] Sa proximité avec Rosenberg lui valait le sobriquet de « "philosophe de cour de Rosenberg" »[66] [cf. *ibid.*, 25].

La présente étude se concentre sur les problèmes posés par l'œuvre théorique de Baeumler, car une

---

[60]Cette présentation pointue indique les éléments indispensables pour bien situer son œuvre ; cf. pour une bibliographie détaillée de BAEUMLER [TILITZKI C. (2002), 1284-1286]. Nous avons aussi une étude très précieuse de Jacques GANDOULY de la *Bachofen-Einleitung* [cf. BAEUMLER A. (1956)]. J'en suis bien consciente des défauts de cet article, intitulé franchement « *Alfred Bäumlers Umdeutung der deutschen Romantik* (La réinterprétation du romantisme par Alfred Bäumler) », dans [GANGL M. (éd.) (2003), 155-174], mais GANDOULY a réussi une problématisation que chacun qui connaît le texte excessivement piégé de BAEUMLER ne peut qu'accueillir favorablement. Cet article contient aussi des notes qui complètent mes propos et ma bibliographie. − Le lecteur francophone trouve, du même auteur, l'article instructif « Alfred Baeumler, anthropologie nationale et pédagogie politique ». Il permet aux lecteurs francophones de comprendre la problématique liée à la vie et à l'œuvre de BAEUMLER. Si GANDOULY est assez clairvoyant sur les méthodes manipulatrices de Baeumler, son article reste superficiel dans le sens où il n'effectue pas lui-même des analyses précises des textes baeumlériens, mais se contente de descriptions, cf. [GANDOULY J., dans DUPEUX (L. (1992), 263-276]. Il se rattrape pourtant avec son ouvrage bien renseigné sur la pédagogie en Allemagne, cf. [GANDOULY J. (1997)]. − Tout autre est l'article « Complément Baeumler : récit d'une falsification » de François GUERY, cf. [GUERY F. (2006)] qui disculpe Elisabeth FÖRSTER-NIETZSCHE (1846-1935) et BAEUMLER afin de pouvoir mettre le national-socialisme sur le dos de NIETZSCHE. Ce texte extrêmement pernicieux ne satisfait pas les exigences actuelles d'exactitude philologique. − Gilbert MERLIO a récemment repris la relation qu'entretenait BAEUMLER avec l'œuvre de NIETZSCHE, cf. [MERLIO G. (2013)]. Cette contribution retrace le développement intellectuel de BAEUMLER, aboutissant au constat que celui-ci réfute explicitement la philosophie nietzschéenne. MERLIO propose un rapprochement progressif de BAEUMLER au national-socialisme, hypothèse largement invalidée par l'analyse présentée ici. Mais cet auteur ne laisse aucun doute à la consécration parfaite que BAEUMLER vouait finalement au national-socialisme. Lui aussi a très bien perçu l'importance de la *Bachofen-Einleitung* de 1926 pour comprendre ce dévouement. Et son article montre clairement la stratégie stylistique que BAEUMLER met en œuvre pour convaincre son public.

[61]*Kampfbund für deutsche Kultur*.

[62]*« "Was wir heute von uns abtun, sind Giftstoffe, die sich in der Zeit einer falschen Duldung angesammelt haben." »*

[63]*Hauptstellenleiter beim Beauftragten des Führers für die gesamte geistige und weltanschauliche Erziehung der NSDAP.*

[64]*Aufbauamt der Hohen Schule.*

[65]*Institut zur Erforschung der Judenfrage.*

[66]*« "Rosenbergs Hofphilosoph" »*

défense éventuelle de cette œuvre doit se faire en connaissance de cause. On ne sait pas ce qui se joue dans les coulisses, mais nous avons des éléments qui suffisent largement pour établir un diagnostic adéquat. La première source est constituée par les textes que Baeumler a publiés. Il ne s'est pas appliqué à l'usage d'un langage spécial. Cependant, il a employé des ruses stylistiques pour masquer ses propos. Il faut décortiquer ce code pour accéder aux messages spécifiquement nationaux-socialistes. Pour cela, il est indispensable de contester l'hypothèse d'une séparation de la vie et de l'œuvre d'un penseur. La seule manière d'appréhender mes analyses est que, effectivement, il y a un auteur avec sa personnalité bien distincte.[67] J'amorce alors aussi, implicitement, la recherche en vue d'éclairer la relation intellectuelle étroite entre Baeumler et Heidegger ; travail qui demande à être complété par une investigation portant sur leurs étudiants d'une part, et, de l'autre, par une confrontation systématique des trois ouvrages suivants :

1. *Le Problème de l'irrationalité* (1923) de Baeumler.
2. *Être et Temps* (1927) de Heidegger.
3. *Bachofen, le mythologue du romantisme* (1926) de Baeumler.

Notons encore que les textes de Baeumler montrent un auteur connaissant son matériel conceptuel et historique, maîtrisant les spécificités linguistiques nécessaires pour sa tâche (dont la connaissance de l'anglais, du français, du grec, du latin), dominant l'articulation entre *μῦθος* et *λόγος*, disposant d'une connaissance remarquable de la psychologie humaine – bref, il a été compétent dans son domaine et exercé à l'art d'atteindre ses lecteurs. Mon analyse suit de près son ouvrage sur l'irrationalité. Elle montre qu'en effet, aucune connaissance préalable n'est nécessaire pour s'apercevoir de certains éléments bizarres, réveillant le sens critique du lecteur. Occasionnellement, je fais un pont vers ses publications soi-disant post-1933.

2. *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle.*

2.1. Présentation.

La présentation suivante est le résultat d'une analyse détaillée du texte. On relève surtout les éléments qui aident à comprendre l'effort de Baeumler. Ces éléments auraient pu passer inaperçu en 1923, mais autant le contexte historique que la structure du livre contiennent des indices qui invitent à l'interroger sérieusement. Rappelons alors que la discussion des dangers implicites du nationalisme germanique avait déjà trouvé une place stable sur la scène littéraire, comme le montrent les publications dès 1850. Ce livre est traversé par une profonde ambiguïté qui s'articule justement autour de la notion de philosophie. Cette ambiguïté n'est que superficiellement couverte par l'apparence sérieuse de l'ouvrage. Le livre est divisé en deux parties [cf. Baeumler A. (1974), 18-251 et 253-351] sans titre. Chaque partie est sous-divisée en deux sections, « A. Esthétique », et « B. Logique ».[68] La première partie est sous-divisée selon le modèle chapitre 1, chapitre 2 etc. ; la numérotation recommence dans

[67] On peut objecter que cette position est aussi une présupposition. Pour travailler sérieusement cette question, sont à reprendre les cours sur l'herméneutique de SCHLEIERMACHER pour les confronter à la réinterprétation de l'herméneutique par DILTHEY. – Que je parle ici en connaissance de cause (sic !) est facilement repérable. En effet, dans mon ouvrage sur les visions du monde [cf. BAZINEK L. (1990)], je défends, à l'instar de Max SCHELER (1874-1928), que la pensée part toujours, inévitablement, des présuppositions que nous attrapons, comme le dit SCHELER, avec le lait maternel. Il a fallu la résistance pluriannuelle et patiente de deux collègues qui m'a finalement permis de prendre conscience que même mes propres textes, dont notamment ma thèse sur JEAN PAUL et NIETZSCHE [cf. BAZINEK L. (1998)], sont traversés par une argumentation critique qui ne m'aurait pas été possible, si la pensée avait été déterminée par des présupposés. – Une étude détaillée conjointe des textes nietzschéens et cartésiens (dès 2008) m'a permis de découvrir cette auto-contradiction et de m'apercevoir que la pensée est effectivement une activité libre. – Nous y revenons dans la dernière partie de ce dossier lors de la discussion du nihilisme [cf. *infra*, C.].

[68] *Ästhetik* et *Logik*.

chaque section. Le premier chapitre de la section A est encore sous-divisé en a), b) etc. La deuxième partie n'est sous-divisée que par a), b) etc.,[69] recommençant aussi dans chaque section. Si Baeumler se sert du terme philosophie, non seulement il le fait précéder aux endroits stratégiques par une détermination nationale,[70] mais il explique aussi dès la préface le fondement épistémologique quasi mystique qui soutient son étude toute entière : il établit un lien spirituel entre Kant et Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) qui n'est intelligible qu'à partir de la présupposition d'un esprit national objectif. Cette présupposition, qui traverse tous ses développements, crée l'ambiguïté caractéristique de cet ouvrage. En outre, tout en se réclamant de la philosophie, Baeumler la sape par une réinterprétation qui détruit soigneusement les positions qu'il retrace. Cette démarche est perceptible pour tout lecteur attentif. La préface [cf. *ibid.*, V-X] comporte aussi le principal leurre que Baeumler se propose de tirer de cette unité spirituelle allemande, symbolisée par la prétendue liaison spirituelle entre Kant et Goethe : « un amour nouveau pour l'individuel » [*ibid.*, X] qui, selon Baeumler, «contient le germe d'une synthèse nouvelle, plus profonde. Car c'est le principe de l'individualité, non pas le principe de la subjectivité arbitraire, sensuelle et irresponsable »[71] [*ibid.*]. Si, alors, il utilise souvent des expressions très générales, du fait de ses lignes directrices clairement esquissées dans la préface, son ouvrage prouve une grande cohérence.

Nous allons maintenant suivre pas à pas les développements de l'auteur. Cette présentation linéaire sera interrompue aux moments où il aborde des thématiques constitutives pour la NVM. Je regroupe en ces points nodaux des éléments autrement dispersés, ce qui les fait ressortir avec plus de précision.

2.2. La relève des concepts.

L'ouvrage de Baeumler résulte d'une volonté délibérée de l'auteur de réécrire la philosophie dans les termes de la vision du monde *völkisch*. Ce fait apparaît à travers sa façon d'introduire les concepts-clés. Il procède très schématiquement. En approchant un auteur, il introduit – ou réinterprète – ces concepts, tout en dissimulant qu'en réalité, c'est lui le maître d'œuvre. C'est pourquoi je renonce dans cette étude exploratrice à une confrontation des présentations baeumlériennes avec les positions qu'il prétend restituer, car il s'agit toujours de restitutions intéressées dont l'évaluation de la justesse ne sera possible qu'après avoir clairement devant les yeux l'ampleur de la réinterprétation avec laquelle nous sommes confrontés ici.

Une des références constantes du livre est le recteur du Collège des jésuites à Tarragona, Balthasar Gracian (1601-1658).[72] Gracian, dit Baeumler, se serait efforcé de formuler une nouvelle approche de la réalité humaine après les bouleversements qui avaient conduit à l'abrogation du consensus dominant. Il conceptualise cette nouvelle approche par l'expression du *discretio*. « Les liens que noue l'homme aux autres à l'intérieur d'une tradition ont été déchirés. Le *discretio* est un homme solitaire»,[73] constate alors Baeumler [*ibid.*, 19]. Cette remarque qui a très bien pu passer inaperçue en 1923 fait aujourd'hui tilt à nos oreilles. En effet, un point de discorde de la recherche portant sur *Être et Temps* de Heidegger concerne très précisément la question de la solitude. Le lecteur de 1923 pourrait voir ici un de ces éléments qui conduisent au nouvel amour pour l'individualité, ce qui est

---

[69]Dans la traduction française 1., 2., etc.

[70]C'est effectivement caractéristique de cette époque, mais l'usage que BAEUMLER fait des déterminations nationales est spécifique. Pour mieux cerner cette spécificité, cf. [WAHL, J. (2005)] qui les utilise strictement comme des désignations géographiques n'entravant pas l'identité profondément humaine des auteurs qu'il aborde, cf. aussi [*infra*, B.II. 5.2].

[71]*« die neue Liebe für das Individuelle [...] enthält den Keim zu einer neuen, tieferen Synthese. Denn es ist das Prinzip der Individualität, nicht das der zufälligen, sinnlichen, verantwortungslosen Subjektivität. »* – Cette problématique est reprise 200sq, 232sq, 239sq (individu) ; 70, 246sqq (KANT et GOETHE) ; 116-118 (epistémologie).

[72]J'ajoute des informations sommaires pour permettre de situer les auteurs cités par BAEUMLER. – La traduction française comporte un *Index nominum* fort utile, cf. [BAEUMLER A. (1999), 315-328].

[73]*« Die Bande, die den Menschen innerhalb eines Traditionszusammenhanges mit den andern verknüpfen, sind zerrissen. Der discretio ist ein einsamer Mensch. »*

juste. Seulement, il faut déterminer cette individualité qui est objet de ce nouvel amour dont la discussion traverse l'ouvrage. Par rapport à Gracian, Baeumler explique en note : « C'est ce sentiment de vie qui contient la base de l'attirance qu'exerçait Gracian sur Schopenhauer. Le *Catéchisme de la sagesse de vie, l'oracle de la main*, a été, comme on le sait, traduit par Schopenhauer »[74] [*ibid.*]. La solitude est définie par Baeumler comme rupture avec la tradition. Cette définition reproduit un lieu commun national-socialiste que l'on trouve notamment chez Rosenberg, à savoir que le Moyen Age reposait sur un consensus national. « La naïveté non brisée du Moyen Age qui ne connaissait pas de critique et de disputes de goût dans la délectation d'une poésie nationale, a été perdue »[75] [*ibid.*, 24 ; cf. 54]. Énoncé pour le moins problématique, car supposer un sentiment national si fort au Moyen Age est très audacieux, et ce sentiment est pourtant la *conditio sine qua non* pour pouvoir savourer une poésie nationale [cf. Ridé J. (1977), 12-110]. Qui plus est, Baeumler lui-même indique que le goût a été découvert bien plus tard et c'est pourtant le goût qui conduit à cette conception entièrement nouvelle de l'individu [cf. *infra*]. Baeumler présente la poésie comme un facteur de l'unité nationale. Aussi, « par la suite, il est notamment question de l'art poétique, car l'esthétique récente vient de la poésie, non de la théorie de la peinture ou de la musique »[76] [Baeumler A. (1974), 24].
On constate alors une tension entre deux déterminations de la nouvelle individualité :

1. La ligne de l'argumentation esthétique, annoncée dans le titre et articulée autour du goût. Cette argumentation est reprise par la grande majorité de ses lecteurs, peu importe s'ils ont, par ailleurs, compris le sens de son entreprise.
2. Le sentiment national. Pendant des décennies, on a placé le national-socialisme du côté du traditionalisme arriéré, ce qui a empêché de comprendre ses fondements. Mais le cadre de référence du national-socialisme n'est pas l'histoire. C'est une acception particulière de l'historicité sur laquelle il faut revenir [cf. *infra*]. Cette acception de l'histoire, ou plus précisément de l'historicité sous-tend le constat suivant : « Pour Boileau,[77] l'Antiquité est l'accomplissement d'une norme enracinée dans la nature de l'esprit humain »[78] [*ibid.*, 25]. Idée que nous trouvons chez Friedrich Schiller (1759-1805), mais que notamment Heidegger met en perspective dès les premiers paragraphes d'*Être et Temps*.

Baeumler étaye sur ces pages quelques remarques étranges à propos de Descartes. Ces inexactitudes peuvent s'expliquer par le fait qu'il ne traite pas de prime abord de Descartes ou de Boileau, mais de cette nouvelle raison esthétique. Quoi qu'il en soit, elles permettent de montrer l'ambiguïté caractéristique de cet ouvrage. Et en effet, Descartes occupe en général un rôle négatif dont Blaise Pascal (1623-1662) forme la contrepartie positive.[79] Ainsi, Baeumler se réfère à Pascal pour élaborer ses concepts de cœur, d'amour, d'esprit. Cette observation d'un traitement sommaire qui s'avère défavorable à Descartes, est confortée par la substitution de Nicolas Malebranche (1638-1715) à ce dernier qui permet à Baeumler d'étoffer son propos. Toute proportion gardée, il peut, par

---

[74] *« Dieses Lebensgefühl enthält den Grund für die Anziehung, welche Gracian auf Schopenhauer ausgeübt hat. Gracians Katechismus der Lebensweisheit, das Handorakel, ist von Schopenhauer bekanntlich übersetzt worden. »* – Il s'agit de l'*Oraculo manual y arte de prudencia* (1637).

[75] *«Die ungebrochene Naivität des Mittelalters, das im Genusse einer nationalen Dichtung keine Kritik und Geschmacksstreitigkeiten kannte, war verloren. »* – Je reviens sur ce point quand il s'agit de discuter la réception heideggérienne de HEGEL, cf. [*infra*, B.II.4].

[76] *« Wenn im folgenden vor allen Künsten hauptsächlich die Dichtkunst berücksichtigt wird, so ist das dem Umstand, dass die neuere Ästhetik aus der Poetik, nicht aus der Theorie der Malerei oder Musik enstanden ist, zuzuschreiben. »* – Cette remarque est très importante, cf. [*infra*, B.II]. La NVM ne souffre pas de syncrétisme. Si BAEUMLER s'exprime ainsi, il sait à qui il s'adresse. Cf. pour le contexte contemporain à cette publication [GANDOULY J. (1997), 111-132].

[77] Nicolas BOILEAU (1636-1711).

[78] « *Für Boileau ist die Antike Erfüllung einer in der Natur des menschlichen Geistes begründeten Norm.* »

[79] Cf. aussi [*ibid.*, 51, 72, 87] et l'importance que BAEUMLER accorde au « je ne sais quoi ». La création d'un tel antagonisme entre DESCARTES et PASCAL est typique pour une grande partie des auteurs nationaux-socialistes. – LEFEBVRE examine l'œuvre de PASCAL sous cet angle, cf. [LEFEBVRE H. (1949) et (1954)], cf. aussi [*infra*, B.III. 2.1.2] et [BAZINEK, L. (2011)].

l'intermédiaire de Malebranche,[80] finalement se réclamer du cartésianisme, ce qui contribue à occulter que son axe d'effort n'est plus philosophique. Pour « Malebranche, le penseur représentatif de ce temps [...] l'esprit a aussi valeur d'un irrational par rapport à la raison, car il forme cette partie de l'âme qui subit l'influence du corps extrarationnel »[81] [*ibid.*, 28].
Ainsi, Baeumler donne dans cette note une information essentielle sans laquelle toute son entreprise reste inintelligible. Par le biais du concept d'esprit chez Malebranche, il définit sa notion d'irrationalité. Le rationalisme, pourrait-on alors dire, met l'accent sur la raison tandis que l'irrationalisme s'y oppose [cf. *supra*, A.] Mais l'irrationalité concerne un autre domaine, celui de la raison affectée par le corps qui est en lui-même extrarationnel. Toujours concentré sur le problème de l'individualité qui, comme le souligne Baeumler, présente un problème d'envergure européenne,[82] il en vient à Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) :

> « Leibniz, doué d'un organe pour l'air du temps, a probablement tiré des inspirations de l'esthétique française. Mais réduire une pensée si importante comme le sont les petites perceptions sur ces influences est pour autant faux, déjà parce que l'on ne peut pas en rester à cette reconduction : on devrait, pour rester conséquent, aussi reconduire la pensée de la différentielle et, finalement, tout le système de Leibniz à l'inspiration par l'esthétique de la délicatesse. La pensée de l'arrational règne non seulement dans la psychologie de Leibniz, mais atteint le centre de sa métaphysique. Le concept de la monade en tant que substance individuelle est la pensée caractéristique de la philosophie plus nouvelle. Par elle, la représentation de l'individualité a été acceptée dans la pensée métaphysique occidentale. D'une importance pareillement décisive a été le retournement vers le concept de finalité, que Leibniz effectuait dans la sphère métaphysico-épistémologique. La pensée de la finalité, bannie par le rationalisme, est désormais l'accompagnateur fidèle du problème de l'irrational jusqu'à ce que Kant dans la *Critique de la faculté de juger* parvienne à trouver la relation claire et univoque entre le problème de l'individualité et de la téléologie. »[83] [*Ibid.*, 41 ; cf. 262]

Cependant, Baeumler affirme que Leibniz n'aurait pas réussi à innover dans le domaine de la logique, domaine qu'il désigne comme « l'endroit propice où un penseur d'importance séculaire doit exprimer ses révolutions intellectuelles »[84] [*ibid.*, 41sq ; cf. 46]. On est peut-être étonné de l'importance accordée à la logique. On a une représentation du national-socialisme qui fait penser à tout – sauf au fait qu'il prend son essor dans une problématisation de la logique. Bien sûr, l'administration du *Reich* a été visiblement organisée d'après une certaine logique, au demeurant extraordinairement efficace. Avant de regarder ce phénomène de plus près, retenons encore qu'il introduit, sur ces mêmes pages, ouvertement le syntagme qui caractérise le national-socialisme : « C'était une action [...] » [85] [*ibid.*,

---

[80] Pour BAEUMLER, MALEBRANCHE représente le cartésianisme, cf. [*ibid.*, 34-36].

[81] *« Malebranche, den repräsentativen Denker dieser Zeit [...]. Auch bei ihm gilt der esprit* <en frç dans le texte> *als irrational, verglichen mit der Vernunft, weil er den Teil der Seele bildet, die dem Einfluss des ausserationalen Körpers unterliegt. »*

[82] *« Ein europäisches Problem steht zur Diskussion »* [*ibid.*, 41].

[83] *« Leibniz mag, mit einem reizbaren Organ für Zeitstimmungen versehen, Anregung aus der französischen Aesthetik gezogen haben. Darauf einen so wichtigen Gedanken wie den der petites perceptions* <en frç dans le texte> *zurückzuführen, ist aber schon deshalb verkehrt, weil man bei dieser Rückführung nicht stehen bleiben könnte : man müsste folgerichtig auch den Gedanken des Differentials und schliesslich das ganze Leibnizsche System auf die Anregungen durch die Aesthetik der Delikatesse zurückführen. Der Gedanke des Irrationalen beherrscht nicht nur die Psychologie Leibnizens, sondern reicht bis ins Zentrum seiner Metaphysik. Der Begriff der Monade als der individuellen Substanz ist der charakteristische Gedanke der neueren Philosophie. Damit war die Vorstellung der Individualität in das abendländische metaphysische Denken aufgenommen. Von gleich entscheidender Bedeutung war die Zurückwendung zum Zweckbegriff, die Leibniz in der metaphysisch -erkenntnistheoretischen Sphäre vollzog. Der vom Rationalismus verbannte Zweckgedanke ist von nun an der stetige Begleiter des Problems des Irrationalen, bis es Kant in der Kritik der Urteilskraft gelingt, die klare, eindeutige Beziehung zwischen Individualitätsproblem und Teleologie zu finden. »* – Cf. pour la place qu'occupe le *Zweckgedanke* (pensée des finalités) dans la discussion autour de 1900 [SPANN O. (1924)].

[84] *« Der eigentliche Ort, an welchem ein Denker von säkularer Bedeutung geistigen Umwälzungen Ausdruck zu geben hat, ist die Logik. »*

[85] « *Es war eine Tat* […] » – C'est effectivement ce paradigme qui distingue la NVM, comme le montre Gustav KAFKA (1883-1953). KAFKA affirme que la pseudo-science nationale-socialiste transforme le couple aristotélicien *δύναμις-ἐνέργεια* qui respecte toujours le retenu hypothétique, en force performative et détruit ainsi *in nuce* la visée essentielle de la science qui

45 ; cf. 122, 246, 278]. On a aujourd'hui adopté l'habitude de mettre le mot logique au pluriel ; de parler de logiques différentes. Mais en dernière analyse, il s'agit des applications, donc plus précisément de la logistique. La logique, discipline de la philosophie, fait partie des ennemis de la NVM. Par conséquent, et Baeumler l'a très bien vu, il faut s'y attaquer à fond pour que l'entreprise réussisse. C'est Heidegger qui a relevé ce défi lancé (ou repris) ici par Baeumler avec le remplacement des catégories d'Aristote (384-322 av. JC) par les existentiaux.[86]

Baeumler introduit, se référant à Ludovico Antonio Muratori (1662-1750), son concept de goût. Sa présentation du concept de *giudizio*[87] porte des traits hermétiques. Le goût préoccupe Baeumler tout au long de l'ouvrage ; c'est la faculté qui, d'après lui, caractérise la nouvelle individualité [cf. *supra*].

Un autre concept fondamental est introduit en rappelant Jean Baptiste Dubos (1670-1742). Cet abbé, soutient Baeumler, « ne dut pas seulement son influence et son importance à ses théories esthétiques. Les *Réflexions*[88] contiennent avec la première esthétique du sentimentalisme, également une nouvelle intuition de l'homme : l'intuition historique »[89] [*ibid.*, 53]. Muratori et Dubos ont été précédés par «Gianbattista Vico qui a consacré le travail de sa vie entière à la "nouvelle science" *(scienza nuova*, c'est-à-dire de l'esthétique) ».[90] Cet aveu est passé inaperçu. En quoi Vico est-il si important aux yeux de Baeumler ? Vico part d'une critique fondamentale de Descartes. Il affirme que l'homme est autant une formation historique que biologique. Par conséquent, la philosophie doit autant s'occuper des questions culturelles et historiques que des questions relevant de la pure pensée. Cette naturalisation de l'histoire ouvre des portes inouïes pour la pensée, bien que, soulignons-le tout de suite, les buts de Vico ne correspondent pas forcément aux buts de Baeumler.

La présentation continue avec Jean-Pierre de Crousaz (1663-1750), pour qui « le beau coïncidait finalement avec l'utilité, la rationalité : elle révélait une harmonie préstabilisée produite par Dieu entre la nature des choses et leurs impressions sur nous, entre ces impressions et les sentiments qui les accompagnent »[91] [*ibid.*, 49sq ; cf. 157, 163-160]. Cette argumentation éclaire un pilier de cette nouvelle approche de l'individualité. Il manque encore l'élément déterminant pour la NVM, à savoir le remplacement de l'homme au sens générique du terme par l'homme déterminé par son origine *völkisch*.[92] Cette description de Baeumler correspond à la doctrine de l'environnement.

---

est la pure connaissance [cf. KAFKA G. (1949)] ; cf. aussi [*infra*, B.II.1]. – Notons au passage que BAEUMLER a préparé son *Habilitation* avec KAFKA à l'École supérieure technique à Dresde (1924).

[86]Je renvoie ici tout spécialement au premier semestre après la prise de pouvoir hitlérienne, le semestre d'été 1933, bien que les traces de cette entreprise remontent plus loin. Dans son cours magistral « *Die Grundfrage der Philosophie* (La question fondamentale de la philosophie) », HEIDEGGER entreprend une coupure nette avec la métaphysique moderne, personnalisée en Descartes. Il accomplit ainsi le programme annoncé pour le deuxième volume d'*Être et Temps* [cf. *infra*], afin de pouvoir se rattacher, *ultima ratio*, à la métaphysique logique de HEGEL. Ainsi, il rend compte de la mission intellectuelle et politique qui déterminerait la question fondamentale de la philosophie [cf. HEIDEGGER M. (GA 36/37), 3-80]. – Une observation d'Emmanuel FAYE confirme ce constat. Elle concerne un « cours professé sous ce nom en printemps de l'année 1934 » dans lequel HEIDEGGER non seulement « exalte la voix du sang et identifie le peuple à la race », mais soutient effectivement que « dans la logique aussi, l'on peut introduire la figure du *Führer* ». FAYE ajoute en note le texte allemand avec la référence : « "*Auch in die Logik kann man die Gestalt des Führers hineinbringen.*" Le propos est rapporté par Max Müller dans *Martin Heidegger. Ein Philosoph und die Politik* […] p. 106 » [FAYE E. (2005), 510].

[87]Faculté du jugement (*Urteilskraft*), cf. [*ibid.*, 78].

[88]Il s'agit de l'ouvrage *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* de 1719.

[89]*« Dubos ist nicht nur durch seine ästhetische Theorie von Einfluss und Bedeutung. Die Reflexionen enthalten ausser der ersten Ästhetik des Sentimentalismus auch sonst eine neue Anschauung vom Menschen : die geschichtliche. »*

[90]*« Gianbattista Vico, der der "neuen Wissenschaft" (scienza nuova, d. h. der Ästhetik) seine Lebensarbeit widmete [...]. »* – VICO (1668-1744) a puplié ses *Principi di una scienza nuova* en 1725.

[91]*« fiel das Schöne schliesslich mit der Zweckmässigkeit zusammen : sie enthüllte eine von Gott hergestellte prästabilierte Harmonie zwischen der Natur der Dinge und ihren Eindrücken und den sie begleitenden Gefühlen. »*

[92]Définition pourtant présupposée quand Hans-Georg GADAMER (1900-2002) écrit: *« In der Tat tut man gut, sich an Aristoteles zu erinnern. Er hat gezeigt, dass alle αἴσθησις auf ein Allgemeines geht, auch wenn es so ist, dass jeder Sinn sein spezifisches Feld hat und das ihm unmittelbar Gegebene insofern nicht allgemein ist. Aber die spezifische Wahrnehmung einer Sinnesgegebenheit als solche ist eben eine Abstraktion. In Wahrheit sehen wir, was uns sinnlich im Einzelnen gegeben ist, immer auf ein Allgemeines hin an. Wir erkennen z. B. eine weisse Erscheinung als einen Menschen* (Effectivement, on fait bien de se souvenir d'Aristote. Il a montre que toute l'*αἴσθησις* a son propre champ et que ce qui est immédiatement donné ne peut alors pas

Arrivé ici, on peut procéder à un premier bilan. Sûr de l'évidence de ses restitutions, Baeumler introduit tranquillement, un par un, les critères de la NVM. Si, alors, nous pouvons dire que cette vision du monde a déjà bien existé, car autrement Baeumler n'aurait pas pu orienter ses présentations selon ces critères, il en manquait encore une démonstration qui l'explicite. C'est cette lacune que Baeumler comble, introduisant subrepticement ces critères dans la discussion philosophique. Dans ce sens, son livre est constitutif pour le développement du national-socialisme.[93] C'est ici que Baeumler développe enfin la base du nouvel amour pour l'individuel, car « encore quelque chose de complètement autre que cette conscience du changement du goût pousse vers une acception relativisée des hommes. Le réveil du goût et de la critique esthétique accompagne un renforcement de la conscience nationale. » Et Baeumler précise qu'ainsi, « les Français et les Italiens prennent conscience de la façon la plus aigüe de leur particularité »[94] [*ibid.*, 54 ; cf. 24 et 60]. Cette argumentation est renforcée par une référence à Wilhelm von Humboldt (1767-1835) : « Le procédé est l'affirmation historique de la pensée de W. v. Humboldt que l'éducation progressive des peuples ne compense pas, mais au contraire accentue toujours plus fortement leurs différences, car toute éducation a pour fin de façonner l'individualité. »[95] [*Ibid.*, 54sq] L'assurance de Baeumler se manifeste encore dans les résumés des positions qu'il enchaîne ainsi :

> « Déjà Boileau a pourvu les Italiens d'un coup de bec. Bouhours[96] traite les Espagnols, les Italiens et les Allemands avec la même prétention. L'épais livre de Muratori, qui porte déjà dans son titre la déclaration de combat *(Della perfette poesia italiana)*, est pour une bonne partie une justification de la poésie italienne contre les attaques des Français. L'art, la langue de l'individualité, porte la nationalité individuelle à la conscience des peuples cultivés modernes. Que cette méditation sur l'individualité nationale aurait pu influer sur la formation d'une conscience historique, cela est facile à comprendre. »[97] [*Ibid.*, 54sq]

Baeumler a ainsi, sur quelque 50 pages, construit les bases qui permettent ensuite la pleine élaboration de la NVM dont, ne l'oublions pas, le pilier, l'élément discriminatoire le plus important, est la réduction de l'individu à son peuple ou, autrement dit, la définition de l'individualité par l'identification de l'individualité au *Volk*. La citation suivante souligne encore plus fortement ce déplacement conceptuel vers une autre acception d'universalité humaine qui est, en fait, l'éclatement de l'humanité en *Völker* :

> « Chez Dubos, l'air historique arrive à une accentuation encore plus aiguë, car elle s'impose face au rationalisme radical. C'est la conséquence de son sentimentalisme que Dubos remplace la *res cogitans* raisonnante, abstraite, intemporelle de Descartes par l'homme individuel, concret, et le public qui incarne la raison chez Boileau, par le

---

être universel. Mais la perception d'une donnée des sens en tant que telle est une abstraction. En vérité, on voit toujours ce qui est donné de façon sensible, dans sa particularité, en vue d'un universel. Nous reconnaissons par exemple une apparition blanche comme un homme). » [GADAMER, H.-G. (1972), 85 ; renvoi à ARISTOTE, *De Anima* 425a25]. L'énoncé de GADAMER n'est pas innocent car, ne l'oublions pas, depuis le XVIIIe siècle court en Allemagne une sorte de rumeur que l'homme (au singulier) est blanc, tandis que les hommes (c'est-à-dire le reste) sont racés, donc de couleurs différents. Je n'avais pas encore l'occasion de poursuivre cette trace.

[93] Pour appuyer cette observation, il est conseillé d'étudier son « Introduction » à l'œuvre de *Bachofen*, cf. [BAEUMLER A. (1956)].

[94] *«Aber noch etwas ganz anderes als dieses Bewusstsein vom Wechsel des Geschmacks drängt zu einer relativierenden Auffassung der Menschen. Das Erwachen des Geschmacks und der ästhetischen Kritik begleitet eine Verstärkung des nationalen Bewusstseins. Franzosen und Italiener werden sich ihrer Eigenart aufs schärfste bewusst. »* – Notons au passage qu'il n'est pas exagéré de percevoir dans ce superlatif une prémisse de l'orateur-écrivain du parti national-socialiste que Baeumler sera une dizaine d'années plus tard.

[95] *« Der Vorgang ist die historische Bestätigung des Gedankens W. v. Humboldts, dass die fortschreitende Bildung der Völker nicht ausgleiche, sondern im Gegenteil ihre Verschiedenheit immer stärker hervortreten lasse, weil alle Bildung die Herausarbeitung der Individualität zum Ziele habe. »*

[96] Dominique BOUHOURS (1628-1702).

[97] *«Schon Boileau hat die Italiener mit einem Hiebe bedacht. Bouhours behandelt Spanier, Italiener und Deutsche mit der gleichen Anmassung. Das dicke Buch Muratoris, das schon im Titel eine Kampfansage trägt (Della perfette poesia italiana), ist zum guten Teil eine Rechtfertigung der italienischen Dichtung gegen die Angriffe der Franzosen. Die Kunst, die Sprache der Individualität, bringt den modernen Kulturvölkern ihre nationale Individualität zum Bewusstsein. Dass diese Besinnung auf die nationale Individualität von Einfluss auf die Bildung eines historischen Selbstbewusstseins werden konnte, ist leicht einzusehen. »*

> parterre réel. »[98] [*Ibid.*, 55]

Baeumler applique ensuite ce constat d'ordre plutôt théorique afin de relever une différence décisive entre la société française et la société allemande à ce moment. Il assure que les Français ont, au XVIIe siècle, déjà un solide bagage culturel, tandis que « les penseurs allemands n'ont pas la littérature classique derrière eux, mais devant eux. Ils s'apprêtent à créer la société liée par un goût unique »[99] [*ibid.*, 60]. Par ce geste s'annonce la création de ce nouvel amour pour l'individuel. La France aurait traversé le rationalisme cartésien et accueilli John Locke (1632-1704), ce qui aurait fait mûrir sa société. Elle pouvait alors admettre le sentimentalisme, car elle était déjà unie dans son goût.[100] L'Allemagne n'aurait pas subi ces influences et devait alors « se méfier du sentiment »[101] [*ibid.*, 61]. Et pourtant, l'esthétique allemande aurait été, à ce moment, supérieure à l'esthétique française, car Johann Christoph Gottsched (1700-1766) et Johann Jakob Bodmer (1698-1783) réussirent à indiquer de nouveaux chemins, contenant déjà en germes la critique de la *Faculté de juger* de Kant. C'est Heinrich von Stein (1857-1887) qui a vu qu'en introduisant des normes, on crée une esthétique classique.[102]

Notons au passage que Baeumler défend sur ces quelques pages une vision téléologique de l'histoire qui, selon lui, est le seul critère pour juger un auteur. Dans ce sens, « l'histoire est plus juste que les hommes ; elle compte aussi avec ce qui est voulu »[103] [*ibid.*, 61sq]. Cette phrase, qui semble anodine, accorde à l'histoire la place du sujet agissant qui retient et rend actif même ce que les hommes ne comprennent pas dans une pensée. Elle va s'en servir pour avancer.[104] Baeumler suppose que le problème de cette époque qui a vu la naissance de la littérature classique allemande, à savoir l'alternative entre le sentimentalisme et le rationalisme, n'aurait pas trouvé de solution convenable. Dans ce cadre, il évoque la révolution française qui avait proposé une solution : les droits de l'homme. Mais cette solution révolutionnaire française est restée sans suite et surtout, elle ne convenait pas au développement en Allemagne qui avançait de façon « purement intérieure – mais avait un résultat spirituel persistant »[105] [*ibid.*, 64]. Baeumler résume en ces termes cette évolution :

> « Le rationalisme allemand de 1730 est sans doute une réaction. Le problème de l'individualité qui s'est annoncé avec tant de promesses, a disparu. La raison abstraite de Boileau ressurgit. De cette rechute vers l'esthétique de la "vérité" et de l'"unité" correspond la rechute, de Leibniz à Descartes, qu'effectue Wolff. Rempart spirituel de Gottsched et des Suisses, Wolff est malgré tout le digne grand-père de l'esthétique allemande. Avec lui, la philosophie devient une affaire de la culture allemande. » [*Ibid.*, 66]

---

[98] *« Bei Dubos gelangt die historische Stimmung zu schärferer Profilierung, weil sie sich gegen einen radikalen Rationalismus durchsetzt. Es ist eine Folge seines Sentimentalismus, dass Dubos die räsonnierende, abstrakte, zeitlose res cogitans Descartes' durch den individuellen, konkreten Menschen, das die Vernunft inkarnierende Publikum Boileaus durch das reale Parterre ersetzt.* » – On dirige l'attention sur l'emploi des adjectifs.

[99] *« Die deutschen Denker dagegen haben eine klassische Literatur nicht hinter sich, sondern vor sich. Sie wollen die durch einen einheitlichen Geschmack verbundene Gesellschaft erst schaffen. »* – C'est ainsi que s'explique la référence de BAEUMLER à l'art classique comme originairement allemande [cf. *ibid.*, vsq]. En effet, il prétend que le classicisme allemand a été dès le départ consciemment créé dans le sens de l'unification esthétique du peuple, supposition lourde de conséquences.

[100] BAEUMLER n'explique pourtant pas comment il voit cette évolution en détail.

[101] *« musste zunächst dem Gefühl misstrauen »*

[102] Dans ce contexte, BAEUMLER critique durement la conception d'un Friedrich BRAITMAIER (spécialiste de l'époque de Goethe de la fin du 19e siècle). L'œuvre de BRAITMAIER serait dépourvue de toute « *Spur historischer Einstellung* (trace d'attitude historique) », cf. aussi [*ibid.*, 113, 128, 160].

[103] *« Die Geschichte ist gerechter als die Menschen ; sie rechnet auch mit dem Gewollten. »*

[104] Cette conception constitue aussi l'arrière-plan de la notion de l'historicité heideggérienne. − Retenons aussi que Baeumler développe dans les paragraphes suivants un langage agressif, se servant des expressions militaires. Le lecteur attentif fait la même observation dans *Être et Temps*, cf. [HEIDEGGER M. (GA 2), 208sq (§ 33), 217 (§ 34), 234 (§ 38), 245 (§ 40), 413 (§ 63), 456 (§ 68)]. – Il faut certes considérer l'atmosphère tendue de ces années, caractérisée par un climet de belligérance généralisée, mais cette atmosphère ne suffit pas pour justifier l'introduction de ce vocabulaire dans les textes à prétention philosophique.

[105] « *rein innerlich – aber sie hat ein bleibendes geistiges Resultat »*

Baeumler se réfère à l'usage de la langue allemande par Wolff. En élévant le simple usage de la langue à l'introduction de la culture, Baeumler peut s'en servir comme véhicule du *völkisch*. Par conséquent, « un peuple qui commence son ascension à la culture ne pouvait pas commencer avec Leibniz », qui n'écrivait pas en allemand et qui « représentait la culture européenne de son temps » [*ibid.*]. La culture européenne sert à Baeumler ici comme modèle alternatif au modèle qui s'oriente d'après la nouvelle individualité qui correspond au caractère national. La suite le montre à l'exemple de la France d'un côté, et de l'Allemagne de l'autre :

> « L'école disciplinée de la "raison" de Wolff a dû être franchie avant que les grands problèmes de la philosophie leibnizienne aient pu être pris en charge par les moins hardis. Le mélange de Descartes et de Leibniz (et d'une bonne partie de la scolastique) qu'offrait Wolff était de droit. Ce mélange entretenait le lien avec la grande tradition philosophique et rattrapait en même temps ce que la France avait déjà parcouru un demi-siècle auparavant avec le cartésianisme. Dès lors que l'école de Wolff régnait sur les esprits en Allemagne, ressurgissait aussi le problème qui a dominé la perspective de Leibniz. » [*Ibid.*]

Baeumler suppose que la domination de la perspective leibnizienne empêchait l'unification de l'esprit allemand. Par conséquent, « la deuxième génération de l'école de Wolff se tourne à nouveau vers le problème de l'individualité » [*ibid.*]. Et finalement, on parvient à réunir tout le monde : « Au milieu du siècle, tous les esprits plus profonds de la nation travaillaient déjà à sa résolution » [*ibid.*].[106] Pour bien situer ces explicitations sur la genèse de l'individualité allemande, Baeumler recommande dans sa préface l'étude de l'œuvre de Dilthey. En effet, il perçoit en Dilthey ce « chercheur [...] qui avait probablement la compréhension la plus subtile et la plus profonde du 18e siècle »[107] [*ibid.*, X]. Ce propos, qui renvoie tacitement à une source incontournable du national-socialisme, est développé par Teichfischer. Teichfischer retrace brièvement la situation intellectuelle à l'issue de la première guerre mondiale. Il constate que l'on supposait une entrave à l'identité allemande par le positivisme et cette guerre. Les Allemands auraient alors établi le diagnostic qu'il fallait combler le besoin de restitution de l'identité allemande par le recours à la philosophie et à l'histoire en travaillant à la construction d'une histoire typiquement allemande. Et il ajoute en note : « Le concept de "mouvement allemand" apparaît dans cette acception pour la première fois en 1911 chez Herman Nohl.[108] Mais on trouve cette signification déjà chez le maître de Nohl, Dilthey »[109] [Teichfischer, P. (2009), 82sq].
Le contenu du développement culturel profond des peuples est l'expression de leur individualité.

---

[106] *« Eine Reaktion liegt in dem Rationalismus der deutschen Ästhetik um 1730 zweifellos vor. Das Problem der Individualität, das sich so verheissungsvoll angekündigt hatte, ist verschwunden. Die abstrakte raison <en frç dans le texte> Boileaus steht wieder auf. Diesem Rückfall zur Ästhetik der "Wahrheit" und "Einheit" entspricht Wolffs teilweiser Rückfall von Leibniz zu Descartes. Trotzdem ist Wolff der geistige Rückhalt Gottscheds und der Schweizer, der würdige Grossvater der deutschen Ästhetik. Mit ihm wird die Philosophie Angelegenheit der deutschen Bildung. Ein seinen Anstieg zur Bildung beginnendes Volk konnte nicht mit Leibniz anfangen, der die europäische Kultur seiner Zeit repräsentierte. Die strenge Schule der Wolffschen "Vernunft" musste durchgemacht sein, bevor die grossen Probleme der Leibnizischen Philosophie auch von weniger Kühnen vorgenommen werden konnten. Die Mischung von Descartes und Leibniz (und einem guten Stück Scholastik), die Wolff bot, war des Rechts. Sie hielt die Verbindung mit der grossen philosophischen Tradition aufrecht und holte zugleich nach, was Frankreich im Cartesianismus über ein halbes Jahrhundert früher schon durchgemacht hatte. Als dann die Schule Wolffs die Geister in Deutschland befreit hat, taucht auch das Problem, das Leibniz' Gesichtskreis beherrschte, wieder auf. Die zweite Generation der Wolffschen Schule wendet sich wieder dem Individualitätsproblem zu. Um die Mitte des Jahrhunderts arbeiten alle tieferen Geister der Nation an seiner Lösung. »*

[107] « *Forscher[...] der vielleicht das feinste und tiefste Verständnis des 18. Jahrhunderts gehabt hat.* »

[108] Hermann NOHL (1879-1960) fait, avec Eduard SPRANGER (1882-1963), Theodor LITT (1880-1962), Aloys FISCHER (1880-1937), Erich WENIGER (1894-1961) et Wilhelm FLITNER (1889-1990) partie des représentants principaux du courant de la *geisteswissenschaftlichen Pädagogik*. Si SPRANGER avait une vision biaisée en soutenant que le national-socialisme ne serait pas identique à l'hitlérisme, cf. [KLEE E. (2003), 592 et *infra*], LITT [cf. *ibid.*, 375] et FLITNER [cf. *ibid.*, 156] allaient même jusqu'à la signature d'une *Confession de foi à Adolf Hitler* le 11 novembre 1933 [cf. aussi DUDEK P. (1992)].
« Dieses Bedürfnis [...] versuchte man innerhalb der Geschichtswissenschaft beziehungsweise der Philosophiegeschichtsschreibung darüber zu befriedigen, dass man an der Konstruktion einer typisch deutschen Geschichte arbeitete. » – « Der Begriff der "Deutschen Bewegung" taucht so wohl das erste Mal 1911 bei Hermann Nohl auf. [...] Inhaltlich findet sich dieser Begriff aber auch schon bei Nohls Lehrer Dilthey. » – Cf. aussi [FLASCH, K. (2008)] et [GENS, J.-C. (2003)].

Baeumler semble reconnaître une structure commune qui porte ce développement[110] dont fait partie le rationalisme universel, c'est-à-dire l'orientation de la pensée à la vérité, l'unité et l'abstraction. Ce rationalisme parvient à relever le courage des moins courageux. Passés par cette discipline, ils arrivent ensuite à chercher la solution aux problèmes réels qui se posent à leur propre peuple dans sa spécificité. Le but de ce développement consiste alors dans l'unification du sentiment du peuple, comme il l'explique en se référant à Johann Ulrich König (1688-1744) : « Le bon goût général s'appuie sur la raison. Il ne dépend pas du changement des époques ni des lieux, ni des différences des peuples et des mœurs. Le bon goût spécifique diffère selon les peuples, les sentiments, etc. »[111] [Baeumler A. (1974), 70]. Cette remarque préfigure la conception *völkisch* de la philosophie.[112] Effectivement, après avoir montré les limites de König, Baeumler se tourne d'abord vers Gottsched qui a publié en 1730 son *Versuch einer Critischen Dichtkunst (Essai d'un art poétique critique)*, « l'œuvre esthétique la plus lue dans la première moitié du siècle »[113] [*ibid.*, 71]. L'analyse met à jour que sa présentation de Gottsched et, par la suite, de Baumgarten, est une brillante performance d'ambiguïté. Ses glissements effectuent les transformations profondes qui séparent finalement le positionnement de Baeumler de la philosophie traditionnelle. Dans ces pages, Baeumler se rapproche au maximum du modèle philosophique traditionnel. Mais l'argumentation s'oriente déjà d'après le modèle de cette individualité *völkisch* qu'il prône comme événement historique. Une lecture du texte orientée d'après les critères traditionnels conduit vite dans une impasse qui, pourtant, est à affronter, et cela pour deux raisons. Il s'agit de prime abord de sonder si, éventuellement, Baeumler n'est pas prêt aux concessions car, comme nous avons vu, il distingue bien entre le développement général du goût qui contient encore une trace du concept d'humanité universelle, et le développement spécifique, déterminé par le peuple. Cette impasse signale, deuxièmement, la nécessité d'une analyse supplémentaire ; analyse qui prend alors en compte l'idée *völkisch* comme idée régulatrice. Cette deuxième analyse permet d'étudier la cohérence de l'argumentation qui est effectivement la conséquence, le résultat, de la présupposition de l'individualité *völkisch.* Quel est alors, d'après Baeumler, le défaut essentiel de Gottsched ? Gottsched aurait,

> « dans la théorie, reconnu le droit de la sensibilité. Mais sa conception du goût diffère de la conception de König, comme le montre le profil fort qu'il donne au seul bon goût. Il parle avec mépris du peuple têtu qui juge, sans entendement et sans règles, des affaires des maîtres et dont le goût est le plus instable du monde. Cette position négative à l'égard de l'individuel[114] et du "goût" propre entraîne tout de suite une vision anhistorique. On voit

[110]On a ici probablement l'influence des recherches de l'archéologue Johann Joachim WINCKELMANN (1717-1768). BAEUMLER termine son évaluation du siècle de la critique avec une discussion de l'œuvre de WINCKELMANN, cf. [BAEUMLER A. (1974), 104-107]. Il conclut en ces mots : « Nulle part ailleurs ne se prononce l'unité de la donnée du problème intellectuel qu'est la culture du 18e siècle avec plus de clarté qu'ici. Les meilleures têtes de l'époque : Baumgarten, Lambert, Winckelmann, Kant se rencontrent sur le terrain de l'interrogation décisive qu'est la relation entre l'universel et le particulier. Même le concept apparemment si éloigné de l'idéal est, finalement, quand même un produit véritable de l'époque de la critique *(Nirgends wird die Einheit der geistigen Problemstellung wie der Bildung des 18. Jahrhunderts deutlicher als hier. Die besten Köpfe der Epoche : Baumgarten, Lambert, Winckelmann, Kant begegnen sich auf dem Boden der entscheidenden Fragestellung nach dem Verhältnis des Allgemeinen und des Besonderen. Selbst der anscheinend so entlegene Begriff des Ideals ist doch zuletzt ein echtes Erzeugnis des Zeitalters der Kritik)* » [*ibid.*, 107]. – Alexander Gottlieb BAUMGARTEN (1714-1762) forge dans son *Æsthetica* (*Esthétique)* (1750) le concept d'esthétique ; le mathématicien Johann Heinrich LAMBERT (1728- 1777) a été, comme BAUMGARTEN, élève de Christian WOLFF (1679-1754).

[111]*« Der allgemeine gute Geschmack beruht auf der Vernunft, er ist weder an den Wechsel der Zeiten und des Ortes, noch an den Unterschied der Völker und Sitten gebunden. Der besondere gute Geschmack ist nach den Völkern, Gemütern usw. verschieden.»*

[112]BAEUMLER construit réellement une conception de la philosophie qui s'avère être la conception *völkisch*, selon ce qu'il a annoncé dans la préface, en référence constante à KANT, cf. aussi [*ibid.*, 61, 75-77, 86] (révélation de ce développement par KANT) et [*ibid.*, 95, 127sq, 133, 135-140, 159-162, 177sq, 201sq, 206, 208-210, 214, 234sq, 243-246]. – En outre, il préconise qu'« un seul a connu les signes du temps : Lessing *(nur einer kannte die Zeichen der Zeit : Lessing)* » [*ibid.*, 104]. Gotthold Ephraim LESSING (1729-1781) aurait alos réussi à « montrer avant Kant [...] que la pensée allemande, fortifiée par Leibniz, est supérieure au classicisme cartésien (*vor Kant [...]die Überlegenheit des deutschen, an Leibniz erstarkten Denkens über den cartesianischen Klassizismus gezeigt*) » [*ibid.*, 82].

[113]*« die meistgelesene ästhetische Schrift der ersten Jahrhunderthälfte* »

[114]Un des rares passages qui définissent explicitement l'individuel par le *Volk*. GOTTSCHED parle bien avec mépris du *Volk*, ce

> que le tournant vers Boileau se passe effectivement autour de la charnière de la sensibilité : tout dépend de la relation avec celle-ci. Avec l'abandon de la sensibilité, l'individu est délaissé, avec le sens pour l'individuel, tombe aussi le sens pour la légitimation historique des temps et des goûts changeants. König, qui a gardé le droit du sentiment, accorde aussi au bon goût individuel ("spécifique") un espace large. Gottsched, qui respecte les règles de Boileau avant tout, retombe dans la vision intemporelle et privée d'espace du classicisme. Le changement du goût vient seulement de la "légèreté de l'intimité humaine". C'est une chute derrière Dubos-König ; c'est la conséquence d'un changement dans l'attitude fondamentale à l'égard de la sensibilité. »[115] [*Ibid.*, 73]

Ce passage résume toutes les nuances du concept d'historicité tel qu'il est présupposé ici. Il montre de façon exemplaire que Baeumler se dresse exactement contre la position qui lui est attribuée [cf. *supra*]. L'histoire de l'esthétique, entendue comme élément de l'histoire universelle de l'humanité, ne l'intéresse que pour s'en démarquer. Son intérêt se dirige directement vers le goût spécifique. Il définit le goût spécifique par rapport aux peuples. Néanmoins, il n'abandonne pas l'intérêt que porte Gottsched au bon goût comme correctif. Pour Baeumler, le bon goût selon Gottsched est le critère rationnel face aux goûts dispersés se faisant jour dans l'histoire. Tout en approuvant cette conception, Baeumler reste fidèle à son entreprise de détecter la transformation du concept d'humanité [cf. *supra*], déterminé désormais, tout comme le goût spécifique, par l'essence du peuple. Le bon goût est aussi, à la différence d'avec le goût spécifique, en lien avec le moment précis de l'histoire. Le bon goût se discerne par son statut épistémologique. C'est ainsi que Baeumler distingue chez Gottsched entre un usage irréfléchi, arbitraire du goût spécifique, et un usage réfléchi, orienté d'après le goût universel, tandis que lui-même discerne entre un usage du goût spécifique qui est *a priori* déterminé par l'essence du peuple, et un usage réfléchi qui relie cette première détermination au moment historique que vit le peuple.

Baeumler se consacre de plus en plus à Baumgarten chez qui, selon lui, la recherche esthétique arrive à un premier résultat significatif. Ainsi, il souligne que Baumgarten a quasi naturellement saisi l'importance de la logique, ce qui lui permet d'aller plus loin que ses prédécesseurs et ses contemporains :

> « Caractéristique pour Baumgarten est son instinct infaillible de la valeur logique d'une pensée. Il s'est avéré que Muratori et Dubos vont plus loin que Pascal dans l'ajustement du niveau de sentiment, de goût et de jugement. Baumgarten et Meier[116] apportent ici une certaine décision en ce qu'ils créent une terminologie définitive (ce qui n'est jamais indifférent dans la science). L'expression goût est remplacée par l'expression faculté du jugement. »[117] [*Ibid.*, 87]

Quelle est la portée qu'attribue Baeumler à l'effort de Baumgarten ? Il préconise que Baumgarten a

---

qui est, pour BAEUMLER, spontanément synonyme de l'individuel.

[115] *« Gottsched hat in der Theorie das Recht der Empfindung anerkannt. Dass er trotzdem in der Geschmacksfrage anders denkt als König, zeigt seine starke Hervorhebung des einen guten Geschmacks. Mit Verachtung spricht er von dem eigensinnigen Volk, das ohne Verstand und ohne Regeln von der Meister Sachen urteilt, und dessen Geschmack das unbeständigste der Welt sei. Diese negative Stellungnahme gegen das Individuelle und den eigentlichen "Geschmack" zieht sofort wieder eine unhistorische Betrachtungsweise nach sich. Es zeigt sich, dass die Wendung zu Boileau tatsächlich um die Angel der Empfindung geschieht : aus dem Verhältnis zu dieser folgt alles Weitere. Mit der Empfindung wird das Individuum verworfen; mit dem Sinn für das Individuelle fällt auch der Sinn für die historische Berechtigung der wechselnden Zeiten und Geschmäcke. König, der der Empfindung ihr Recht wahrt, räumt auch dem individuell bedingten ("besonderen") guten Geschmack breiten Raum ein. Gottsched, dem die Regeln Boileaus über alles gehen, fällt in die zeit- und raumlose Betrachtungsweise des Klassizismus zurück. Die Veränderung des Geschmacks beruht nur auf der "Leichtsinnigkeit der menschlichen Gemüter". Das ist ein starker Fall unter Dubos-König ; er ist die Folge der veränderten Grundeinstellung zur Empfindung. »*

[116] Georg Friedrich MEIER (1718-1777) a joué un rôle important dans la diffusion de l'esthétique.

[117] *« Für Baumgarten charakteristisch ist dabei ein unfehlbarer Instinkt für den logischen Wert eines Gedankens. Wir haben bei Muratori und Dubos die schon von Pascal ausgesprochene Gleichsetzung von sentiment <en frç dans le texte>, Geschmack und Urteil weiterentwickelt gefunden. Baumgarten und Meier bringen nun hier eine gewisse Entscheidung, indem sie (was in der Wissenschaft ja nie gleichgültig zu sein pflegt) eine bestimmte Terminologie schaffen. Der Ausdruck Geschmack wird durch den Ausdruck Beurteilungskraft ersetzt. »*

bien fait le pas décisif. Cependant, le mérite d'en avoir tiré les conséquences revient à Kant. Ce constat a tout d'une conclusion comme on l'attend à la fin d'un chapitre et pour autant, c'est un texte piégé, car Baeumler lance ici sa campagne contre la psychologie. En effet, la ferme position que Baeumler prend contre la psychologie est l'élément décisif de ce passage comme le montre la suite. Il introduit l'expression « relativisme psychologique *(psychologischer Relativismus*) » à travers une critique subtile d'une publication de Meier [cf. *ibid.*, 100].[118] Meier aurait, pour éviter que le goût devienne l'affaire entière d'une subjectivité arbitraire, pris refuge dans des arguments psychologiques, ce qui lui permettait de mettre le goût sous le contrôle de la raison. « On ne doit pas réprimander l'accentuation de la raison », écrit Baeumler, « car elle avait la fonction de protéger d'un relativisme psychologique ». Cependant, en déplaçant le problème de la beauté vers le domaine psychologique,

> « Meier obtenait une victoire trompeuse sur Gottsched. Dans les faits, il re-glisse sur la position que Gottsched avait combattu tout au long de sa vie avec un droit historique et profond. Avec des théories psychologisantes et une attitude psychologiste, on ne peut fonder ni une littérature, ni une esthétique classiques ».[119] [*Ibid.*, 100sq]

La discussion du psychologisme se poursuit dans le chapitre I.A.5, « *Vollkommenheit und Gefühl* (Perfection et sentiment) » [*ibid.*, 108-122 ; cf. aussi 187]. Ce chapitre reprend de façon systématique la question de la perfection qui traverse le livre entier. On y trouve des attaques très dures contre Descartes. Baeumler lui reproche de réduire l'homme à un être qui pense. Même le sentiment et la volupté doivent être des actes conscients, plus précisément en ce que la contemplation d'une perfection déclenche cet acte conscient de plaisir. Wolff, continue l'auteur, reprend cette structure de base tout en remplaçant subrepticement le concept de perfection cartésienne qui est issu d'une psychologie de la connaissance, par le concept de la perfection qui est issu de la métaphysique de Leibniz. Baeumler souligne encore que « Wolff n'est pas arrivé arbitrairement à la position de Leibniz. » Ce changement de position s'explique par une « séparation entre la théorie du plaisir et la doctrine de la beauté ». Baeumler suppose que ces deux doctrines doivent normalement aller de pair, mais il constate ici que cette séparation « a été décisive pour le développement de l'esthétique allemande »[120] [*ibid.*, 111sq]. Enfin, « la fondation de la beauté sur l'ordre, la perfection métaphysique, a détaché l'esthétique non seulement d'une psychologie dangereuse, car subjectivante, mais permettait la possibilité d'une indépendance de l'esthétique »[121] [*ibid.*, 112 ; cf. aussi 100]. Quant à Baumgarten, il aurait, d'après Baeumler, cherché directement « un principe de la connaissance et de l'évaluation des belles choses »[122] [*ibid.*, 114], sans se soucier ni de la métaphysique ni de la psychologie.

Relevons encore deux moments importants pour notre contexte. Baeumler souligne spécialement la réception problématique française de Wolff. Les français n'auraient même pas reconnu l'origine

---

[118] *Abbildung eines Kunstrichters (Présentation d'un juge d'art)* de 1745 [cf. *ibid.*, 99]. – Je ne peux pas développer cette problématique ici ; j'indique seulement que BAEUMLER amène plus loin des précisions, cf. : « Tournant vers la psychologie : Malebranche (*Wendung zur Psychologie : Malebranche)* » [*ibid.*, 172 ; cf. *ibid.*, 100 et 172-176] – « Direction vers le psychologique [...] expérience psychologique [...] critère supérieur de la connaissance [...] intérêt à [...] la faculté inférieur de connaissance (de l'*'imaginatio*) (*Richtung aufs Psychologische [...] psychologische Erfahrung [...] oberstes Erkenntniskriterium [...] Interesse an [...] unteren Erkenntnisfähigkeit (der imaginatio)* » [*ibid.*, 173].

[119] *« Man darf die Betonung der Vernunft nicht schelten. Sie hatte die Funktion, vor dem psychologischen Relativismus zu schützen [...] rein psychologische Stellungnahme gegenüber dem Problem der Schönheit verschiebt den Standpunkt: die Debatte hatte nicht auf psychologischem Gebiet begonnen; durch das Hinüberspielen in die Psychologie erringt Meier einen Scheinsieg über Gottsched. Sachlich gleitet er auf den Standpunkt zurück, den Gottsched sein ganzes Leben lang mit tiefem historischem Recht bekämpft hatte. Mit psychologistischen Theorien und psychologistischer Gesinnung lässt sich weder eine klassische Literatur noch eine klassische Ästhetik begründen. »* – Cf. aussi [*ibid.*, 112-117, 133, 172-176, 192sq, 213, 227sq, 246, 251].

[120] *« Wolff ist nicht aus Willkür zu dem Vollkommenheitsbegriff Leibnizens übergegangen. [...] Die Trennung von Lusttheorie und Schönheitslehre, die eigentlich zusammenhängen sollen, [...] ist für die Entwicklung der deutschen Ästhetik von entscheidender Bedeutung gewesen. »*

[121] *« Die Begründung der Schönheit auf die Ordnung, die metaphysische Vollkommenheit, löste die Ästhetik nicht nur von einer gefährlichen, weil subjektivierenden Psychologie, sondern machte überhaupt erst die Verselbständigung der Ästhetik möglich. »*

[122] *« ein Prinzip der Erkenntnis und Beurteilung der schönen Dinge »*

française, donc l'origine dans leur propre pays, d'une idée précise de Wolff : « A l'étranger, on attribue à Wolff l'origine de la déclaration que la beauté soit la perfection apparente »[123] [*ibid.*, 115]. Sa note renvoie à l'article de Denis Diderot (1713-1784) sur le Beau dans l'*Encyclopédie* [*ibid.*]. Aussi, ce passage témoigne du fait que Baeumler conçoit, en 1923, la pensée en termes de nationalité.[124] Son approche remplace la pensée en termes de caractéristique humaine unique qui réunit ainsi les hommes à travers les frontières géographiques sous une même détermination essentielle [cf. *supra*, A].

Un autre élément que je relève de ce contexte, c'est l'application du paradigme épistémologique de l'irrationalité [cf. *supra*] : « Même sans connaitre l'"Aesthetica", Kant a été familiarisé avec le mode de pensée de Baumgarten »[125] [*ibid.*, 116].

Si on peut certes parler d'un certain air du temps dans laquelle chacun baigne malgré lui, il est exagéré de parler d'une connaissance de la pensée d'un autre penseur par la seule transmission à travers l'opinion commune. Pour connaître la pensée d'un autre, il faut, dans la mesure du possible, un travail patient de lecture, de discussion, de réécriture, de recherches biographiques et historiques. La discussion théorique du problème de l'irrationalité proposée par Baeumler rappelle alors plutôt l'occultisme que la recherche scientifique [cf. aussi *ibid.*, 117sq, 183 et 262]. Comme ce chapitre contient aussi des allusions à la discussion contemporaine de l'auteur, il se prête spécialement bien pour comprendre l'inscription de Baeumler dans son temps. Si nous ne pouvons pas suivre ces allusions dans le cadre donné ici, nous indiquons quand même que Baeumler y revient à la fin de ce chapitre. Il soutient que Kant aurait surmonté les subjectivismes qui résultaient des formules de la perfection aussi bien celles de Descartes que de Wolff ou de Leibniz.[126] Pour retracer les acquis de Kant, il reprend le syntagme de l'action, de la *Tat* que ses contemporains connaissaient bien dans un autre contexte :[127]

> « Son esthétique a été une action de rétablissement. [...] Kant a dû de prime abord parfaire l'effort de Baumgarten: donner à la sensualité une position absolue par rapport à l'entendement. C'est ce qui s'est passé dans la philosophie théorique par l'esthétique transcendantale. L'action analogue pour la doctrine du goût a été la reconnaissance de la faculté sentimentale. La relation du développement du problème fondamental de l'esthétique avec le développement des questions épistémologiques saute ainsi aux yeux.[128] Contre l'objectivisme métaphysique, lié de façon totalement inorganique à un phénoménalisme et un subjectivisme des derniers leibniziens, se dressait la réforme de Kant. Dans l'épistémologie, il surmontait le phénoménalisme en ce qu'il

[123] *« Im Auslande gilt Wolff als Urheber der Erklärung der Schönheit als erscheinender Vollkommenheit. »*

[124] Relevons, entre maints exemples pour cette attitude qui parsèment l'ouvrage, la remarque sur Joseph ADDISON (1672-1719), figure intellectuelle et politique importante ; notoire pour son rôle dans le développement de la presse. BAEUMLER rappelle qu'ADDISON évoque au passage : « *the English are naturally fanciful* » , ce qu'il qualifie sans hésitation comme une « *nationale Begabung* (talent national) » [*ibid.*, 142]. – Plus pernicieuse est l'expression « *deutsche Logik* (logique allemande ») [*ibid.*, 180 ; cf. *supra*] pour un ouvrage de WOLFF. Il s'agit des *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Pensées rationnelles sur les forces de l'entendement humain et leur usage exact dans la connaissance de la vérité*) de 1712. – L'adjectif « *deutsche* » est, dans ce contexte, une convention pour désigner les œuvres de WOLFF, mais pour la simple raison qu'il a rédigé ces textes philosophiques en allemand. WOLFF se distinguait donc en ce point de la coutume, encore à son époque, de rédiger les textes théoriques en latin. Le « *deutsch* » indique alors la langue dans laquelle le traité est rédigé, non pas le caractère de cette logique. Par ailleurs, comme le titre de WOLFF le montre clairement, il est question de l'entendement humain, non pas de l'entendement allemand. J'admets pour autant que je n'ai pas étudié cet ouvrage. Je ne peux pas me prononcer sur des subtilités éventuelles de WOLFF, mais cf. [GOUBET J. F. (2012)]. – Ici, c'est bien évidemment KANT qui est le premier concerné : *« Alle wesentlichen Züge der Kantischen Genielehre sind aus der deutschen Entwicklung zu verstehen* (Tous les traits essentiels de la doctrine du génie de Kant sont à comprendre à partir du développement allemand ») [cf. *ibid.*, 159-162, cit. 162]. – Notons au passage que BAEUMLER soigne spécialement la discussion de sa conception du génie kantien; discussion qui permet de bien comprendre sa méthodologie, cf. [*ibid.*, 159-166].

[125] *« Auch ohne die "Aesthetica" zu kennen, war Kant mit der Gedankenwelt Baumgartens vertraut. »*

[126] BAEUMLER précise que KANT s'est frotté notamment à Johann EBERHARD (1739-1809), sans aller dans les détails qui conduisaient de WOLFF à EBERHARD.

[127] Le lecteur doit pourtant attendre le prochain chapitre pour trouver la *« gereinigte Urteilskraft* (faculté de jugement purifiée »), sagement introduite lors de la discussion des auteurs italiens, cf. [*ibid.*, 142sq].

[128] Notons au passage que BAEUMLER prévoit aussi que ses lecteurs ont cette faculté de saisir les idées dans l'air. L'auteur peut s'exprimer sans faire l'effort de l'explication, et le lecteur est censé le comprendre sans effort d'analyse.

> assurait à la connaissance scientifique son procédé de façon "critique" grâce à la reconnaissance de la "sensualité" contre une spéculation métaphysique sans fondement et sans sol. Dans l'esthétique, il sauvait l'objectivité du beau grâce à la reconnaissance du "sentiment" par une "critique du goût". »[129] [*Ibid.*, 121sq]

Baeumler s'acquitte en ces termes de son jugement sur Kant qui ouvre son livre. Kant a, d'après lui, en accordant à la sensualité son droit aux côtés des autres facultés humaines, sauvegardé la science face au risque d'une spéculation privée de sol. Non seulement la philosophie est atteinte par cette manœuvre [cf. *infra*, B. II], mais la science en tant que telle. La suite confirme l'exactitude de cette observation. En effet, le vocabulaire utilisé par Baeumler dans cette étude de l'esthétique ne se rapproche pas gratuitement du ton martial des formations politiques extrémistes, notamment du mouvement national-socialiste en gestation. Le prochain chapitre, « *Gefühlsvermögen und Kontemplation* » (Faculté de sentiment et contemplation) [cf. *ibid.*, 120-140][130] le rend bien perceptible. Son vocabulaire se rapproche de plus en plus au vocabulaire des militants. Baeumler arrive à une fusion du problème de la nouvelle conception de l'individualité et de la logique [cf. *ibid.*, 127sq.] et poursuit sa critique de Baumgarten.

Confrontons-nous à nouveau à cette question du lecteur contemporain de Baeumler. Pouvait-il apercevoir ces points problématiques que nous sommes en train de relever ? En tout cas, dès les premiers discours et textes ouvertement nationaux-socialistes de Baeumler, chacun avait la possibilité de reconnaître que ce style et ce vocabulaire sous-tendaient déjà l'étude sur le problème de l'irrationalité, autrement dit que cette étude témoigne pour le moins de la même mentalité qui s'exprime désormais ouvertement. Par la multitude des auteurs convoqués, l'ouvrage renseigne effectivement sur l'histoire de l'esthétique. Cependant, force est de remarquer que Baeumler n'écrit pas avec l'œil du philosophe [cf. Descartes, R. (1908), 4/(AT VI), 3)]. Il ne discute pas ces différents positionnements, mais il les juxtapose en fonction de certains critères, et procède ensuite aux évaluations selon ces mêmes critères qu'il énonce *in filigrane* dans la préface qui contient des allusions ouvertement politiques. Indubitablement, cet ouvrage reflète la vision du monde de son auteur. Cette vision du monde s'est confirmée pour lui entre 1912 et la rédaction finale de ce livre [cf. *ibid.*, V]. D'où une construction stratégique de l'exposé, peu importe si on qualifie cette stratégie de politique ou autre.

Terminons par rapport à ce chapitre par un exemple concret. En effet, Baeumler esquisse dans celui-ci une épistémologie qui se retrouve dans *Vérité et Méthode*[131] de Gadamer [cf. Gadamer H.G. (1972)]. Cette esquisse contribue à son but de surmonter le subjectivisme :

> « Le point d'appui de ces essais d'une caractérisation de l'état spécifiquement esthétique en vue du triomphe sur le subjectivisme a été trop faible pour stopper efficacement le psychologisme d'Eberhard. Il n'était pas non plus suffisant pour expliquer les descriptions formidables de l'état esthétique chez Kant. La deuxième source de Kant, plus importante, nous révèle le terme de la faculté de jugement réflexive. C'est le concept de réflexion, déjà traité par Wolff.
>
> Attention et méditer sur (réflexion) sont dans la psychologie de Wolff les facultés inférieures de la partie

---

[129] *« Seine Ästhetik war eine wiederherstellende Tat. [...] Kant hatte also zunächst Baumgartens Leistung zu vollenden : der Sinnlichkeit eine absolute Position gegenüber dem Verstande zu geben. Das geschah in der theoretischen Philosophie durch die transzendentale Ästhetik. Die analoge Tat für die Geschmackslehre war die Anerkennung des Gefühlsvermögens. Der Zusammenhang der Entwicklung des ästhetischen Grundproblems mit derjenigen der erkenntnistheoretischen Fragen springt so in die Augen. Gegen den gänzlich unorganisch mit einem metaphysischen Objektivismus verbundenen Phänomenalismus und Subjektivismus der letzten Leibnizianer war Kants Reformation gerichtet. In der Erkenntnistheorie überwand er den Phänomenalismus, indem er durch Anerkennung der "Sinnlichkeit", einer grund- und bodenlosen metaphysischen Spekulation gegenüber, dem wissenschaftlichen Erkennen sein Verfahren "kritisch" sicherte. In der Ästhetik rettete er die Objektivität des Schönen unter Anerkennung des "Gefühls" durch eine "Kritik des Geschmacks". »*

[130] Dans ce chapitre, il introduit aussi l'axe paradigmatique de la « *philosophische<n> Unfruchtbarkeit der Aufklärung* (infertilité philosophique des Lumières »), cf. [*ibid.* 126 ; cf. 140, 151sq, 136, 175sq, 210, 246].

[131] *Wahrheit und Methode* ; cf. pour une analyse critique de cet ouvrage et de ses traductions françaises [MICHON P. (2000)]. – TEICHFISCHER mentionne brièvement GADAMER parmi les élèves de HEIDEGGER qui se sont référés à BAEUMLER, cf. [TEICHFISCHER P. (2009), 101-103].

> supérieure de la compétence de connaissance. Avec eux commence l'acquisition des concepts. Méditer sur est une attention succédanée à une partie (sc. de la chose) attachée à une autre. La succession est à souligner ici. L'effort le plus importante de la réflexion est la comparaison (car par la comparaison, nous obtenons les concepts de genres et d'espèces). Baumgarten effectue un changement qui semble insignificatif, mais qui est important : pour lui, comparer est seulement l'attention vers les représentations totales à la suite du méditer sur (successif). Cette accentuation de la représentation totale comporte un moment important autant pour la logique que pour l'esthétique. La signification esthétique sort clairement quand on prend en compte que le "comparer" apparaît ici en tant que reposer, rester, vis-à-vis du "réfléchir". Je ne saisis plus les singularités, les parties, mais je laisse agir la totalité sur moi et j'évalue les parties à l'intérieur de la totalité. Meier dit de la réflexion (méditer sur) qu'elle se référerait au rapport des parties avec la totalité. Il appelle comparaison (réflexion) le maintien des pensées, pour représenter la totalité avec toutes ses parties en même temps. Le petit mot "en même temps" montre précisément vers quoi le changement insignificatif de Baumgarten cible : la translation de la réflexion successive en réflexion simultanée. »[132] [*Ibid.*, 139sq]

Après avoir renseigné ainsi sur Baumgarten, Baeumler revient encore une fois à Wolff pour lui trouver sa place dans l''« esthétique allemande en formation » [*ibid.*, 141].[133] Baeumler relève ce défi avec bravoure. Il souligne que Wolff construisait ses concepts à partir de son intérêt pour l'éducation, à la formation de l'homme allemand, ce que résume le tableau suivant :

Base conceptuelle	Intention pédagogique
Philosophie de Wolff, encore liée à la théologie, mais ayant déjà un effet rationaliste par sa psychologie ; d'où sa signification pour l'esthétique allemande en formation.	À cette approche correspond la conception de cette jeune science : formation du goût à la place de la cuistrerie.

Tableau 1.

D'après Baeumler, la distinction wolffienne entre une *psychologia empirica* qui s'occupe de l'âme et de sa perception, et une *psychologia rationalis*, préoccupée par l'essence de l'âme et de l'esprit, est un pédantisme. Pour autant, il souligne que Wolff pouvait, de cette manière, dégager un nouveau langage. Les concepts principaux qu'il a développés pour sa doctrine de l'âme sont alors l'*Einbildungskraft* (imagination) et le *Witz* (esprit) [cf. *ibid.*, 146-153],[134] la *Dichterkraft* (faculté poétique) [cf. aussi

---

[132] *« Der Ansatz zur Überwindung des Subjektivismus, der in diesen Versuchen einer Charakterisierung des spezifisch ästhetischen Zustandes liegt, war zu schwach, um dem Psychologismus Eberhards wirksam Einhalt zu tun ; er genügt auch nicht, um die meisterhafte Schilderung des ästhetischen Zustandes bei Kant zu erklären. Die zweite, wichtigere Quelle Kants entdeckt uns der Terminus der reflektierenden Urteilskraft. Es ist der schon von Wolff behandelte Begriff der Reflexion. – Aufmerksamkeit und Überdenken (Reflexion) sind in Wolffs Psychologie die niederen Vermögen des oberen Teils der Erkenntnisfähigkeit. Mit ihnen beginnt die Erwerbung der Begriffe. Das Überdenken ist eine fortgesetzte Aufmerksamkeit auf einen Teil (sc. der Sache) nach dem anderen. Das Sukzessive ist dabei zu betonen. Die wichtigste Leistung der Reflexion ist das Vergleichen (weil wir dadurch die Begriffe der Gattungen und Arten erwerben). Baumgarten bringt eine unbedeutend scheinende, aber wichtige Änderung : Vergleichen heisst bei ihm nur die Aufmerksamkeit auf die Gesamtvorstellung richten, nachdem das (sukzessive) Überdenken vorhergegangen ist. In dieser Betonung der Gesamtvorstellung liegt ein logisch wie ästhetisch wichtiges Moment. Die ästhetische Bedeutung wird klar, wenn man bedenkt, dass das "Vergleichen" hier als ein Ruhen, Verweilen gegenüber dem "Reflektieren" erscheint. Ich fasse nicht mehr Einzelheiten, Teile auf, sondern lasse das Ganze auf mich wirken und wäge die Teile innerhalb des Ganzen gegeneinander ab. Meier sagt von der Reflexion (Nachdenken), sie beziehe sich auf das Verhältnis der Teile gegen das Ganze, und nennt Comparation (Überlegung) das Zusammenhalten der Gedanken, um das Ganze mit allen seinen Teilen zugleich vorzustellen. Das Wörtchen "zugleich" zeigt deutlich an, wohin Baumgartens geringfügige Änderung zielte: auf die Überführung der sukzessiven Reflexion in die simultane. »*

[133] *« entstehenden deutschen Ästhetik »*

[134] BAEUMLER pense que, globalement, l'influence anglaise sur la conception de l'esprit *(Witz)* est surestimée. C'est le mérite de la France d'avoir conceptualisé cet esprit, ces expressions ingénieuses. Les Français, dit-il, ont été les parrains de l'esthétique allemande. Il accorde pourtant que *« der Einfluss Burkes war bedeutend, ging aber nach anderer Richtung* (l'influence de Burke a été significative, mais il prenait une autre direction) » [*ibid.*, 149], et il ajoute un peu plus loin une remarque sur la *«philosophische Unfruchtbarkeit von Addisons Witzkraft* (l'infertilité philosophique de la force de l'esprit d'Addison) » [*ibid.*, 151sq]. – Homme politique, Edmund BURKE (1729-1797) s'est procuré une renommée internationale par son commentaire très

ibid., 146], la *Reflexion* (*Überdenken* (réflexion/méditer sur), le *Vernunftähnliche* (semblable à la raison) [cf. aussi *ibid.*, 189, 196], l'*Erfindungskunst* (art d'inventer). Il se réfère à Gottsched pour amorcer une structure de pensée qui revient en 1937 dans son texte « Le *Reich* politique »[135] : « Face à l'histoire, Gottsched n'a pas échoué comme penseur, mais comme homme. Il ne savait pas quoi faire avec le trésor qui lui avait été confié [...]. » Cependant, ses textes explicitement nationaux-socialistes se contentent de renvoyer pour cet échec à la tension entre l'individu exceptionnel, ses aptitudes et l'histoire. Ici, son explication correspond au propos de son livre, mettant à contribution son épistémologie spécifique : « car il lui manquait le sens du merveilleux »[136] [*ibid.*, 153].

La tentative de comprendre le propos de Baeumler demande que l'on s'arrête un instant sur le trésor confié à Gottsched. Il s'agit de l'amorce d'une théorie de la métaphore qui distingue essentiellement l'esthétique anglaise et l'esthétique allemande. La pensée anglaise se caractérise, selon Baeumler, fondamentalement par l'usage d'épithètes, ce qui a bloqué l'épanouissement de son esthétique. L'épithète superpose et associe seulement des significations, tandis que la métaphore établit « une unité énigmatique » [137] [*ibid.* 152]. Gottsched a introduit un concept qui a permis à l'esthétique allemande d'incorporer cette conception. Il s'agit du concept d'*Ähnlichkeit* (similitude). Une métaphore n'est pas une reproduction. Elle établit la similitude par l'évocation des caractéristiques essentielles ; ces caractéristiques qui suffisent à l'imagination pour la restitution de l'image d'origine (*Urbild*). Au niveau subjectif, cette similitude correspond au *Witz* (esprit), qui s'exprime par une force de l'âme qui lui est propre : l'*ingenium*. Ainsi, affirme Baeumler, on a « les germes du concept le plus significatif du 18e siècle, à savoir le concept du génie »[138] [*ibid.*, 155]. Arrêtons-nous sur ce que Baeumler fait effectivement ici. Si on a, dans les pages précédentes, une réévaluation de l'individualité allant vers le collectif, nous avons ici une spécification d'un membre de cette collectivité comme « un seul », « un unique ». Le génie n'est pas une détermination supplémentare d'un individu s'opposant au peuple.[139] Le génie surgit du peuple, mais loin de lui être opposé, il en est plutôt une réalisation encore plus prononcé. Et Baeumler de conclure : « L'esprit, la métaphore et le génie forment un ensemble dans le sentiment du 18e siècle. Leur lien est le mot de l'innovation. La métaphore est comme forme objective et poétique la même chose qu'est le génie au niveau subjectif : source de relations »[140] [*ibid.*, 156].

On se demande peut-être comment une telle réévaluation, réinterprétation est possible et comment nous pouvons nous en apercevoir. Pour cela, il faut regarder de plus près la conception de la logique proposée par Baeumler. Le titre et l'organisation du livre peuvent donner l'impression que cette conception non seulement maintient, mais contribue à renforcer les liens entre la logique et l'esthétique. Son argumentation est portée par le concept de l'esprit *(Witz)*. « L'idée fortuite qui obtient

---

discutable de la révolution française [cf. aussi *infra*, B.II.4.3].

[135]*Das Politische Reich*, publié en 1937 dans *Weltanschauung und Schule*, repris dans [BAEUMLER A. (1943b), 7-16]. J'y reviens plus en détail, cf. [*infra*, B. III.3.5].

[136]*« Gottsched ist in der Geschichte nicht als Denker, sondern als Mensch gescheitert. Er wusste mit dem kostbaren Gut, das ihm anvertraut war, nichts anzufangen. »*

[137]*« eine geheimnisvolle Einheit »* – Dans ces pages, on perçoit une affinité avec Othmar SPANN (1878-1950).

[138]*« enthält den Keim zu dem bedeutungsvollsten ästhetischen Begriff des 18. Jahrhunderts überhaupt, dem Geniebegriff »*

[139]Le chapitre débouche sur une mise au point de cette problématique. ─ « Qu'est-ce que la sensitivité (la faculté inférieure de connaissance) ? Avec cette question, commence une nouvelle époque de la philosophie allemande (*Was ist die Sinnlichkeit (das untere Erkenntnisvermögen) wert ? Mit dieser Frage beginnt eine neue Epoche der deutschen Philosophie) »* [BAEUMLER A. (1974), 169] Sur ces mots, BAEUMLER termine l'introduction de la section B de la première partie, cf. [*ibid.*, 167-169]. Cette phrase est très importante dans le sens où tous les auteurs nationaux-socialistes dépendent du succès d'une même stratégie. Il s'agit de faire passer leur approche comme une version de la distinction traditionnelle entre le corps et la raison. Ainsi, en mobilisant toute la panoplie du vocabulaire romantique pour jouer avec la sentimentalité, ils arrivent à faire passer la doctrine *völkisch*. ─ Cependant, la sensitivité dont il est question ici n'est rien d'autre que l'âme raciale. Cette âme est surindividuelle. C'est la base du nouvel amour pour l'individuel que BAEUMLER défend dans ce livre. Puisque l'individu porte l'âme de sa race, il est membre de sa communauté du peuple, et *vice versa*. J'étudie plus loin les témoignages artistiques qui appliquent et confortent ce propos, cf. [*infra*, B.III].

[140]*« Witz, Metapher und Genie gehören für das Gefühl des 18. Jahrhunderts zusammen. Das Verbindende liegt im Moment der Erfindung. Die Metapher ist als objektive poetische Form dasselbe was das Genie subjektv ist : Quelle von Beziehungen* «.

ici droit de cité dans la logique rappelle la pensée délicate qui pourrait tout simplement être rendue comme "idée surprenante". En disant "on ne sait pas comment on parvient à une pensée", Reimarus[141] rappelle le je ne sais quoi. L'esprit est un sentiment de similarités cachées »[142] [*ibid.*, 183]. Il présente ici une argumentation tout à fait rationnelle s'appuyant sur des plausibilités, mais conduisant l'argumentation rationnelle, en tant que telle, vers l'absurde [cf. aussi *ibid.*, 116]. Cette impression se confirme par la suite. En effet, Baeumler reprend, tout en le critiquant, Moses Mendelssohn (1729-1786) :

> « Il faut d'"autres maximes fondamentales, une autre espèce de majeures". Mendelssohn est autant wolffien de l'école qu'il se réfère ici directement à Wolff, sans penser à la pensée précieuse de la *notio directrix* que l'école avait abandonnée. Et pourtant, sa revendication d'une "autre espèce de majeures" a été sur le bon chemin : les "idées" de Kant ne sont rien d'autre que ce que Mendelssohn frôle ici avec appréhension. »[143] [*Ibid.*, 185]

Et pourtant, malgré l'importance que Baeumler accorde à cette « autre espèce de majeures », il n'explicite ni ce qu'entend Mendelssohn, ni ce qu'il entend lui-même par cette expression. Mais elle peut lui servir à souligner encore une fois cette nécessité de renouvellement, dès le départ exprimée par l'exigence d'un nouvel amour pour l'individuel qui, par contre, n'est pas non plus explicité.
La suite amène des précisions qui restent, elles aussi, très générales. L'auteur soutient que l'« on est passé trop vite sur la qualification de l'esthétique comme sœur cadette de la logique. Il s'agit bien plus que d'une simple intuition. La pensée d'une esthétique à inventer comme science parallèle à la logique est réellement dans l'esprit du temps de Wolff »[144] [*ibid.*, 190]. Finalement, tout en répétant encore une fois le potentiel novateur, le jugement de Baeumler est implacable. On n'a pas tiré profit de ce potentiel :[145]

> « C'est alors une nouvelle logique, une logique d'induction qui est contenu dans l'esthétique. Cette logique reste tout entière extérieure à la "doctrine de la raison" proprement dit. Déjà chez Wolff, l'*ars inveniendi* n'est pas traité dans la logique, mais dans la psychologie. De même chez Meier, dont la doctrine de la raison est construite purement selon le schéma concept, jugement, conclusion, les "principes fondamentaux des belles sciences" contiennent (dans le deuxième volume) une esquisse de la logique de l'expérience, de l'empirie esthétique. Meier ne donne pas seulement des règles qui concernent l'amélioration des sens, de l'attention et de l'abstraction, mais aussi une doctrine de l'observation et de l'expérimentation. On voit ici au mieux ce que c'est que l'"esthétique" de ce temps : un réservoir collecteur pour toutes les pensées méthodologiques qui n'ont pas trouvé de place dans la logique traditionnelle. Le deuxième volume de l'esthétique de Meier est en même temps le deuxième volume de sa logique. Les efforts à côté de la logique rassemblent l'expression *"analogon rationis*" qui n'est, à vrai dire, qu'un autre mot pour la fonction de connaissance des facultés inférieures. L'*"Aesthetica"* est la logique de l'*analogon rationis*, au même titre que la doctrine de la raison du temps est la logique des syllogismes (de la *ratio* démonstrative). »[146] [*Ibid.*, 192]

---

[141]Hermann Samuel REIMARUS (1694-1768).

[142]*« Der zufällige Einfall, dem hier in der Logik Bürgerecht gegeben wird, erinnert an die pensée délicate <en frç dans le texte>, die ja geradezu durch "überraschender Einfall" wiedergegeben werden konnten. An das je ne sais quoi <en frç dans le texte> klingt es an, wenn Reimarus vom Einfall sagt : man weiss nicht, wie man auf den Gedanken kommt. Der Witz ist eine Empfindung verborgener Ähnlichkeiten. »*

[143]*« Es bedarf "anderer Grundmaximen, einer anderen Art von Vordersätzen". Mendelssohn ist so sehr Wolffianer der Schule, dass er sich dabei auf Wolff beruft, ohne an den wertvollen Gedanken der notio directrix, den die Schule liegen gelassen hatte, zu denken. Und doch war er mit der Forderung einer "anderen Art von Vordersätzen" auf einem guten Wege : Kants "Ideen" sind nichts anderes als das, was Mendelssohn hier ahnend streift. »*

[144]*« Man ist über die Bezeichnung der Ästhetik als jüngerer Schwester der Logik zu rasch hinweggegangen. Es handelt sich um mehr als um einen Einfall. Der Gedanke, eine Ästhetik als Parallelwissenschaft zur Logik zu erfinden, ist durchaus im Geiste der Zeit Wolffs. »*

[145]Son discours est doublé par le discours qui construit et qui transmet déjà sa vision du monde. D'où sa négligence des questions philosophiques importantes et son retour constant à la question de la fondation de cette nouvelle science.

[146]*« Es ist also eine neue Logik, eine Induktionslogik, in der Ästhetik enthalten, für die charakteristisch ist, dass sie ganz ausserhalb der eigentlichen "Vernunftlehre" bleibt. Schon bei Wolff wird die ars inveniendi nicht in der Logik, sondern in der Psychologie behandelt. Auch bei Meier, dessen Vernunftlehre rein nach dem Schema Begriff, Urteil, Schluss aufgebaut ist, enthalten die "Anfangsgründe der schönen Wissenschaften" (im zweiten Bande) eine Skizze der Erfahrungslogik, der ästhetischen*

La discussion de l'esthétique comme supplément ou sœur cadette de la logique que Baeumler conduit sur plusieurs pages [cf. *ibid.*, 183-197] est un jugement implacable des défaillances de la philosophie et renseigne sur l'application concrète du nouveau paradigme, articulé autour du concept de l'historicité, comme il le devient évident avec la publication d'*Être et Temps* de Heidegger. J'avais déjà évoqué l'importance de cette conception pour Baeumler, dont nous avons ici son développement *in nuce*. En effet, la critique que Baeumler adresse à Wolff ne concerne pas le rationalisme de ce dernier qui le transformerait en un représentant camouflé des Lumières. Loin de cela, celui-ci garde une position positive aux yeux de Baeumler – mais il reste qu'il méconnaissait la valeur décisive de l'historicité. Et pourtant, dans sa critique de Wolff, Baeumler se réfère encore à un concept relativement traditionnel de l'histoire, le définissant d'apparence comme un *a priori* de la raison. Même le principe de contradiction, dit-il, est *a posteriori* à notre expérience historique. Ainsi, le dogmatisme de Wolff ne consiste pas en son rationalisme, mais dans l'équilibre qu'il établit entre théorie et empirie. Mais, rétorque Baeumler en référence à Goethe, « les faits aussi sont déjà théorie »[147] [*ibid.*, 194].

Après avoir développé le lien entre Wolff et Baumgarten, Baeumler vient à l'élément décisif qui permet l'analogie entre la logique et l'esthétique. Il applique désormais ouvertement le concept de l'historicité qui devient ensuite classique par l'analyse existentiale[148] heideggérienne. Il reprend la proximité et la distance entre Wolff et Baumgarten, importante pour maintenir la trame du développement allemand.[149] Si Wolff parle alors encore des facultés de connaissance inférieures, c'est à Baumgarten de les rassembler et de créer pour eux le concept d'*analogon rationis*. Par conséquent, Baumgarten pouvait alors déterminer l'esthétique comme cette science qui a pour tâche de perfectionner cette faculté analogue à la raison. Sans être réellement novatrice, l'esthétique de Baumgarten « peut réclamer l'honneur d'avoir trouvé les concepts salvateurs pour ce qui a remué dans la profondeur du temps »[150] [Baeumler A. (1974), 197]. Par conséquent, Baumgarten disposait de ce sens pour l'histoire qui distingue la nouvelle individualité.

2.3. Pour remédier au nihilisme et à la banqueroute de la connaissance suite à « la formation des concepts par abstraction de Wolff ».

Nous avons vu que Baeumler qualifie l'*Aesthetica* de Baumgarten d'entreprise salvatrice [cf. *supra*]. Dans le chapitre *«Die abstrahierende Begriffsbildung Wolffs* (la formation des concepts par abstraction de Wolff) » [cf. *ibid.*, 198-205], il retrace en détail en quoi consiste le danger auquel Baumgarten aurait remédié, et donne son évaluation de cette solution.[151] Son argumentation reprend l'essentiel de ses développements antérieurs, mais se concentre sur l'épistémologie. Par conséquent, il

---

Empirik. Meier gibt hier nicht nur Regeln, die die Verbesserung der Sinne, der Aufmerksamkeit und Abstraktion betreffen, sondern auch eine Lehre von der Beobachtung und dem Experiment. Man sieht daraus am besten, was die "Ästhetik" dieser Zeit ist: ein Sammelbecken für alle methodologischen Gedanken, die sich im Rahmen der traditionellen Logik nicht unterbringen liessen. Der zweite Band der Meierschen Ästhetik ist gleichzeitig der zweite Band seiner Logik. Die Bestrebungen neben der Logik fasst der Ausdruck "analogon rationis", der ja nur ein anderes Wort für die Erkenntnisfunktion der unteren Vermögen ist, zusammen. Die "Aesthetica" ist die Logik des analogon rationis, so wie die Vernunftlehre der Zeit die Logik des Syllogismus (der demonstierenden ratio). »

[147] *« auch das Faktische schon Theorie ist »*

[148] La présente étude utilise cette expression exclusivement pour la version heideggérienne, cf. pour le conflit entre HEIDEGGER et Ludwig BINSWANGER (1881-1966) [BOSS M. (éd.) (2006)].

[149] En effet, s'il a admis une influence française sur la formation de la culture allemande avant WOLFF [cf. *supra*], il réfute maintenant toute influence étrangère, notamment encore une fois de l'empirisme anglais, sur ce développement spécifiquement allemand, arguant que tout ce qui suit à WOLFF est déjà *in nuce* dans l'œuvre de ce dernier [cf. *ibid.*, 193].

[150] *« Baumgartens Ästhetik beansprucht nicht, neu zu sein. Aber man darf für sie die Ehre in Anspruch nehmen, dass sie für das, was sich in der Tiefe der Zeit bewegte, die erlösenden Begriffe gefunden hat. »*

[151] Une « théorie de la formation des concepts par individualisation (*eine Theorie der individualisierenden Begriffsbildung)* » [*ibid.*, 206].

engage plusieurs registres qu'il convient de démêler afin de ne pas perdre de vue la trame globale de l'ouvrage qui est strictement maintenue : le nouvel amour de l'individuel, devenu désormais (sc. au fil des pages de son ouvrage) « individualité » tout court. On discerne le plan des auteurs (1), des concepts (2), des arguments (3) et des disciplines (4) :

1. Soulignant qu'il suit la présentation de Baumgarten, Baeumler résume l'essor et la fin de l'école wolffienne. Pour cela, il met en scène plusieurs auteurs. Il convoque, à côté de Wolff, notamment Leibniz qui s'est inspiré de Descartes et il réfute, comme auparavant, l'idée d'une influence anglaise, notamment de Locke, sur ce développement de l'esthétique ; influence qui aurait empêché d'explorer la question en profondeur [cf. *ibid.*, 201]. Mais pourquoi est-il si important de comprendre Wolff et son école ? Cette question le conduit à Kant dont la *Critique de la Raison pure* (1781/87) reprend le langage de Wolff. Autrement dit, Baeumler soutient qu'il faut connaître Wolff pour comprendre le langage de Kant. Sont encore évoqués Johann Georg Sulzer (1720-1779), Meier, Johann Elias Schlegel (1719-1749), Gottsched, Lambert, Johann Nikolas Tetens (1736-1807) et le professeur de Kant, Martin Knutzen (1713-1751).
2. Cette panoplie d'auteurs est accompagnée d'une panoplie de concepts dont les plus importants sont l'*analogon rationis*, l'attention *(Aufmerksamkeit)*, l'abstraction *(Abstraktion)*, la clarté *(Klarheit)* qui se décline en clarté extensive et clarté intensive, la précision *(Deutlichkeit)*, la beauté *(Schönheit)*, la pureté (*Reinheit)* et, bien évidemment, l'entendement *(Verstand ; intellectus*) et la raison *(Vernunft ; ratio)*.
3. Le registre argumentatif distingue le plan logique du plan esthétique qui constituent tous deux l'objectif du livre, et dénote ce fort moment épistémologique. De manière sous-jacente, on perçoit aussi l'intensité de sa croyance en un progrès dans l'histoire. Dans ce contexte, il est frappant de voir que les déterminations nationales sont quasi absentes.
4. Retenons en dernier le registre des disciplines. Baeumler distingue nettement la science et l'esthétique, ce qui entraîne la question de la place de la philosophie. Apparemment, elle occupe ici deux places. D'un côté, on lui attribue une position supérieure à la position des sciences. C'est la philosophie qui fournit les interrogations justes, tandis que les solutions des problèmes surgissent dans les autres domaines scientifiques.[152] De l'autre, ces deux branches de la philosophie, qui forment l'objet énoncé du livre,[153] se dessinent comme champ de bataille du combat épistémologique. Si elles ne trouvent pas de solution philosophique pour le problème de la connaissance en général, la connaissance s'affaisse dans une banqueroute et, par conséquent, la recherche scientifique s'enfonce dans le nihilisme.

D'après Baeumler, c'est Wolff qui aurait, à la suite d'un Leibniz attardé dans le sillage de Descartes, forgé les matériaux avec lesquels Baumgarten a pu ensuite procéder à la construction d'une nouvelle compréhension de l'esthétique. De même, souligne Baeumler, Wolff aurait inventé le langage philosophique notamment dans le domaine de la logique. Kant a repris ce langage pour écrire sa *Critique de la Raison pure*. Cette doctrine des concepts est son apport le plus important, et son concept le plus important est celui d'« attention » que Sulzer qualifie de « force des Lumières » [*ibid.*, 198sq].[154] Ainsi, l'entreprise de Wolff a été entièrement concentrée sur l'attention qui a pour but d'obtenir plus de précision. Baumgarten prend le contrepied en partant de l'ombre de l'attention qu'est l'abstraction.[155] Il établit alors une proportion entre la précision et le contenu : plus la précision augmente, plus le contenu diminue. Ces remarques préliminaires introduisent une argumentation qui vise à démontrer que son approche est un arrangement de cette même tradition. Implicitement, il

[152]Cf. pour cela le coup de bec contre LAMBERT [*ibid.*, 199].
[153]A savoir l'esthétique et la logique, l'éthique est évoquée dans une note, cf. [*ibid.*, 199, n. 1].
[154]*« Kraft der Aufklärung»*
[155]Nous avons ici une allusion à HEGEL. – LEFEBVRE a consacré une étude très instructive, articulée autour de la créativité individuelle, à cette question, cf. [LEFEBVRE H. (1975)].

démontre ici aussi son triomphe final sur Descartes.
Gardant en mémoire les différents registres que j'ai distingués, il convient maintenant de se concentrer sur le régisseur qu'est Baeumler. Regardons alors comment il s'approprie ces auteurs pour forger sa propre conception. Le moment décisif est la distinction entre la clarté extensive et la clarté intensive :

Clarté extensive	Clarté intensive
Résultat du nombre des caractéristiques : passage d'une caractéristique à l'autre jusqu'à ce que la détermination soit parachevée et la vivacité augmentée. Le point culminant de la vivacité est l'individualité.[156]	Résultat de la clarté des caractéristiques : on passe d'une caractéristique aux caractéristiques de cette caractéristique.
En arrivant aux caractéristiques de plus en plus vivaces, et à condition que l'état de l'entendement soit parfait, on arrive à la beauté. Cette connaissance qualifie l'artiste, c'est la connaissance esthétique.	L'augmentation de la clarté entraîne, à condition que l'état de l'entendement soit parfait, une connaissance en profondeur, ce qui conduit à la pureté qui qualifie la connaissance scientifique des savants.
Il n'y a pas de principe logique de progression, car il n'y a apparemment pas de loi de progression. On est apparemment sur un terrain complètement indéfinissable dont la base est l'individu.	La clarification des caractéristiques est une fonction de l'entendement. La raison se charge ensuite de lier les caractéristiques entre eux. On est face à une série déterminée.

Tableau 2.

On comprend maintenant sa réfutation de Locke. Locke distingue, du moins selon Baeumler, entre concevoir et penser [cf. *ibid.*, 201]. Baeumler défend ici durement une approche sensualiste. Toute pensée vient d'une clarification des données des sens. Cette clarification est la tâche de l'entendement. La raison est une simple « faculté d'enchaînement des vérités »[157] [*ibid.*, 201].
Venons-en à notre observation qu'il réfute ici implicitement la motivation la plus intime de Descartes. Il s'acharne littéralement à montrer que la raison humaine est une faculté d'action *a posteriori*. Nous avons vu comment il réfute Locke, et cette réfutation se dirige, implicitement, contre Descartes. Ainsi comprise, sa tâche exclusive consiste dans l'enchaînement des données fournies par l'entendement. Cette argumentation et surtout son acharnement s'expliquent par ses critères pour un entendement parfait. En effet, la conception baeumlérienne d'un entendement parfait s'avère être une régression de taille par rapport à Descartes. Pour bien saisir l'enjeu de ces pages, rappelons sommairement le projet que ce dernier propose et qu'il condense dans le *Discours de la méthode* de 1637 [cf. aussi *supra*, A et *infra*, C.I]. Se démarquant nettement du système scolastique, il met l'accent sur l'activité, pour ne pas dire la créativité, des facultés humaines. Si la perfection est, dans ce contexte, bien évidemment aussi une donnée du départ, elle s'exerce et s'entraîne par l'usage de ces facultés. Baeumler, par contre, conçoit la perfection de l'entendement comme une condition.[158] Elle se manifeste par ses compétences d'abstraction [cf. tableau 2], ce qui vaut autant pour la connaissance esthétique que pour

[156]« *Lebhafte Erkenntnis ist eine Erkenntnis von Individuen* (Une connaissance vivace est une connaissance des individus) » [BAEUMLER A. (1974), 200]. – Cf. pour l'enjeu de cette détermination [*infra*, C.III.3.2.3].
[157]*« Vermögen des Zusammenhanges der Wahrheiten »*
[158]Cf. ici la mise au point récente de FAYE qui montre comment DESCARTES parvient à la conceptualisation d'une perfection générale qui concerne tout homme, consistant en sa capacité de retenir son jugement au cas d'une connaissance encore immature. Ainsi, « l'être humain plus conscient des capacités qui sont en lui » est en mesure de progresser sur cette voie [FAYE E. (à paraître b), 8]. – A la différence de cette approche à l'être humain, la nouvelle individualité est dépositaire d'une perfection spécifique dont il faut déterminer la signification.

la connaissance scientifique. La perfection de l'entendement et de la raison, la perfection des facultés humaines est pour Descartes le résultat d'une construction méthodique de connaissances, y compris des connaissances du savoir-vivre, de la culture générale. Ce processus est dès le départ accompagné par une réflexion éthique profonde puisque, comme le voit très bien Descartes, la connaissance n'est pas automatiquement une protection contre le vice. Cependant, en ce qui concerne la connaissance, tout homme, même le plus simple d'esprit, peut, en partant de lui-même et en suivant une méthodologie que Descartes se propose d'expliciter, arriver à un niveau de perfectionnement qui ne dépend pas de son niveau d'instruction préalable. Pour Baeumler, la connaissance, et notamment la connaissance esthétique, « manque de principe logique de la progression ; les caractéristiques s'assemblent simplement dans la mesure de ma connaissance de la chose »[159] [Baeumler A. (1974), 202]. Donc, la connaissance dépend du savoir acquis.
Revenons maintenant au début du chapitre et rappelons la situation de ce chapitre dans le livre. Il s'agit du troisième chapitre de la deuxième section de la première partie qui porte sur la logique. « La logique ne s'occupe pas de ce qui gît sous les représentations claires, du *fundus animae*, des perceptions sombres »[160] [*ibid.*, 198]. Par conséquent, l'empirisme dur que Baeumler expose ici n'est pas son dernier mot. Il est pourtant une partie très importante de sa stratégie qui éclate quelques années plus tard en plein jour dans son étude de Herbart [cf. *supra*, A]. L'école de Wolff conduit, selon Baeumler, aux illusions qui entourent la notion de la connaissance. Ces illusions conduisent au nihilisme. On arrive ainsi au point nodal du débat philosophique autour du national-socialisme qu'est le nihilisme [cf. *infra*, C]. Baeumler propose dans ce chapitre, en se référant à l'analyse de Meier, l'explication de deux origines du nihilisme. Toutes les deux sont liées à l'abstraction. Ainsi, l'abstraction est, dans le sillage de Wolff, utilisée de deux manières :

1. On relève par l'abstraction les caractéristiques d'une chose. Le regard sur les caractéristiques isolées permet d'arriver à une plus grande clarté. C'est la voie empruntée par Wolff lui-même.
2. On occulte la plénitude de la chose pour faire ressortir des caractéristiques. C'est l'option de Baumgarten, reprise par Kant [cf. *ibid.*, 199].

Par conséquent, continue Baeumler, pour arriver à la connaissance, l'homme réduit dans une simplification abusive le monde. Il ne reste, en fin de compte, plus rien de réel ou, autrement dit, la connaissance n'est pas possible, et cela par principe. L'impuissance de la raison est prouvée par ses efforts qui montrent la banqueroute de la connaissance et conduisent au nihilisme. Baeumler affirme pourtant qu'il y a un chemin permettant de contrecarrer cette sombre perspective : « saisir le particulier de façon rationale »[161] [*ibid.*, 205], solution que Meier ne savait pas trouver. C'est face à cette situation problématique, que Baumgarten trouve cette solution, qualifiée par Baeumler de salvatrice [cf. *supra*] :

> « L'esthétique de Baumgarten est issue de cette situation problématique. Sa nouvelle science est l'image inversée, le remède à la logique d'abstraction pure de Wolff. En la concentrant de façon idéale, on pourrait présenter sa pensée fondamentale comme suit : la formation des concepts par abstraction conduit à un absolu sans contenu, car elle prend une direction vers le haut par la perspective des concepts généraux. Le concept du *summus genus*, de l'être, bien que l'opposé du néant, est, en ce qui concerne son contenu, aussi vide que celui-ci. Alors que l'on veut saisir l'être par l'abstraction, on tient le néant dans la main. Par conséquent, la formation des concepts par abstraction conduit dans son sens vers l'être (donc dans la perspective métaphysique), au nihilisme épistémologique. Mais doit-on regarder la formation des concepts par abstraction seulement comme voie unique ? Ne peut-on pas la comprendre comme un processus qui avance et qui recule ? Ainsi, non pas la substance, mais le

[159] *« Ein logisches Prinzip mangelt; die Merkmale treten einfach nach Massgabe meiner Kenntnis des Gegenstandes zusammen. »*
[160] *« Was unterhalb der klaren Vorstellungen liegt, der "fundus animae" der dunklen Perzeptionen, kommt für die Logik nicht in Betracht. »* – Heinz Dieter KITTSTEINER (1942-2008) relève ce point à la fois chez MARX et chez HEIDEGGER, ce qu'il prend comme justificatif d'une structure quasi identique de leur compréhension de l'histoire, cf. [KITTSTEINER H.D. (2007)].
[161] « *das Einzelne rational [...] erfassen* »

> déterminer serait la fin. Le sens vers le haut n'aurait pas plus de signification que le sens vers le bas, car les deux sont la même fonction. Seulement à l'arrière-plan du général, je reconnais l'individuel ; seulement à partir de l'individuel, je gagne le général. Il y a une interrelation continuelle. Et pourtant, un sens a la préférence : celui vers le bas. Vers le haut, le chemin conduit vers le vide ; vers le bas, il conduit au concret. L'abstraction n'est qu'un moyen, la détermination du concept est la fin. Pourtant, la détermination de l'individuel n'est possible que par le général, ce qui n'est pas étonnant : la nature de la pensée est bien dialectique.
> Ce tournant fait en sorte que le facteur, qui mène chez ses successeurs vers la ruine, est ici positif au plus haut degré. Des considérations sur les dangers de la formation des concepts par abstraction en relation avec les pensées esthétiques qui visent la vivacité *(ut pictura poesis)* et qu'il menait en même temps, surgit une théorie de la formation des concepts par individualisation. »[162] [*Ibid.*, 206]

Baeumler traite ici de l'*homo politicus*, comme le montre la suite. Il affirme que la « formation de l'homme tout entier »[163] [*ibid.*, 208] serait la pensée fondamentale de l'*Aesthetica*. Dès la *Théodicée*,[164] on se serait tourné de la politique vers l'esthétique. Le lien entre l'esthétique et la politique, plus précisément la rhétorique, comporte, outre le danger de la « détermination de la volonté du public »[165] [*ibid.*, 210] aussi le potentiel de féconder l'esthétique, car l'orateur veut que le public comprenne son message. Il répète que Meier a découvert « l'abîme du nihilisme épistémologique » [*ibid.*, 212] et Baumgarten a trouvé « le sentier étroit de l'issue »[166] [*ibid.*]. Puisque Baumgarten a très bien compris que le général ne peut jamais être en même temps le particulier, il peut utiliser le général

> « pour la genèse logique du particulier, c'est-à-dire pour la détermination de l'individuel. Le général (du concept du genre et de l'espèce) devient le principe de la connaissance du particulier. Car – c'est la présupposition tacite – pour nous, le particulier devient seulement par rapport à quelque chose de général logiquement saisissable (et ainsi communicable). "Dès le départ, l'exemple (l'analogie) n'est pas spécialement apte à former une généralité pour la connaissance, mais à connaître une particularité par le biais d'une généralité" (Trendelenburg,[167] *Erläuterungen*, p. 82)." Baumgarten s'est bien servi de cette fonction de la connaissance du général en vue du particulier. »[168] [*Ibid.*, 212sq]

---

[162]*« Aus dieser Problemlage ist Baumgartens Ästhetik hervorgegangen. Seine neue Wissenschaft ist das Gegenbild, das Heilmittel der Wolffschen reinen Abstraktionslogik. In idealer Konzentration wäre ihr Grundgedanke etwa folgendermassen vorzustellen: Die abstrahierende Begriffsbildung führt, auf die Richtung nach oben, zu den Allgemeinbegriffen hin angesehen, ins absolut Inhaltsleere. Der Begriff des summum genus, des Seins, ist zwar dem Nichts entgegengesetzt, aber er ist an Inhalt ebenso leer wie dieser. Wer das Sein durch Abstraktion erfassen will, behält das Nichts in der Hand. Auf ihre Richtung, zum Sein hin angesehen (metaphysisch also), führt die abstrahierende Begriffsbildung zum erkenntnistheoretischen Nihilismus. Aber muss man denn die abstrahierende Begriffsbildung nur gleichsam einsinnig betrachten? Kann man sie nicht als einen Prozess, der vorwärts und rückwärts läuft, verstehen? Dann wäre nicht die Substanz, sondern das Bestimmen der Zweck. Die Richtung nach oben wäre nicht bedeutungsvoller als die Richtung nach unten. Beide sind ja dieselbe Funktion. Nur auf dem Hintergrunde des Allgemeinen erkenne ich das Individuelle ; nur aus dem Individuellen gewinne ich das Allgemeine. Es ist eine stete, wechselseitige Bezogenheit da. Trotzdem hat eine Richtung den Vorzug : die nach unten. Nach oben führt der Weg ins Leere ; nach unten ins Konkrete. Die Abstraktion ist nur ein Mittel, die Bestimmung des Konkreten ist der Zweck. Dass sich aber das Individuelle nur auf dem Wege über das Allgemeine bestimmen lässt, ist nicht verwunderlich : das Denken ist ja von Natur dialektisch. – Durch diese Wendung wird bei Baumgarten das, was bei seinen Nachfolgern zum Zusammenbruch führt, höchst positiv. Aus Betrachtungen über die Gefahren der abstrahierenden Begriffsbildung in Verbindung mit den auf die individuelle Lebendigkeit (ut pictura poesis) zielenden Gedanken der gleichzeitigen Ästhetik entsteht eine Theorie der individualisierenden Begriffsbildung. »*

[163]*« Bildung des ganzen Menschen »*

[164]Rappelons le titre programmatique de cet essai de LEIBNIZ : *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. – Rédigé vers 1705, le texte paraît pour la première fois en 1710.

[165]*« Bestimmung des Willens der Zuhörer »*

[166]*« Die Ästhetik führt ihn nur umso rascher in den Abgrund des erkenntnistheoretischen Nihilismus. Baumgarten entdeckt den schmalen Pfad des Ausweges. »*

[167]Friedrich Adolf TRENDELENBURG (1802-1872) défend, d'après SCHISCHKOFF, une vision du monde téléologique et organique. Un mouvement commun et constructif relierait alors être et penser, cf. [SCHISCHKOFF G. (1978), 684]. Cette idée rime immédiatement avec le propos de BAEUMLER, tandis qu'il doit retravailler l'approche de BAUMGARTEN pour le rendre conforme à son intention.

[168]*« benutzt er es zur logischen Erzeugung des Besonderen, d.h. zur Bestimmung des Individuellen. Das Allgemeine (des Gattungs- und Artbegriffs) wird Erkenntnisprinzip des Besonderen. Denn – das ist die unausgesprochene Voraussetzung – nur in Beziehung auf ein Allgemeines wird uns das Besondere logisch fassbar (und somit auch mitteilbar). "Das Beispiel (die Analogie) ist von vornherein nicht eigentlich darauf gerichtet, ein Allgemeines als solches für die Erkenntnis zu bilden, sondern ein*

Cette argumentation amène des précisions importantes sur le but de l'auteur. On s'en aperçoit quand on va au plan des acteurs qui s'introduit ici dans l'argumentation *strictu sensu*. En effet, à l'intérieur de cette argumentation articulée autour de l'allemand, Trendelenburg occupe une place importante. Le contexte soigneusement construit tranche nettement avec tout essai de réduire l'entreprise baeumlérienne à la *Deutschtümelei*. Baeumler cherche effectivement avec ce livre de légitimer l'Allemagne comme critère de vérité philosophique, l'allemand serait alors le principe de connaissance philosophique. C'est le poème qui tient le rôle-clé dans cette construction. Partant d'un renversement de la direction de recherche de la vérité de la métaphysique vers le concret, donc du rationnel vers le sensible, Baeumler peut alors affirmer : « "Un poème est un discours parfaitement sensible." C'est la définition de base souvent citée, mais jamais réellement interprétée dans son contexte, avec laquelle commence véritablement l'esthétique allemande philosophique »[169] [*ibid.*, 213]. Tout en continuant l'explicitation de l'approche de Baumgarten, il introduit la ligne de séparation qui paraît alors clairement. Selon Baumgarten, « "on doit appeler sensitives ces représentations qui sont acquises par la partie inférieure de la faculté de connaissance" », ce qui est pour Baeumler l'indice qu'il part « strictement de la terminologie de l'École ». Par conséquent,

> « s'effectue ici une transformation notoire de la conception de la représentation claire que véhicule l'École. Baumgarten ne se contente pas avec les expressions *clara et confusa repraesentatio*. Il veut une expression moins chargée, plus fraiche, et choisit sensitif. Il lui importe sans doute et surtout de remplacer l'expression négative par une expression positive. A son avis, "clair" a été sans doute trop usé et pas assez expressif. Le nouveau concept qu'il avait de la connaissance "seulement" claire exigeait un nouveau mot. Le mot "sensitivus" se distingue ici pour la première fois comme terme. Le concept de la sensitivité, qui joue son rôle dans la dissertation de Kant de 1770, commence ici sa carrière philosophique. On n'a pas seulement trouvé un nouveau mot : sensitif ne désigne pas sensuel. La sensualité n'était plus à découvrir, mais bien cette faculté que Kant a appelé plus tard celle de la sensitivité pure. »[170] [*Ibid.*, 215]

Le choix des mots fait très habilement appel aux aspirations humaines. Baeumler met le doigt sur la fraîcheur, le renouvellement, la vivification de la pensée. Implicite, sans que l'on puisse le relier strictement à ce qui a précédé, le concept de la sensitivité (à la différence de l'ancienne sensibilité) est défini ici. Ce concept fait le lien direct au *Blubo* que Baeumler peaufine tout au long de cet ouvrage. Ce constat nous amène à rappeler que l'homme, pour connaître, est renvoyé aux procédés méthodiques, et ce savoir-faire ne s'oppose pas forcément à la fraîcheur et à la vivacité des pensées, mais est le passage inévitable pour entretenir le renouvellement de la connaissance. Baeumler se sert ici habilement du cliché selon lequel la pensée rationnelle tue la vie, transforme le vivant en mécanique.[171] Du fait que ce cliché est répandu, le lecteur risque de ne pas pousser l'analyse

---

Einzelnes durch ein Allgemeines zu erkennen." Diese Erkenntnisfunktion des Allgemeinen in Hinsicht auf das Einzelne hat Baumgarten ausgenützt. »

[169] *« "Eine vollkommene sinnliche Rede ist ein Gedicht", heisst die grundlegende, oft zitierte, aber nie aus dem Zusammenhang interpretierte Definition, mit der recht eigentlich die deutsche philosophische Ästhetik beginnt. »* – Cf. [*infra*, B.II.1, tableau 4].

[170] *« "Die Vorstellungen, die durch den unteren Teil des Erkenntnisvermögens erworben werden, sollen sinnlich heissen." Im strengen Anschluss an die Terminologie der Schule ist hier eine bedeutungsvolle Änderung am Schulbegriff der klaren Vorstellung vorgenommen. Die Ausdrücke clara et confusa repraesentatio genügen Baumgarten nicht. Er will einen weniger belasteten, frischeren Ausdruck, und wählt sinnlich. Es kam ihm wohl vor allem darauf an, den negativen Ausdruck durch einen positiven zu ersetzen. "Klar" war ihm wohl zu abgeschliffen und ausdruckslos. Der neue Begriff, den er von der "nur" klaren Erkenntnis hatte, verlangte ein neues Wort. Das Wort "sensitivus" wird in diesem Satze innerhalb der Schule zum ersten Male als Terminus verwendet. Der Begriff der Sinnlichkeit, der in Kants Dissertation von 1770 seine Rolle spielt, beginnt hier seine philosophische Laufbahn. Das Ereignis ist wichtiger als man glaubt. Es war hier nicht nur ein neues Wort gefunden : sensitiv meint nicht sensual. Die Sensualität war nicht erst zu entdecken, wohl aber dasjenige Vermögen, welches Kant später das der reinen Sinnlichkeit nannte. »* – BAEUMLER cite en note le passage de BAUMGARTEN en latin : *« "Repraesentationes per partam facultatis cognoscitivae inferiorem comparatae sint sensitivae." »*

[171] A la lecture attentive de l'ouvrage de GANDOULY sur la pédagogie et l'enseignement en Allemagne, on s'aperçoit comment ce cliché a été sciemment institué, cf. [GANDOULY J. (1997)].

jusqu'aux véritables présupposés de Baeumler et, par conséquent, de ne pas apercevoir le paradigme qu'il défend effectivement. D'où l'importance de comprendre la manœuvre qu'il effectue dans ce livre. Reprenons alors l'argumentation de l'auteur :

> « L'élève de Wolff a amené le concept de l'unité quasi immédiatement. La supériorité de l'esthétique allemande de la délicatesse est fondée sur ce concept. Dans l'idée d'une unité à l'intérieur de la plénitude et du multicolore, c'est l'idée décisive de la philosophie allemande en tant que telle : l'idée d'une autre unité que l'unité logique et rationnelle. »[172] [*Ibid.*, 218 ; cf. *infra*, B.II.5.3]

Baeumler est conscient du processus de connaissance que nous venons d'esquisser. Par conséquent, il doit faire en sorte que la genèse de cette doctrine soit perçue comme partant de l'intériorité humaine ; autrement dit comme résultat d'une méditation philosophique. Pour cela, il désigne le portrait d'un Baumgarten enfin libéré à la fois des ambitions cosmopolites qui animaient encore un Leibniz, et – bien que formé à l'école allemande de Wolff – du rationalisme de Descartes. Ainsi, il pouvait enfin accéder à la sensibilité réelle et, par conséquent, purement allemande. Pour marquer ce pas décisif, il le désigne par ce nouveau concept : la sensitivité. Peu importe si cela correspond au dessein de Baumgarten, en annonçant ce nouveau concept, Baeumler détermine nettement la pensée allemande et économise des explications qui auraient été nécessaires s'il avait gardé le concept de sensibilité. On a ici une illustration de la façon qu'a Baeumler de mettre en place, petit à petit, avec une rigueur inquiétante et inimaginable, une nouvelle composition de la pensée. « Seul importe pour Baumgarten, comme par ailleurs aussi pour les Suisses, l'illustration, la restitution claire, vivace, impressionnante. Lessing pense que le "cas" individuel amène avec lui une "conviction plus vivace". La comparaison "montante", qui s'éloigne du concret, est contingente »[173] [*ibid.*, 222].

On a compris que ces explicitations qui portent sur les représentations, la genèse du concept de la sensitivité et le rôle de la poésie ne sont pas gratuites. En effet, elles aboutissent à « la détermination » qui est « l'activité du poète ». Se rappelant sa tâche de philosophe, Baeumler conclut alors qu'«avec une formule logique est ainsi désignée clairement et précisément, la tâche éternelle de l'art ». Ce constat permet de comprendre que « la perte de perfection matérielle est immédiatement une perte de vérité métaphysique ». Et comme « l'abstraction et la détermination sont des activités de l'esprit », il en suit que « l'esthétique de Baumgarten véhicule un caractère actif, plutôt artistique qu'"esthétique" »[174] [*ibid.*, 223sq]. Cette argumentation révèlera son véritable contenu quelques années plus tard. Il sert à l'élaboration du concept national-socialiste *entartete Kunst (art dégénéré)*. Il anime Baeumler lorsqu'il préside l'autodafé à Berlin le 10 mai 1933. Mais retenons encore une information importante pour l'histoire de la philosophie. Baeumler entreprend ici une redéfinition de l'esprit. Dans la discussion contemporaine, nous pouvons alors de tout droit supposer que le mot esprit peut recouvrer aussi cette redéfinition. Baeumler continue avec une discussion qui renoue avec sa préface. Il aborde la différence entre la vérité esthétique et la vérité logique, et la notion de perfection. Il essaie de prouver la rationalité de son propos, car il sait très bien que seule une argumentation rationnelle peut atteindre ses lecteurs. Parallèlement, s'infiltre lentement dans l'entendement du lecteur ce paradigme de l'irrationalité qu'il est en train de construire. Il continue à distribuer des coups de bec contre Descartes, accompagnés de citations qui sont destinées à renforcer ce qu'il défend, le but étant

---

[172] *« Den Begriff einer Einheit brachte der Schüler Wolffs wie von selber mit. Auf ihm beruht die philosophische Überlegenheit der deutschen Ästhetik der Delikatesse. In dem Gedanken einer Einheit in der sinnlichen Fülle und Buntheit ist der entscheidende Gedanke der deutschen Philosophie überhaupt angelegt : der Gedanke einer anderen Einheit als es die logisch-rationale ist. »*

[173] *« Es kommt Baumgarten, wie den Schweizern, durchaus nur auf das Illustrieren, klar, lebhaft, eindrücklich Machen an. Lessing meint dasselbe mit dem individuellen "Fall", der eine "lebhaftere Überzeugung" mit sich führt. Die "aufsteigende", sich vom Konkreten entfernende Vergleichung ist Nebensache. »*

[174] *« Determinieren ist die Tätigkeit des Dichters. Mit einer logischen Formel wird so die ewige Aufgabe der Kunst klar und scharf bezeichnet. [...] Der Verlust an materieller Vollkommenheit ist zugleich ein Verlust an metaphysischer Wahrheit. [...] Wie Abstrahieren ist auch Determinieren eine Tätigkeit des Geistes. Baumgartens Ästhetik muss also einen aktiven, mehr künstlerischen als "ästhetischen" Charakter tragen. »*

que, finalement, le lecteur cède à ses goûts et abandonne les efforts exigés par une réflexion méthodique. Le renouvellement de l'esthétique dépend alors de la réalisation d'une « relation vivante » des pôles « psychologique - métaphysique (sensitivité et raison) » et du pôle « logique (particulier - universel) », créant ainsi « une nouvelle disposition de l'esprit », à savoir « cet amour de l'individuel et de l'individuel maximal » avec sa « tendance vers l'organisme » qui « tourne autour du concept de vie [...], de la vivacité concrète, [...] de ce qui est réellement vivant [...] du vivant particulier »[175] [*ibid.*, 232sq].

Baeumler agrémente sa présentation, comme c'est son habitude, avec toute une panoplie de noms et de positions qu'il attribue à ces noms. J'ai restitué l'argumentation en tant que telle. En contraste avec cette panoplie, il introduit quelques pages plus loin un nouveau protagoniste auquel il accorde une importance décisive dans cette bataille : le théologien Friedrich Gabriel Resewitz (1729-1806), pour Baeumler « le seul élève indépendant que Baumgarten ait jamais eu. Il publie en 1760 un *Essai sur le génie*[176] [*ibid.*, 234sq]. Resewitz définit le génie comme une propriété qui permet d'avoir une connaissance intuitive des choses. Cette connaissance caractérise les mathématiques qui traitent des objets créés par l'homme et ainsi maîtrisables. Dans l'acception de Resewitz, l'intuition ne se réfère ni aux sens ni à la conscience de soi immédiate, mais désigne une connaissance concrète et abstraite, donc contingente. Mais comme cette connaissance intuitive du génie enlace des contingences dans des contextes, elle surmonte la contingence. « L'intuition mathématique ne connaît pas de contingence, car elle conçoit déjà ses objets *in determinatissimis*. "L'intuition intuitive" qu'attribue Resewitz au génie reçoit le contingent de façon analogue comme le fait la mathématique ». L'entendement perçoit alors le particulier et l'universel ensemble, il perçoit « le particulier dans l'universel (comme le mathématicien) » en analogie avec l'intuition divine. « L'intuition du génie est, donc – Resewitz ne le dit pas, mais c'est entre les lignes –, un *analogon* de la divine intuition »[177] [*ibid.*, 236sq]. Comme Baumgarten, Resewitz en conclut que, malgré toute sa faiblesse par l'induction, l'entendement humain devient similaire à l'entendement divin. Baeumler reprend ensuite des critiques très dures de Resewitz (dont notamment celles sur Mendelssohn et Reimarus). Pour autant, le point le plus important est la détermination du critère de la vérité que Baeumler entreprend : c'est la relation entre le pôle psychologique et métaphysique et le pôle logique qui conduit vers la connaissance de l'individuel maximal. Il développe cette argumentation en s'appuyant sur Resewitz : « "Qui a sans doute l'entendement le plus grand ? Celui qui saisit une vérité générale de façon distincte ou bien celui qui la voit comme vivante et agissante en mille combinaisons, en mille individus différents ?" »[178] [*ibid.*, 237]. Cette étape est décisive. Peu importe ici ce que Baumgarten et ses élèves ont réellement affirmé et ce que Mendelssohn ou Reimarus ont réellement critiqué. Nous regardons seulement la construction que Baeumler entreprend ici. C'est une véritable opération qui remplace l'intériorité humaine, sa spontanéité, sa disponibilité, par une tension, une attente des contenus préfigurés. Cette opération est très subtile ; elle demande que le praticien a très bien compris ce qu'il fait. Qui plus est, il doit absolument dissimuler sa véritable connaissance pour faire croire que cette construction artificielle correspond au plus naturel.[179] Le remède au nihilisme et à la banqueroute de la connaissance proposée

---

[175]*« Die neue Formulierung [...] Vorzug [...] psychologisch-metaphysiche Entgegensetzung (Empfindung-Vernunft) [...] logische (Besonderes-Allgemeines) [...] in lebendige Beziehung brachte. [...] dieser neuen Stimmung [...] jene Liebe zum Individuellen und Individuellsten [...] Zug zum Organismus [...] kreist um den Begriff des Lebens [...] konkreter Lebendigkeit [...] wirklich lebendig [...] des einzelnen Lebendigen. »*

[176]*« Resewitz (er war Theologe) ist der einzige selbständige Schüler, den Baumgarten gehabt hat. [...] 1760 [...] "Versuch über das Genie." »*

[177]*« Die mathematische Anschauung kennt den Zufall nicht, weil sie ihre Gegenstände in determinatissimis schon entwirft. Die "anschauende Erkenntnis", die Resewitz dem Genie zuschreibt, nimmt das Zufällige analog der Mathematik in den Gegenstand auf. […] das Besondere im Allgemeinen (wie der Mathematiker). […] Die Anschauung des Genies ist also – Resewitz spricht es nicht aus, aber es steht zwischen den Zeilen – ein Analogon der göttlichen. »*

[178]*« "Wer hat wohl einen grösseren Verstand ? Derjenige, der eine allgemeine Wahrheit deutlich fasst oder der, der sie in tausend Verbindungen, in tausend verschiedenen Individuis ebenso deutlich erblickt und sie gleichsam lebendig und wirksam sieht ?" »*

[179]Nous revenons largement sur cette question lors de la discussion des textes réunies par LOEWY, cf. [*infra*, B. III]. Citons ici un

par Baeumler se dévoile ici. L'entendement de l'homme est stratégiquement divinisé. Ainsi, l'individu se croit toujours souverain, mais il a subi une transformation intérieure faisant en sorte que son intuition aliénée fonctionne selon les exigences d'une vision du monde :

> « "L'intuition divine est la représentation distincte et simultanée de toutes les singularités et universalités possibles." L'intuition divine a donc une chose en commun avec l'intuition sensitive, si différente elle en serait par ailleurs (elle n'est bien sûr pas "distincte") : elle n'est pas discursive. En elle, tout est ensemble, comme toutes les caractéristiques (parties) sont encore ensemble dans la perception confuse. Par cette analogie avec l'intuition divine, la connaissance de l'entendement est menacée d'une dévaluation dangereuse (comme "unilatérale", limitée, arbitraire). La *Dissertation* de Kant amène ici une décision, qui fait autant justice à la nouvelle idée qu'à l'ancienne évaluation rationnelle de l'entendement. »[180] [*Ibid.*, 243].

2.4. L'individualité parfaite.

La dernière partie du livre est intégralement consacrée au déploiement de ce nouvel amour pour l'individuel amorcée dans la préface.
L'auteur déplace le débat entièrement sur le terrain qu'il avait déjà délimité comme le champ de bataille par excellence, à savoir la logique [cf. *supra*]. Il met en relief que Kant aurait considérablement contribué à sortir d'une impasse que les Lumières auraient produite. Cependant, il adopte un ton sévère par rapport à Kant, estimant que celui-ci s'est engouffré dans une nouvelle impasse. Pour sortir maintenant de cette nouvelle impasse, il soutient que cette fusion entre Kant et Goethe,[181] annoncée également dès la préface, est nécessaire. Force est de souligner que cette fusion concerne Kant et Goethe comme « concentrations idéales du 18e siècle »[182] [*ibid.*, 253].
Avec Kant et Goethe, on est désormais face aux figures qui incarnent ces attitudes requises pour sortir de l'impasse. Ces deux attitudes, l'approche critique figurée par Kant et la vision globalisante figurée par Goethe, ne s'inscrivent plus dans ce registre d'une humanité universelle qui discerne entre une attitude qualifiée de rationalisme puisque prônant le règne d'une raison universellement humaine, et une attitude qualifiée d'irrationalisme qui critique cette première attitude et revendique un respect pour des facultés humaines qualifiées de non rationnelle. Si, alors, cette dispute se joue à l'intérieur d'une même conception universelle et, au fond, non contestée de l'homme [cf. *supra*, A.II.2], Baeumler insère au fil des pages ses descriptions de l'homme de plus en plus dans le national pour en arriver progressivement au *völkisch* [cf. *infra*, B.III]. Il emploie un double artifice. Il crée en quelque sorte un couple « Kant et Goethe », à travers lequel il élabore ensuite le paradigme allemand qui, en fait, se cache derrière l'expression de l'irrationalité, est représenté. Il paraît que Baeumler est préoccupé par Kant mais, de fait, sa concentration sur Kant ne signifie pas qu'il écarte Goethe. Sa préoccupation avec Kant s'explique par la nécessité interne de l'entreprise baeumlérienne qui se veut explicitement philosophique. Et pourtant, l'auteur emploie un vocabulaire qui, en 1923, a déjà un halo politique.[183]

---

exemple drastique de la réussite de cette stratégie : « "Depuis que j'avais commencé à m'occuper de cette question, et que mon attention avait été appelée sur le Juif, je voyais Vienne sous un autre aspect. Partout où j'allais, je voyais des juifs, et plus j'en voyais, plus mes yeux apprenaient à les distinguer nettement des autres hommes. Le centre de la ville et les quartiers situés au nord du canal du Danube fourmillaient notamment d'une population dont l'extérieur n'avait plus aucun trait de ressemblance avec celui des Allemands." – Hitler, 1925, Mein Kampf, I, 2. » [FAYE J.-P. (1974), 180]

[180] *« "Die göttliche Anschauung ist die deutliche und gleichzeitige Vorstellung aller möglichen Singularia und Universalia." Die göttliche Anschauung hat also, so verschieden sie sonst von ihr sein mag (sie ist ja nicht "deutlich"), eines mit der sinnlichen gemein : sie ist nicht diskursiv. In ihr ist alles beieinander, so wie in der konfusen Perzeption noch die Merkmale (Teile) alle beisammen sind. Durch diese Analogie mit der göttlichen Anschauung droht der Verstandeserkenntnis (als "einseitig", beschränkt, willkürlich) eine gefährliche Herabsetzung. Kants Dissertation bringt hier eine Entscheidung, die dem neuen Gedanken ebenso gerecht wird wie der alten, rationalen Bewertung des Verstandes. »*

[181] Notons que cette argumentation atténuante n'est pas reprise à la fin du livre. Il termine effectivement sur une critique implacable de KANT [cf. *infra*].

[182] *« eine ideale Konzentration des 18. Jahrhunderts »*

[183] Le *Völkische Beobachter* a été lancé en 1919 [cf. *infra*, B. II].

Kant aurait alors réagi au subjectivisme des Lumières par une « action [...], une réaction et une restauration »[184] trouvant ainsi « l'issue critique » pour sauver l'esthétique de « l'affadissement psychologique »[185] [*ibid.*, 246]. N'épargnant ni Meier, ni Mendelssohn avec sa critique, Baeumler en vient à Karl Philipp Moritz (1757-1793) qui, dans le sens de Goethe, essaie de prouver que « le Beau est ce qui est perfectionné en lui-même par son but intérieur ». Par conséquent, « Moritz veut faire en sorte que ce concept du perfectionné en lui-même devienne le concept le plus haut de l'esthétique »[186] [*ibid.*, 247]. Cette définition est éventuellement la phrase la plus importante du livre. Ce développement analyse en aval la conception qui culminera dans la notion d'art dégénéré, légitimant les actions abominables auxquelles s'est livré le *Reich* national-socialiste.[187]

Autrement dit, au point où nous sommes, nous pouvons dire, convoquant seulement les distinctions disciplinaires classiques de la philosophie, que le national-socialisme est en première ligne un phénomène esthétique, l'esthétique comprise comme cette science qui respecte l'homme dans sa totalité d'être créatif. Avoir souligné cet aspect est indéniablement l'apport de Buchenau [cf. Buchenau S. (2010)]. Chapoutot, suivant la même intuition, comprend l'esthétique pourtant plutôt dans le sens restreint de production des œuvres d'art [cf. Chapoutot J. (2012)]. L'hypothèse que je défends ici se distingue en ce qu'elle voit une attitude à l'œuvre qui inspire une stratégie éducative. Cette stratégie est propagée depuis maintenant près de deux siècles. Si l'éducation risque toujours d'induire l'éduquant dans un processus d'aliénation [cf. *supra*, A], le national-socialisme conduit à une aliénation hyperbolique remplaçant le Je par sa doctrine, et cela d'une manière si puissante que l'individu semble dépourvu de tout moyen de s'en apercevoir. Même si, comme le témoignent certains, ils arrivent à s'en distancier, ils ne comprennent pas pourquoi ils n'arrivent pas réellement à s'en séparer [cf. *infra*, B. III].

Nous comprenons maintenant que cette éducation prône une transformation de la conception de l'universel et un changement d'époque. La nouvelle époque repose sur un nouvel amour pour l'individuel. L'individuel n'est maintenant plus vu comme un Je indivisible, mais comme son *Volk* dont il est une fonction. Sous-jacente est une conception qui déplace l'activité créatrice dans ou vers les profondeurs de l'histoire, de l'être. Cette histoire ou cet être ne désignent plus des réalités qui concernent indistinctement l'humanité tout entière. La nouvelle époque amène une nouvelle conception de l'humanité. Cependant, comme nous l'apprenons plus précisément dans son «Introduction » à l'édition des œuvres de Bachofen, publiée deux ans après *Le problème de l'irrationalité* [cf. Baeumler A. (1956) ; cf. aussi *supra*],[188] nouveau est à comprendre ici comme l'aboutissement d'un processus de cristallisation qui s'est poursuivi durant des siècles et dont

---

[184]Cette triade fait songer à Arthur MOELLER VAN DEN BRUCK (1876-1925) [cf. MOELLER VAN DEN BRUCK (1931)].

[185]*« Die Ästhetik der Aufklärung war einem weichlichen Eudämonismus verfallen. [...] Die beschreibende Ästhetik der Engländer vermochte der psychologischen Verflachung nichts entgegenzusetzen ; sie war selbst ein auflösendes Moment [...]. Kant hatte geleistet, was Lambert und Tetens gewollt [...] hatten. Seine Tat ist [...] gleichsam eine Reaktion und eine Restauration [...]. Es gehörte ein Philosoph von dem säkularen Range Kants dazu, hier den kritischen Ausweg zu finden. »*

[186]*« Das Schöne [...] ist etwas durch seinen inneren Zweck in sich selbst Vollendetes. Diesen Begriff des in sich selbst Vollendeten will Moritz zum höchsten Begriff der Ästhetik machen. »*

[187]Cette analyse de l'esthétique permet les critiques les plus subtiles et les plus pertinentes du national-socialisme. Le national-socialisme réclame de parfaire l'être. Le mythe de la perfection, inséparablement liée au mythe de la pureté, traverse l'histoire humaine. − Ernst BEHLER (1928-1997) introduit son étude du romantisme par un survol historique dans lequel il imbrique finement une critique des interprétations du national-socialisme [cf. BEHLER E. (1989), 13-59]. Emmanuel FAYE interroge le projet de DESCARTES, montrant ainsi que l'homme est, en tant que tel, parfait. Sur cette base, il peut entreprendre la recherche d'une perfection humaine qui résulte de ses efforts scientifiques et culturels [cf. FAYE E. (1998) et *supra*, A.II.2].

[188]Nous sommes ici renvoyés à mes constats de départ. L'éditeur, SCHROETER, souligne dans le cadre de cette édition que le texte introductif de BAEUMLER fait partie des fruits de leur collaboration de longue date. SCHROETER admet que la particularité des textes de BACHOFEN nécessite une introduction critique. Pour accomplir cette tâche, se sont alors « retrouvés les éditeurs du présent ouvrage qui se sont déjà rencontrés dans le travail philosophique sur les terrains de Hegel et de Schelling (*zur Lösung dieser Aufgabe sich die Herausgeber des vorliegenden Werkes zusammenfinden konnten, die einander in der philosophischen Arbeit auf den Gebieten Hegels und Schellings begegnet waren*) » [SCHROETER, M. (1956), XVIII]. – Pour GANDOULY, cette introduction prétendument critique fait partie des « théories éducatives » de l' « Allemagne nationale-socialiste », cf. [GANDOULY J. (1997), 413sq].

notamment le peuple grec avait déjà subodoré le sens. C'est seulement maintenant que l'on comprend vraiment la culture grecque antique, que l'on peut en tirer tous les enseignements pour déterminer l'humanité : les hommes sont appelés à écouter l'histoire, l'être.
Baeumler va déployer successivement dans son œuvre cette conception. Son « Introduction », qui est à première vue hautement hermétique, n'a plus aucun secret dès que l'on comprend bien cette NVM. La question de l'hermétisme est pourtant seulement déplacée car, si les textes de Baeumler deviennent intelligibles dès que l'on a pris conscience de ses présupposés, il reste la question de savoir comment l'élaboration de cette vision du monde a été possible. Rappelons pour cela la distinction entre philosophie et vision du monde [cf. *supra*]. La philosophie, comme elle est entendue dans le cadre de la présente étude, résulte d'une réflexion méthodique, et originale, d'un individu humain. L'élaboration d'une vision du monde se fait à travers des matériaux historiques et se déploie notamment dans le cas du national-socialisme, sur deux plans :

1. On maintient en apparence la conceptualité de la philosophie, ce qui garantit l'homogénéité du vocabulaire. Par conséquent, le lecteur se sent rassuré, il arrive à poursuivre sa lecture.
2. On appuie l'argumentation sur des clichés, des stéréotypes, des truismes, ce qui donne l'impression que l'on apporte de réelles solutions aux problèmes concrets. L'esprit critique est neutralisé par l'affirmation que l'intelligence humaine s'achève dans la réflexion, plus précisément le miroitement de l'atmosphère sociale actuelle.

Encore aujourd'hui, et même par des lecteurs très avertis, l'ouvrage de Baeumler est perçu comme une histoire de la pensée esthétique allemande dans les termes classiques philosophiques bien que, dès les premières pages, l'auteur explique ouvertement son dessein. La première partie servait surtout à rassurer et à décentrer le lecteur. La partie B comporte seulement 1/3 du livre, mais c'est cette partie qui entreprend la mise en place décisive de son propos. Ici, Baeumler procède à l'explicitation de sa solution. C'est alors un « penseur nordique »[189] [*ibid.*, 254] qui a compris le fond du problème de l'esthétique. Mais procédons étape par étape. Le premier palier concerne la définition du Beau, critère de toute évaluation esthétique :

> « Pendant que le Beau attire sans réserve notre contemplation, nous sacrifions notre existence à une espèce d'existence supérieure. Tout en maintenant l'argumentation de Bodmer (avec quelle autre intention artistique pourtant !), Moritz réfute le jugement du public, même du "plus noble". Le but de l'artiste est le parfait ("*perfectio qua talis*", comme on devrait le traduire dans le langage de Baumgarten), non pas le plaisir du spectateur.
> Chez Baumgarten, le but de l'artiste a été l'individualité parfaite. Meier a repris fidèlement son maître dans les détails, comme nous l'avons déjà vu par rapport au concept de la réflexivité. Par conséquent, il dit : si la perfection est reconnue par l'entendement, on reconnaît aussi la contribution de chaque chose à la production de la fin. "Seul chez une beauté, on se représente tout cela en une seule fois et seulement dans la totalité, sans discerner l'un de l'autre." Cette totalité, représentée en une seule fois, est le phénomène individuel saisi en un coup avec toutes ses caractéristiques. Mais Baumgarten a présenté l'individualité comme point de mire d'une activité apparentée à l'activité logique. La totalité parfaite, par contre, que Moritz se propose, plane dans un espace métaphysiquement absolu. Il est remarquable de voir comment Moritz a, en dehors de l'"École", rendu fécond la métaphysique de Wolff. »[190] [*Ibid.*, 248sq]

---

[189] *« ein nordischer Denker »*

[190] *« Während das Schöne unsere Betrachtung ganz auf sich zieht, opfern wir unser individuelles Dasein einer Art von höherem Dasein auf. Mit derselben Argumentation wie Bodmer (mit welch anderer künstlerischer Gesinnung allerdings !) lehnt Moritz das Urteil des Publikums, auch das der "Edelsten", ab. Das Vollkommene ("perfectio qua talis", müsste man Baumgartensch übersetzen), nicht das Vergnügen des Zuschauers ist das Ziel des Künstlers. – Ziel des Künstlers war bei Baumgarten die vollkommene Individualität. Meier hat, wie wir schon beim Reflexionsbegriff sahen, in Einzelheiten seinen Meister sehr treu wiedergegeben. So sagt er auch: wird die Vollkommenheit durch den Verstand erkannt, so erkennt man, was jedes Ding beitrage, um den Zweck hervorzubringen. "Allein bei einer Schönheit stellt man sich alles dieses mit einem Male und nur im Ganzen vor, ohne eins von dem andern zu unterscheiden." Dieses auf einmal vorgestellte Ganze ist die mit ihrer ganzen Fülle von Merkmalen auf einmal aufgefasste individuelle Erscheinung. Aber von Baumgarten ist die Individualität als Zielpunkt einer der logischen verwandten Tätigkeit bestimmt worden. Das vollendete Ganze dagegen, das Moritz vor Augen hat, schwebt in einem*

Baeumler déplace par la suite lentement le centre de son argumentation. Partant de la perfection, il se dirige vers l'utilité :

> « Comme un fleuve caché vient à la lumière, apparaît, au milieu du traité complètement personnel, du coup la métaphysique de l'École. Moritz a opposé le Beau à l'Utile comme son pôle. Par utilité, dit-il, nous pensons la relation d'une chose en tant que partie dans un contexte des choses pensé comme totalité. Tout ce qui est partie, se résume sous le concept d'une fin à quelque chose, d'utilité. Il n'est pas fondé sur lui-même. La Totalité seule échappe à l'utilité. Par conséquent, il faut, pour être plus précis, mettre le concept de la Totalité à la place de ce concept du Beau qui s'oppose à l'Utile. "Le concept d'une Totalité qui existe en elle-même est inséparablement lié au concept du Beau." La seule véritable Totalité est le contexte de la Totalité de la nature, le "grand contexte des choses". Ce contexte serait le Beau suprême, si les sens et la faculté de l'imagination ne nous limiteraient pas. Ainsi, le Beau est seulement "pour notre représentation semblable à cette grande Totalité." C'est, pouvons-nous dire, un *analogon* de la totalité du monde, qui "s'appuie de tous les côtés sur son centre, fondé sur sa propre existence". Moritz exprime l'occasionnel perfectionné winckelmannien-plotinien. L'œuvre d'art est "semblable à la nature même, c'est-à-dire une "totalité qui affirme sa propre autorité". »[191] [*Ibid.*, 249]

Baeumler attribue à la conceptualisation de la totalité une grande importance. Il restitue la discussion de l'époque et enrichit ainsi son concept par ces différents apports. C'est une vision des choses qui n'est pas forcément fausse. Cependant, il ne faut pas oublier une argumentation sous-jacente qui reste constante. La citation suivante en est un bon exemple :

> « Pour Moritz, la complaisance n'a pas été essentiel ; l'irrational psychologique a été absorbé. Herz[192] inclut le moment subjectif irrational et le relie à une théorie de la totalité. Cette théorie devient ainsi une doctrine du sentiment de l'attitude (on pourrait l'appeler tout à fait sentiment pour la totalité). Pour autant, Herz applique une stricte distinction entre le sentiment et le jugement. Le sentiment est toujours correct, tandis que le jugement sur la cause ne l'est pas toujours. L'hottentot dit : cela me plaît. "Il parle de son sentiment et nous devons le croire." Mais il n'a pas à dire que la Beauté lui plaît. "Il ne serait alors plus l'hottentot qui raconte son sentiment, mais l'hottentot qui ratiocine." L'explication de son sentiment n'est pas son affaire. Les chercheurs de l'âme vont trouver des causes tout à fait différentes de ce sentiment : à savoir le désir. – Cet essai, plein d'esprit pour contourner le problème plus profond du goût, montre précisément la nécessité d'une nouvelle fondation de l'esthétique. »[193] [*Ibid.*, 251 ; cf. aussi 273]

---

metaphysisch absoluten Raume. Es ist merkwürdig zu sehen wie Moritz, abseits der "Schule", die Metaphysik Wolffs ästhetisch fruchtbar macht. »

[191] *« Wie ein verborgener Strom ans Licht tritt, erscheint mitten in der völlig persönlichen Abhandlung plötzlich die Schulmetaphysik. Moritz hat das Schöne dem Nützlichen als seinen Pol gegenübergestellt. Unter Nutzen, sagt er, denken wir uns die Beziehung eines Dinges als Teil betrachtet auf einen Zusammenhang von Dingen, den wir uns als Ganzes denken. Alles, was Teil ist, fällt unter den Begriff des Zweckes zu etwas, des Nutzens. Es ruht nicht in sich selbst. Nur ein Ganzes kann nicht mehr nützlich sein. Der bestimmtere Begriff also, der an die Stelle des dem Nützlichen entgegengesetzten Schönen einzusetzen ist, ist der des Ganzen. "Mit dem Begriff des Schönen ist der Begriff von einem für sich bestehenden Ganzen unzertrennlich verknüpft." Das einzige wahre Ganze ist der Zusammenhang der ganzen Natur, der "grosse Zusammenhang der Dinge". Er wäre das höchste Schöne, wenn uns nicht Sinne und Einbildungskraft Schranken setzten. So ist also das Schöne nur "jenem grossen Ganzen in unserer Vorstellung ähnlich." Es ist, können wir sagen, ein Analogon des Weltganzen, das "sich von allen Seiten auf seinen Mittelpunkt stützt, und auf seinem eigenen Dasein ruht." Moritz gibt dem gelegentlich vollendeten Winckelmannisch-Plotinischen Ausdruck. Es ist eine echte Künstlermetaphysik. Das Kunstwerk ist "der Natur selbst ähnlich", das heisst : ein "eigenmächtig für sich bestehendes Ganzes." »*

[192] Markus HERZ (1747-1803), médecin berlinois. Sa femme, Henriette (1764-1847), entretenait un de ces salons dans lesquels se retrouvait le monde cultivé à Berlin.

[193] *«Bei Moritz war das Gefallen ausserwesentlich; das psychologisch-irrationale war getilgt. Herz nimmt das subjektiv-irrationale Moment herein und verbindet damit die Theorie des Ganzen, die so zu einer Lehre vom Haltungsgefühl (man könnte es geradezu Gefühl für das Ganze nennen) wird. Trotzdem macht Herz zwischen der Empfindung und dem Urteil über die Sache einen scharfen Unterschied. Die Empfindung ist immer richtig, aber nicht die Urteile über ihre Ursache. Der Hottentotte sage : das gefällt mir. "Er spricht von seiner Empfindung und wir müssen es ihm glauben." Aber er sage nicht, dass die Schönheit ihm gefalle. "Er ist dann nicht mehr der Hottentotte, der Empfindungen erzählt, sondern der Hottentotte, der vernünftelt." Die Erklärung der Ursache seiner Empfindung ist nicht seine Sache. Die Seelenforscher werden ganz andere Ursachen in ihr finden: nämlich die Begierde. – Dieser geistreiche Versuch, um das tiefere Problem des Geschmacks herumzukommen, zeigt deutlich, wie notwendig eine neue Begründung der Ästhetik geworden war. »*

Nous avons ici un des textes racialistes les plus subtils qui ont jamais été rédigés. La perfidie de cette argumentation culmine dans la mise à contribution pour la genèse du paradigme de la *Rassenkunde (*doctrine raciale*)* un médecin juif, ami d'Immanuel Kant et rédigeant son traité en dialogue étroit avec cet ami. La remarque de Herz sur l'hottentot, que Baeumler approuve, est suivie d'une critique assassine. En effet, Baeumler suggère que Herz a bien compris ce lien, supposé intrinsèque et incontestable, entre le sentiment esthétique et la race. Mais il n'en a pas tiré les conséquences, comme Baeumler l'atteste par la suite. Pour expliquer la ratiocination de l'hottentot, Herz s'est arrêté au paradigme de l'universalité et, pire encore, il s'est réfugié dans la psychologie. Par conséquent, Herz entend bien que le sentiment esthétique de l'hottentot est déterminé par le fait qu'il est hottentot, mais il ramène ses motivations intimes à un phénomène humain universel, le désir. C'est finalement son couple artificiel, Kant et Goethe, qui va résoudre ce problème. Mais si Baeumler est très clair par rapport à la contribution que Kant apporte à la solution, il ne dit rien sur le contenu de l'apport de Goethe. Le mérite de Goethe serait alors seulement d'avoir reconnu l'apport essentiel de Kant.[194] « La critique du jugement n'est rien d'autre que l'image purifiée en miroir de son siècle [...] », affirme Baeumler. Nécessaire par rapport à la problématique historique et pas seulement par rapport à la systématique interne de l'œuvre kantienne : « L'estime de Goethe pour elle est alors bien compréhensible ». Goethe trouvait à travers cet ouvrage kantien « la certitude qu'aussi la philosophie ne pouvait avoir aucun autre résultat que ce qu'il a tenu pour vrai tout au long de sa vie ». Au lieu d'expliquer les arguments de Kant qui ont interpellé Goethe, Baeumler explique ce sentiment de convergence en soutenant que « Goethe aussi a été une concentration idéale du 18e siècle ». Continuant sur la même ligne argumentative, il affirme que, « une fois l'œil ouvert pour le 18e siècle, il se trouve qu'aucune œuvre de Kant n'a poussé plus naturellement, n'a été moins systématiquement générique que la *Critique de la faculté du jugement* »[195] [*ibid.*, 253]. Nous retrouvons ici cette épistémologie par laquelle Baeumler explique, finalement, la genèse de cet ouvrage. Cette même épistémologie explique aussi la ligne de séparation introduit par Baeumler entre, d'un côté, le philosophe Kant qui développe systématiquement son œuvre et, de l'autre, le penseur nordique conscient de ses origines chez qui, de ce fait, les œuvres poussent naturellement. Si le philosophe s'oriente d'après la logique classique, le penseur nordique n'a qu'à effleurer l'esprit de son temps et le mettre en parole. Ainsi, par exemple, « il n'est pas nécessaire de supposer que Kant avait encore lu les écrits de Dubos, des Suisses etc. Sans les lire, il les connaissait : l'atmosphère tout entière du 18e siècle en a été saturée »[196] [*ibid.*, 256 ; cf. aussi *ibid.*, 116-118 et *supra*].

Après avoir souligné l'extraordinaire prouesse de ce « penseur nordique » qui, vivant loin de tout éclat du Sud et après l'époque éblouissante de la Renaissance, a trouvé la solution d'un problème si lourd, Baeumler vient au concept de l'humanité proposé par Kant dans le cadre de cette solution. On a ici une de ces argumentations pernicieuses qui interdisent de supposer une naïveté chez l'auteur : Baeumler savait exactement ce qu'il était en train de faire et il dose son poison à la mesure de ce qu'il peut estimer acceptable pour le lecteur. C'est ainsi qu'il a recours ici à la sociologie, science encore jeune en 1923,[197] et fort mal vue dans les cercles académiques. Cette notion lui sert utilement à différer

---

[194]Nous avons ici un modèle argumentatif que BAEUMLER applique régulièrement. L'exemple le plus frappant est la relation entre Alfred ROSENBERG et Alfred HITLER. C'est la grandeur de ROSENBERG d'avoir saisi mieux que tout autre la grandeur du *Führer* actuel [cf. BAEUMLER A. (1943a)].

[195]*« Die Kritik der Urteilskraft ist nichts als ein gereinigtes Spiegelbild ihres Jahrhunderts [...]. Sieht man den historischen Hergang [...], so erscheint [...] nichts selbstverständlicher als Goethes Schätzung der Kritik der Urteilskraft. Goethe, selbst eine ideale Konzentration des 18. Jahrhunderts, fand sich hier in seinem Innersten bestätigt. Die Kritik der Urteilskraft gab ihm die Gewissheit, dass auch die Philosophie kein anderes Ergebnis haben könne als das, was er sein ganzes Leben lang für wahr gehalten. »*

[196]*« Dabei ist nicht nötig, anzunehmen, dass Kant die Schriften Dubos', der Schweizer u.s.f. noch gelesen habe. Auch ohne das kannte er sie ; die Atmosphäre des ganzen Jahrhunderts war von ihnen erfüllt. »* – BAEUMLER souligne cependant que KANT a étudié la littérature traitant ces questions.

[197]La sociologie a été inventée au milieu du XIXe siècle, cf. les études rassemblées par [COLLIOT-THÉLÈNE C./KERVEGAN J. F. (éd.)

l'éclat du vrai sens des « nous ». Son explication témoigne une fois de plus de son indéniable érudition. Il imbrique savamment notions et auteurs. Dans ce contexte est significatif le fait qu'il introduise la notion d'humanité par le récit d'une anecdote de la vie de Kant. Le vieux Kant aurait attendu debout jusqu'à ce que son invité ait pris place, et aurait constaté ensuite avec satisfaction que son humanité ne l'avait pas encore délaissé. Le concept de l'humanité de Kant ne serait alors pas le résultat d'une méditation philosophique, mais une simple application des normes sociales ? L'humanité, c'est simplement la politesse. « L'expression humanité, si important dans son *Esthétique*, n'est pas trop forte ici », écrit Baeumler, avant de continuer :

> « Les formes de la sociabilité, qui surgissent de "la façon élargie de penser", c'est-à-dire de la maxime de "penser à la place de tout autre", de "s'accommoder les concepts des autres", sont très précieuses. Elles indiquent le chemin qui surmonte l'insuffisance intérieure de l'homme vers la participation et l'"urbanité", les conditions de l'humanité authentique. [...] La sociabilité appartient à l'homme au titre d'une créature destinée à la société, donc à l'humanité. Elle consiste en un sentiment de participation lié à la faculté "de communiquer intimement et en général". [...] Kant donne déjà à entendre cette pensée que Schiller a, après la lecture de la *Critique du Jugement*, explicité dans les *Lettres esthétiques* : l'"instinct de la sociabilité légitime par laquelle un peuple constitue une essence durable et commune" (c'est-à-dire un Etat), est "nécessairement lié à l'art de la communication mutuelle". Car le goût est un "sens commun humain" qui s'explique seulement à partir de l'instance de la sociabilité". [...] Il est toujours quelque chose dans le goût qui indique le chemin pour surmonter l'individu. C'est la maxime de la faculté du jugement, "dépasser les conditions privées subjectives du jugement dans lequel sont coincés bien d'autres et réfléchir à partir d'un point de vue général sur son propre jugement". [...]
>
> On se barrerait le chemin de toute investigation supplémentaire si on négligerait ce point de départ sociologique de l'*Esthétique* kantienne avec l'objection que Kant ne connaît pas "la méditation profonde solitaire de l'œuvre d'art". [...] L'originalité de cette esthétique est justement que, bien qu'elle ne fait pas abstraction des expériences artistiques, le noyau de son interrogation coïncide avec ce problème essentiel de la philosophie de l'art, le problème de l'objectivité du subjectif. [...] La relation entre le goût et la sociabilité est, dans la *Critique de la faculté du jugement*, évoquée seulement en passant, comme un moment empirico-psychologique. Pourtant, pour l'évaluation de la genèse naturelle de l'œuvre, elle est d'une importance maximale. [...] Herder[198] dessine, dans le tableau célèbre de son maître, l'idéal du sage esthète du monde, l'idéal de toute une époque. [...] Déclamer des pensées philosophiques d'une manière populaire a été une des tâches primordiales de l'esthétique. "Une pensée belle" est une pensée généralement accessible, sociable. Personne ne maîtrisait mieux que le jeune Kant cette forme de l'humanité, dont nous avons la diffusion sentimentale dans les écrits de Herder, le déploiement mûr et intellectuel dans la *Critique de la faculté du jugement*. Herder [...] a seulement tourné l'ambiance de l'esthétique dans l'universel. »[199] [*Ibid.*, 258-260.]

(2004)]. Cependant, les contributions de ce volume restent assez vagues sur le véritable enjeu de cette science sur laquelle renseigne de façon concise et vivante la correspondance entre Ludwig GUMPLOWICZ (1838-1909), qui a forgé le concept de *Rassenkampf*, et Lester Frank WARD (1841-1913), cf. [GUMPLOWICZ/WARD (1971)]. GUMPLOWICZ et WARD sont d'accord sur le paradigme racial, bien que WARD ne partage pas la vision polygéniste défendue par GUMPLOWICZ. Ils se démarquent plus spécialement de COMTE. Un peu plus tard, Ferdinand TÖNNIES (1855-1936) et DURCKHEIM, qui a sévèrement critiqué GUMPLOWICZ, ont continué à élaborer ces bases. – La formulation d'une sociologie proprement *völkisch* est dû à MOELLER VAN DEN BRUCK qui entreprend une réconceptualisation des notions les plus importants [cf. MOELLER VAN DEN BRUCK (1931)].

[198] Johann Gottfried VON HERDER (1744-1803).

[199] *« Der für seine Ästhetik so bedeutsame Ausdruck "Humanität" ist hier nicht zu stark. Die Formen der Geselligkeit, die aus der "erweiterten Denkungsart", d. h. der Maxime, "an der Stelle jedes anderen denken" sich "den Begriffen anderer bequemen" entspringen, sind etwas sehr Wertvolles. Sie weisen über die innerliche Beschränktheit des Menschen hinaus auf Teilnahme und "Urbanität", die Vorbedingung echter Humanität. [...] Die Geselligkeit gehört zum Menschen als einem für die Gesellschaft bestimmten Geschöpf, also zur Humanität. Sie besteht aus Teilnehmungsgefühl in Verbindung mit dem Vermögen, "sich innigst und allgemein mitteilen zu können". [...] Kant deutet schon den Gedanken, den Schiller nach der Lektüre der Kritik der Urteilskraft in den ästhetischen Briefen so grossartig ausführt, an : der "Trieb zur gesetzlichen Geselligkeit, wodurch ein Volk ein dauerndes gemeines Wesen ausmacht" (d. h. einen Staat), ist mit der "Kunst wechselseitiger Mitteilung" notwendig verbunden. Denn Geschmack ist "allgemeiner Menschensinn" und nur aus dem Triebe zur Geselligkeit zu erklären. [...] Im Geschmack liegt immer etwas, das über das Individuum hinausweist. Es ist die Maxime der Urteilskraft, "sich über die subjektiven Privatbedingungen des Urteils, wozwischen so viele andere wie eingeklammert sind, wegzusetzen und aus einem allgemeinen Standpunkte über sein eigenes Urteil zu reflektieren. […] – Man würde sich den Weg zu jeder weiteren Untersuchung versperren, wenn man über diesen soziologischen Ausgangspunkt der Kantischen Ästhetik mit dem Einwand hinwegginge, Kant kenne nicht "das einsame Sichversenken in das Kunstwerk". [...] Das Eigentümliche dieser Ästhetik besteht gerade darin, dass sie, obwohl nicht von künstlerischen Erlebnissen abstrahiert, doch in dem Kern ihrer Fragestellung mit dem wesentlichsten Problem auch*

Et Baeumler ajoute, pour appuyer cette importance du goût dans la pensée kantienne, que « la plupart des notes <sc. de Meier> traite de la "*perfectio*" esthétique. [...] Kant a introduit le goût. La doctrine de la raison de Meier n'en parle pas »[200] [*ibid.*, 261]. Kant, en introduisant un concept de goût qui couvre à la fois la dimension intime et la dimension sociale de la perception humaine, a résolu le problème. L'individualité parfaite se déclinerait alors en termes de goût et de sa critique. Mais cette solution n'est qu'apparente. Baeumler est loin de s'arrêter sur ce constat : « Kant n'arrive pas à se rapprocher de la solution du problème esthétique avec la nouvelle désignation. Déjà le concept de faculté sensuelle du jugement contenait l'indication de l'irrational. Ordre, beauté, perfection sont encore pris ensemble »[201] [*ibid.*, 262]. L'explication de ce revirement demande qu'il revienne en arrière dans l'œuvre kantienne pour retracer le développement de son projet esthétique :

> « Le seul écrit précritique qui, pour le moins dans le titre, annonce de traiter des questions esthétiques (les "*Observations*")[202] nous conduit à une source d'inspiration de l'esthétique kantienne qui s'ajoute à la doctrine de la raison de Meier. C'est la *Psychologia empirica* de Wolff, contenue dans la *Metaphysica* de Baumgarten. A côté des remarques sur la *Logique* de Meier, les remarques sur la psychologie de Baumgarten sont les sources principales pour la reconstruction de la "critique du goût". La première esquisse de cette anthropologie contient le seul écrit esthétique (d'après le titre) de Kant avant la *Critique de la faculté du jugement*, à savoir les *Observations*.[203] Ici, comme dans l'*Anthropologie* plus tard, on traite l'homme empirique en tant que tel, des tempéraments, des générations et des caractères nationaux. Pour l'humour qui accompagne la critique du goût, cet écrit charmant et plein d'esprit est très caractéristique. Il est moins fécond pour le développement du problème esthétique en tant que tel. »[204] [*Ibid.*, 264]

Ce paragraphe fait le lien entre les germes de la doctrine raciale que Baeumler veut déceler chez Kant, et l'esthétique. On voit bien que l'extinction de la subjectivité au sens d'une individualité consciente est la *conditio sine qua non* pour que l'homme soit prêt à s'adonner à ce nouvel amour pour l'individuel, un individuel qui sera désormais accueilli dans la forme d'une conscience du

---

der Kunstphilosophie, dem Problem der Objektivität des Subjektiven, zusammentrifft. [...] Die Beziehung des Geschmacks auf die Geselligkeit, die in der Kritik der Urteilskraft als ein empirisch-psychologisches Moment nur nebenbei angeführt wird, ist für die Beurteilung der natürlichen Entstehungsweise des Werkes von grösster Bedeutung. [...] Herder zeichnet in dem berühmten Bilde seines Lehrers das Ideal des ästhetischen Weltweisen, das Ideal der ganzen Epoche. [...] Philosophische Gedanken populär vortragen war ein Hauptzweck der Ästhetik. Keiner verstand sich besser als der junge Kant auf diese Form der Humanität, deren gefühlsmässige Ausbreitung wir in Herders Schriften, deren reife gedankliche Entfaltung wir in der Kritik der Urteilskraft besitzen. Herder [...] <wandte> nur die Stimmung der Ästhetik ins Universelle. »

[200] *« Mit der ästhetischen "Vollkommenheit" beschäftigen sich die Mehrzahl der erhaltenen Notizen [...]. Den Geschmack hat Kant herbeigezogen. Meiers Vernunftlehre spricht nicht davon. »*

[201] *« Der Lösung des ästhetischen Problems kommt Kant durch die neue Bezeichnung nicht näher. Der Hinweis auf das Irrationale lag ja auch schon in dem Begriff "sinnliche Beurteilungskraft". Ordnung, Schönheit, Vollkommenheit gehören auch jetzt nicht zusammen. »*

[202] Notons au passage que les *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (Observations du sentiment du Beau et du Sublime)* portent, pour BAEUMLER, « un titre tout à fait "anglais" (*ein ganz "englischer" Titel)* ! » [*ibid.*, 263].

[203] BAEUMLER avait déjà, en 1922, dans son anthologie de l'esthétique de HEGEL, souligné la signification qu'il accordait aux *Observations* (1764). C'est l'essai d'« une psychologie de grand style (*Versuch einer Psychologie grossen Stils*) » [BAEUMLER A. (1922), 23] ; expression qu'il avait utilisée quelques pages auparavant pour NIETZSCHE : « cette psychologie de grand style que Nietzsche voyait venir *(jene Psychologie grossen Stils, die Nietzsche kommen sah* » [*ibid.*, 5], sans indiquer les références précises.

[204] *«Die einzige vorkritische Schrift, die wenigstens in ihrem Titel die Behandlung ästhetischer Fragen verheisst (die "Beobachtungen") führt uns auf die zweite, neben Meiers Vernunftlehre wichtigste Anregung für die Kantische Ästhetik. Das ist die in der "Metaphysica" Baumgartens enthaltene Psychologia empirica Wolffs. Neben den Bemerkungen zur Logik Meiers sind die zur Psychologie Baumgartens die Hauptquellen für die Rekonstruktion der "Kritik des Geschmacks". Die empirische Psychologie Wolff-Baumgartens ist die historische Hauptquelle der kantischen Anthropologie. Die erste Skizze dieser Anthropologie enthält Kants (dem Titel nach) einzige ästhetische Schrift vor der Kritik der Urteilskraft, eben die "Beobachtungen". Hier wird, ganz wie in der späteren Anthropologie, vom empirischen Menschen überhaupt, von den Temperamenten, Geschlechtern und Nationalcharakteren gehandelt. Für die die "Kritik des Geschmacks" begleitende Stimmung ist die anmutige geistreiche Schrift sehr bezeichnend. Weniger ergiebig ist sie für die Entwicklung des ästhetischen Problems selbst. »*

tempérament, des générations et du caractère national. On voit aussi qu'il ne s'agit nulle part de la controverse philosophique de distinction entre matière et esprit, âme et corps, pensée et sentiment. Il s'agit de prouver la détermination individuelle par la *Rasse* et le *Volkscharakter*, comme Baeumler va le révéler dès que la conjoncture politique de l'Allemagne va le permettre. Mais pour ici, Baeumler s'applique à maintenir un vocabulaire prudent. Nous pouvons tout de même déjà observer comment se conceptualisent ces deux notions. Cette conceptualisation se fait par la réflexion sur le lien entre le tempérament, les générations et le caractère national. La conceptualisation de ce dernier reste bizarrement dans l'ombre. Son existence semble s'imposer sans plus, comme une évidence. Baeumler retrace en détail l'approche de Kant à la faculté de jugement, désormais clairement enracinée dans le cadre d'une nation organique. A pas feutrés, il s'éloigne du concept traditionnel de l'humanité. « Seul les Allemands », apprend-on alors, « se servent du mot esthétique pour désigner ce que d'autres appellent critique du goût »[205] [*ibid.*, 269]. Kant refuse d'utiliser ce concept, car il essaie de soumettre le goût « aux principes de la raison » ; d'où son sentiment d'une « "sorte de différend" »[206] [*ibid.*, 270sq]. Baeumler pose ainsi les bornes qui le séparent lentement de Kant pour arriver à la rupture avec la science et la philosophie traditionnelles et à l'insinuation de la NVM dans les fondements de la perception et de la pensée humaines. Une fois de plus, soulignons l'apparence anodine de ses propos, qui est, sur ces pages, pourtant entravée par sa crispation de trouver à tout prix des solutions (au mieux salvatrices, comme il souligne dans sa discussion de l'approche de Baumgarten) :

1. Il reprend la distinction entre philosophie et science, insistant sur la distinction entre les principes et les règles.
2. Il introduit chaque thème par un bref survol en utilisant des mots qui n'appartiennent pas au contexte philosophique.
3. Il constate que l'individu a des droits selon son goût et selon ses jugements de goût.

Dans ce contexte, il aborde la possibilité de la connaissance de soi qui le conduit à la rupture avec Kant et à sa distinction spécifique entre philosophie et science. Ces réflexions sont articulées autour de la question de l'enseignabilité. Baeumler pose alors que la philosophie ne peut pas faire l'objet d'enseignement, car elle avance par la méthode sceptique. On ne peut enseigner que l'activité de philosopher. C'est cette « conséquence, ici annoncée, que Kant n'a pas tirée ». Bien qu'il soit déjà dans une « attitude très sceptique, il n'ose pas encore mettre tout en question ». L'auteur explique ensuite plus amplement en quoi consiste la possibilité offerte par Kant : « Par contre, l'annonce d'une "méthode zététique" pour la sagesse du monde contient déjà l'idée salvatrice. On a bien l'impression que le déplacement de la source de la métaphysique dans le sujet est dangereuse – cependant, dès que l'on ne prend plus le sujet comme purement "subjectif", on est hors danger » [*ibid.*, 299 ; cf. *supra*].
Baeumler s'arrête ensuite sur la question de la subjectivité. Sans s'expliquer clairement sur ce qu'il veut dire avec un sujet qui n'est plus purement subjectif, il introduit quand même la notion de l'objectivité. Il rappelle que la reconnaissance du rationnel dans le subjectif a bien été le désir de l'époque du goût. Mais est-ce réellement ce désir qui amène la solution qu'il propose par la suite ?

> « Les doutes en la possibilité d'une métaphysique scientifique qui, désormais, ne sera bien évidemment plus dogmatique, ont été surmontés dès que l'on a trouvé une méthode qui a l'objectivité du subjectif comme fondement théorique. On peut prendre cette méthode comme la conséquence de l'idée de remplacer la philosophie par le philosopher, la doctrine par la critique. »[207] [*Ibid.*]

---

[205] *« Die Deutschen seien die Einzigen, heisst es da, die sich des Wortes Ästhetik bedienen, was andere Kritik des Geschmacks heissen. »* – Les « autres » en question ici sont surtout les Anglais, notamment le juge Henry HOME (1696-1782).
[206] *« unter Vernunftprinzipien zu bringen [...]. Es ist kein Wunder, dass Kant die Empfindung "einer Art von Widerstreit" nicht los wurde. »*
[207] *« Die hier angedeutete Konsequenz ist von Kant nicht wirklich gezogen worden [...]. Die skeptische Stimmung ist schon sehr stark, er wagt aber noch nicht, das Ganze in Frage zu stellen. In der Andeutung einer "zetetischen Methode" steckt jedoch schon der rettende Gedanke. Mag es auch gefährlich aussehen, wenn die Quelle der Metaphysik in das Subjekt verlegt wird – die*

Reprenons les aspects problématiques que Baeumler cherche à éclairer. « Le concept le plus important pour la "critique du goût", face à la solution de son problème principal, est le concept de réflexion »[208] [*ibid.*, 274]. Baeumler rappelle la signification qu'il revêt chez Wolff [cf. *ibid.*, 202sq], car c'est cette signification qui conduit au concept de logique de Kant [cf. *ibid.*, 332sq]. Le concept de réflexion désigne ici une comparaison en vue de dégager un concept d'espèce. Baeumler enchaîne avec un concept d'« esthétique de réflexion » qui entretient « une relation intime »[209] avec le goût [*ibid.*, 275, cf. aussi 288sq]. Cette esthétique recouvre trois significations :

1. Chez Wolff, c' « est le réfléchir et le comprendre qui précèdent la formation d'un concept d'espèces ».
2. Chez Kant, c'est cette réflexion qui désigne la « saisie d'un phénomène selon sa forme, en opposition avec la saisie purement sensitive » et, de l'autre, « l'évaluation de certaines choses et actions en vue de surmonter la position subjective égocentrique ».
3. Baeumler ajoute la réflexion comme une « évaluation sous les auspices de la totalité », ce que « Kant n'a plus développé expressément ».

C'est le problème du Beau qui amène le jugement esthétique, suite à un « agrément ou désagrément ». Ce jugement se distingue des évaluations des données objectives [cf. *ibid.*, 274sqq][210] comme ce sont l'espace et le temps qui sont des déterminations objectives de relation. Pour Baeumler, Kant n'a pas perdu de vue le « grand problème de l'irrational », mais s'il l'aurait résolu « par l'esthétique transcendantale », son approche aurait abouti à une « doctrine formaliste de l'art ». Pour préserver alors le caractère de jugement du sentiment au jugement du goût, Kant a cherché une position qui surmonte le formalisme. Ainsi, il est arrivé « à un nouveau concept de réflexion » qui envisage « la relation du sujet, sensitif et jugeant, à d'autres sujets » [cf. *ibid.*, 276sq]. Par conséquent, bien que « conscience subjective, valide [...] nous "nous sommes à nous mêmes comme transformés en une personne étrangère". Apparent à la sympathie », mais « pas sensible, [...] purement intellectuelle », il y a « une transplantation dans l'autre » qui permet de « juger à partir d'une position qui englobe l'autre ». Et il ajoute que cette conception se distingue nettement du concept de sympathie des Anglais, notamment d'Adam Smith (1723-1790), Burke, Home. C'est alors sur ces pages que nous assistons à la conceptualisation de l'irrational, le début épistémologique d'un nouveau monde :

> « C'est une "relation" qui compte ici. Mais ce n'est pas une relation entre les qualités. Il s'agit d'une relation entre le sujet sensitif et jugeant, et d'autres sujets. Je pose ma sensation à côté de la sensation des autres, je compare mon jugement avec le jugement général, je l'améliore ou je l'élargis, bref, je ne reste pas avec l'impression immédiate, mais je reflète une position, à partir de laquelle la sensation du moment puisse être jugée, mesurée. Cette sorte de "réflexion" peut suivre toute impression, toute sensation (tandis que la sensation est exclue de l'observation formelle). Son résultat est la conscience subjective de la validité de ce que je sens pendant une impression. Un traité sur les "sentiments de substitution" explique comment cette conscience surgit. Ces sentiments sont à distinguer des sensations immédiates, des sensations qui viennent immédiatement des sens. Elles

---

Gefahr ist beseitigt, sobald das Subjekt selbst nicht mehr als etwas bloss « subjektives » betrachtet wird. Im Subjektiven dennoch das Rationale zu erkennen, ist ja das ganze Bestreben der Epoche des Geschmacks. Die Zweifel an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Metaphysik, welche freilich nicht mehr "dogmatisch" sein konnte, waren überwunden, sobald eine Methode gefunden war, die die Objektivität des Subjektiven zum Grundgedanken hatte. Eine solche Methode kann als Konsequenz des Gedankens gelten, die Philosophie durch das Philosophieren, die Doktrin durch die Kritik zu ersetzen. »

[208] *« Der wichtigste Begriff der "Kritik des Geschmacks" in Anbetracht der Lösung ihres Hauptproblems ist der der Reflexion. »*

[209] *« in innerer Beziehung »*

[210] *« Überdenken und Vergleichen, das der Bildung eines Gattungsbegriffes vorausgeht [...] Auffassung einer Erscheinung nach ihrer Form, im Gegensatz zu der bloss empfindenden Aufnahme [...] Beurteilung gewisser Dinge und Handlungen von einem die subjektiv egoistische Einstellung überwindenden Standpunkt aus. Diese Art von reflektierender Beurteilung steht mit dem Geschmack in innerer Beziehung. Sie führt zu einer dritten Bedeutung von Reflexion hinüber, der Beurteilung unter der Form der Ganzheit (vgl. unten S. 288ff). [...] Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit »*

> surgissent "parce que nous nous transformons nous-mêmes en une personne étrangère". Kant les appelle "*fictiones aestheticae* et toujours agréables." » [*Ibid.*, 277sq ; cf. aussi 295sq]

Ce propos nous conduit au coeur de notre problématique, ce qui mérite une explicitation au préalable. En effet, l'analyse de ce résumé que Baeumler propose de la conception kantienne du sentiment esthétique permet de repérer ce détachement de la philosophie qu'il effectue. Il expose, dans un premier temps, le caractère réflexif de l'effort de connaître, renforçant alors son argument selon lequel il s'agit d'un projet apte à se substituer à la philosophie en tant que telle. La suite inaugure une conception de l'intériorité humaine qui ne s'attache plus à l'expérience réflexive de soi-même [cf. *infra*, C.I et D.III.1], mais qui résulte des processus intersubjectifs d'apprentissage qui partent de la comparaison avec l'autre. Baeumler s'appuie, pour prouver la pertinence de cette transformation, sur une acception particulière du concept d'empathie. L'empathie serait alors une réaction pathologique, conduisant à une compassion en principe extensible à l'humanité tout entière, tandis que ce nouveau sentiment se dirige vers une participation à l'universel. Cette distinction qui semble à première vue recherchée, est pourtant capitale. Dans le cas de l'empathie, l'individu est renvoyé à ses impulsions morales qui l'interpellent à titre d'acteur de sa vie individuelle. Dans le cas de la nouvelle individualité, il se perçoit comme essentiellement relié à une unité supérieure qui, en dernier analyse, détermine ses actions. Ainsi, il est déchargé des processus réflexifs le plaçant devant sa seule responsabilité. Il devient à soi-même étranger, pour reprendre les mots de Kant d'après Baeumler ou, en termes plus contemporaines, il subit une intimité qui est aliénée au maximum [cf. *infra*, B.III.2], ce que montre la suite de la citation précédente :

> « Le noyau de ce concept de réflexion est alors quelque chose qui semble apparenté à l'empathie. Il ne s'agit pour autant pas d'un déplacement émotionnel dans l'autre, mais plus précisément d'une identification purement intellectuelle. Ce n'est alors pas, comme le pense Herder, un partage de vie intime ou une compassion. C'est une évaluation à partir d'une position qui inclut l'autre. Kant n'avait eu aucune difficulté d'élargir l'idée des *"sensations substitutives"* vers une sorte de théorie de l'empathie, s'il aurait gagné par cela quelque chose pour son problème. Mais ce que Kant a subodoré ne pouvait pas être fondé sur les processus de l'empathie. Ces processus se jouent dans la partie pathologique du Je, ils ne peuvent que conduire vers une sympathie souffrante, contingente, non pas vers cette participation universelle qui suit de l'élévation à une "position générale". Ce déplacement esthétique de soi-même est apparenté à un procédé moral, il n'est pas le résultat de la sphère de la sensation, mais une action de la personne consciente et responsable. »[211] [*Ibid.*].

L'intuition qui conduit « à une sympathie souffrante, contingente, dans la partie pathologique du Je » n'est pas ce que Kant, d'après Baeumler, vise. Kant vise un mouvement proche du sentiment moral.

---

[211] *« Auch hier kommt es auf ein "Verhältnis" an. Aber es ist nicht ein Verhältnis der Qualitäten zueinander, sondern ein Verhältnis des empfindenden und urteilenden Subjekts zu anderen Subjekten. Ich halte meine Empfindung an die der andern, vergleiche mein Urteil mit dem allgemeinen, verbessere oder erweitere es, kurz, ich bleibe nicht beim unmittelbaren Eindruck stehen, sondern reflektiere auf einen Standpunkt, von dem aus die Empfindung des Moments beurteilt, gemessen werden kann. Diese Art der "Reflexion" kann ich an jeden Eindruck, an jedes Gefühl anschliessen (während bei der formalen Betrachtung alles Gefühl ausgeschaltet war). Ihr Ergebnis ist das subjektive Bewusstsein von der Gültigkeit dessen, was ich bei dem Eindruck in mir fühle. Wie dieses Bewusstsein entsteht, deutet eine Niederschrift, die von den "substituierten Empfindungen" handelt, an. Diese Empfindungen sind von den unmittelbaren der Sinne wohl zu unterscheiden. Sie entstehen, "indem wir uns selbst gleichsam in eine fremde Person verwandeln". Kant nennt sie "fictiones aestheticae und jederzeit angenehm". – Den Kern dieses Reflexionsbegriffes bildet also etwas, das der Einfühlung verwandt erscheint. Hier handelt es sich jedoch nicht um eine fühlende, sondern um eine rein geistige Versetzung in den Anderen. Es ist nicht, wie bei Herder, ein intimes Mitleben und Mitfühlen, Sympathie mit dem andern gemeint, sondern mehr ein Beurteilen aus einem Standpunkt, der den andern mitbegreift. Es wäre Kant im Anschluss an den bei Smith, Burke und Home entwickelten Begriff der Sympathie gewiss nicht schwer gefallen, den Gedanken der "substituierten Empfindungen" zu einer Art Einfühlung zu erweitern, wenn er nur damit für sein Problem etwas zu gewinnen hätte hoffen dürfen. Aber mit Einfühlungsvorgängen war das, was Kant ahnte, nicht zu begründen. Solche Vorgänge spielen sich in dem pathologischen Teil des Ich ab. Sie können immer nur zu einer leidenden, zufälligen Sympathie führen, nicht zu jener universalen Anteilnahme, welche die Folge davon ist, dass wir uns auf einen "allgemeinen Standpunkt" erheben. Diese ästhetische Selbstversetzung hat Verwandtschaft mit einem moralischen Vorgang, sie ist kein Ergebnis in der Gefühlssphäre, sondern eine Tat der bewussten, verantwortlichen Person. »* – Je traduis ici *Gefühl* et *Empfindung* indistinctement par sensation.

Ce n'est donc « pas un résultat dans la sphère des sensations, mais une action de la personne consciente et responsable ». Le critère est la pudeur :

> « La conscience de Kant distingue avec clarté et assurance entre le "Beau" et le "Bien" – penchant ici vers le côté du Bien au lieu de, comme d'habitude, pencher vers le côté du Beau. Cependant, il est évident que le concept de réflexion que nous abordons ici, mentionne un procédé commun du terrain esthétique et du terrain éthique. Le déplacement du soi atteint une profondeur dans laquelle le Beau et le Bien ne sont pas encore séparés. Le comportement du goût surmonte l'égoïsme, comme le fait le comportement moral. Le jugement du goût comme le jugement moral surmontent le sujet ; on ne les émet pas à partir d'une position personnelle, mais à partir d'une position qui inclut tous ceux qui jugent. C'est la base commune formelle et profondément cachée. On se demande seulement si cette opinion du comportement esthétique n'enlèverait pas la pointe du problème du goût. Le goût a été présenté jusqu'à maintenant comme intrinsèquement subjectif ; seulement parce qu'il a valeur d'exposant de l'individualité. Le développement du problème esthétique a été significatif pour nous. Et maintenant, l'essence du jugement du goût doit être qu'il prend en compte "l'autre". Le jugement de goût semble se transformer en un "jugement commun" décoloré. Toute coloration et toute individualité se perdent. Son origine ne se trouverait alors plus dans la dernière couche la plus profonde de l'homme, mais plus haut, dans la sphère sociale. Par cela semble descendre une aliénation de laquelle rien ne peut plus sauver. L'un louche vers l'autre, ce que l'autre penserait – le résultat est une inconsistance généralisée. – On ne peut pas nier que plusieurs notes du temps de la critique du goût servent bien à une telle caricature des opinions de Kant. L'opinion superficielle, l'idée que telle ou telle impression soit agréable à la majorité des hommes suffit pour le jugement du goût, n'est pas toujours éloigné de Kant. Pourtant, cette interprétation sociale manquerait totalement l'opinion de Kant. La "réflexion" ne s'adresse pas vraiment aux "autres", au prochain contingent, à la généralité empirique, de ceux qui jugent. Le général sur lequel réfléchit le goût, n'est pas à l'extérieur, mais à l'intérieur : la mesure est dans la conscience même du sujet vivant et évaluant. Dans "l'expérience intérieure", pas dans l'opinion des autres : l'homme qui devrait "choisir de façon généralement valable" doit écouter en lui-même, et non pas quémander les autres. Le général envisagé par le goût est dans notre propre poitrine, c'est nous-mêmes. Non pas les hommes (social, comme quantité comptable) – mais l'humanité, que tout un chacun porte en lui-même (idéal) est à interroger quand nous voulons porter un vrai jugement de goût. Le "jugement général extérieur" des autres sert surtout au propre jugement intérieur comme ligne d'orientation et de correctif, pour "tester notre propre jugement". Je mesure le jugement que je fais par rapport à une beauté singulière, au procédé du sens commun, si je peux me faire comprendre à tout le monde. Ce procédé place l'élévation vers cette position générale qui englobe les autres qui jugent. Une position générale n'est pas seulement par ménagement des autres, mais aussi par ménagement de moi-même. Mes sensations, humeurs, jugements, changent. Par l'intermédiaire de la réflexion, je m'élève vers un soi qui est constant et permanent. Je pèse l'objet ou l'impression non pas seulement par rapport à ma sensation présente, mais "par rapport à ma sensation totale", la totalité de la personnalité. »[212] [*Ibid.*, 279sq]

[212] *« So klar und sicher nun auch Kants Bewusstsein zwischen "schön" und "gut" unterscheidet – mehr im Interesse des Guten als, wie sonst üblich, im Interesse des Schönen – so deutlich ist andererseits, dass der Begriff der Reflexion von dem wir hier handeln, einen Vorgang bezeichnet, welcher dem ästhetischen und dem moralischen Gebiet gemeinsam ist. Die Selbstversetzung reicht in eine Tiefe, wo das Schöne und das Gute sich gleichsam noch nicht getrennt haben. Im Geschmacksverhalten wird, wie im moralischen, der Egoismus überwunden. Geschmacksurteil und moralisches Urteil greifen über das Subjekt hinaus ; sie werden nicht von einem Privatstandpunkt gefällt, sondern von einem Standpunkt aus, der alle Urteilenden umfasst. Darauf beruht ihre tiefverborgene formale Gemeinsamkeit. Es frägt sich nur, ob diese Auffassung vom ästhetischen Verhalten nicht dem Geschmacksproblem die Spitze abbricht. Der Geschmack wurde bisher als das schlechthin Subjektive vorgestellt; nur weil er als der Exponent der Individualität galt, war uns die Entwicklung des ästhetischen Problems bedeutend. Nun soll das Wesen des Geschmacksurteils darin bestehen, dass es auf die "andern" Rücksicht nimmt. Das Geschmacksurteil scheint sich so in ein verwaschenes "Gemeinurteil" zu verwandeln und alle Färbung und Individualität zu verlieren. Sein Ursprung läge nicht in der letzten, tiefsten Schicht des Menschen, sondern höher, in der sozialen Sphäre. Damit scheint eine Veräusserlichung hereinzubrechen, vor der es keine Rettung mehr gibt. Einer schielt auf den andern, was der meine – das Ergebnis ist allgemeine Haltlosigkeit. – Es lässt sich nicht leugnen, dass viele Notizen aus der Zeit der Kritik des Geschmacks einer solchen Karikatur der wahren Ansichten Kants gute Dienste leisten. Die äusserliche Auffassung, zum Geschmacksurteil genüge der hinzukommendende Gedanke, dass dieser oder jener Eindruck der Mehrzahl der Menschen angenehm sei, liegt Kant manchmal nicht fern. Dennoch würde diese soziale Interpretation die Meinung Kants völlig verfehlen. Die "Reflexion" geht nicht wirklich auf die "andern", den zufälligen Nächsten, die empirische Allgemeinheit der Beurteiler. Das Allgemeine, worauf der Geschmack reflektiert, liegt nicht draussen, sondern drinnen : im Bewusstsein des erlebenden und urteilenden ästhetischen Subjekts selber liegt der Masstab. In der "inneren Erfahrung", nicht in der Meinung der andern : in sich selber lauschen muss der Mensch, der "allgemeingültig wählen" soll, nicht herumfragen bei andern. Das Allgemeine, worauf der Geschmack hinaussieht, ist in unserer eigenen Brust, sind wir selber. Nicht die Menschen (sozial, als zählbare Menge) – die Menschheit, die jeder Einzelne in sich trägt (ideal) ist zu befragen, wenn wir ein wahres Geschmacksurteil fällen wollen. Das "allgemeine äussere Urteil" der anderen dient dem eigenen*

Ainsi, on acquiert un entendement sain qui travaille par entraînement, mais ces principes mêmes ne peuvent pas s'enseigner [cf. *ibid.*, 280-282].
Dans ce contexte, Baeumler s'explique aussi sur son concept d'harmonie. Il l'identifie, se référant à Giulio Cesare Scaligero (1484-1558), comme *conventia*, comme *συμμετρία*. C'est alors la « pluralité dans l'unité » qui « se soustrait du jugement de l'entendement » [*ibid.*, 285sq].[213] Le « concept d'un devoir éthique »[214] est alors insuffisant [cf. *ibid.*, 286sq]. Baeumler se montre dramaturge accompli. Si personne ne peut nier que ses développements sur les premières 287 pages créent une tension caractéristique qui accroche le lecteur, il relie maintenant l'idée (sc. conçue) à la totalité du monde (sc. perçue). En conjuguant deux totalités, il invente une épistémologie d'une seule totalité réelle et il présente cette totalité comme aboutissement, comme résolution de la pensée critique. Suivons-le pas à pas.
Donc, le départ est la « représentation simple de l'idée régulatrice » que Kant aborde dans la dialectique transcendantale. Baeumler insiste : cette idée ne contient qu'une indication vers la solution, mais ne suffit pas pour intégrer cette problématique décisive du goût, car une idée abstraite ne peut pas résoudre le problème de l'esthétique. Mais la détermination de la faculté des idées qu'entreprend Kant conduit vers une conceptualisation de la raison qui la relie à la reconnaissance « de l'absolu qui est identique avec la totalité des conditions »[215] [*ibid.*, 287sq]. C'est la première totalité que Baeumler aborde ici. Elle « est la base du concept de l'intégralité du monde »,[216] objet de la doctrine des antinomies chez Kant [cf. *ibid.*, 288]. Mais Kant ne se contente pas de reléguer entièrement la totalité dans la sphère des idées. Il la reprend pour traiter « la doctrine du Beau et de la vie organique ». Charnière décisive, Baeumler en conclut que « l'esthétique et la biologie font glisser le dernier, le concept suprême de l'épistémologie, dans la réalité : l'objet beau, l'observateur esthétique et le vivant portent en eux la forme de la totalité »[217] [*ibid.*]. Baeumler rappelle qu'il a déjà présenté ces deux totalités :

1. La totalité subjective et idéale de ceux qui jugent le même objet par le jugement de la réflexion.
2. La totalité réelle, propriété de certains objets ou actions. L'entendement ne peut pas la saisir, « elle est seulement accessible au goût »[218] [*ibid.*]. C'est ici que s'impose la critique puisqu'il n'y a pas de règles. Son rapport à l'universel se fait par le rapport à la totalité de ceux qui jugent. Cette généralité qui articule par principe le général et le particulier, ne peut pas être régie par la loi, « car la loi ne sauvegarde pas le particulier, elle le détruit », il faut cette autre généralité critique. Cette généralité ne peut pas être une généralité du nombre, de la masse, car les jugements identiques sont plutôt rares. Identique est la forme qui détermine « *a priori*, avec nécessité ». La question du nombre des jugements

---

inneren Urteil nur als "Leitfaden und Korrektiv, unser eigenes Urteil zu prüfen". Ich halte das Urteil, das ich über das einzelne Schöne fälle, an das Verfahren des gemeinen Verstandes, ob ich jedermann verständlich sei. Auf diesem Vorgang beruht die Erhebung zu jenem allgemeinen Standpunkt, der die andern Urteile in sich begreift. Ein allgemeiner Standpunkt ist dies nicht nur mit Rücksicht auf die andern, sondern auch mit Rücksicht auf mich selbst. Meine Gefühle, Stimmungen, Urteile, wechseln. Vermittelst der Reflexion erhebe ich mich zu einem ständigen und bleibenden Selbst. Ich wäge den Gegenstand oder Eindruck nicht nur gegen mein gegenwärtiges Gefühl, sondern "gegen mein gesamtes Gefühl", das Ganze der Persönlichkeit, ab. »

[213] *« Vielen in Einem [...] der Verstandesbeurteilung entzieht »* – Cf. aussi la remarque par rapport à BAUMGARTEN : *« Das Wichtigste ist die Zusammenstimmung (consensus) des oberen und unteren Verstandesvermögens, wofür auch einmal harmonia steht)* (Le plus importante est l'accord <*consensus*> de la faculté supérieure avec la faculté inférieure de l'entendement <qu'il désigne aussi par *harmonia*> » [*ibid.*, 157, cf. aussi 49sq].

[214] *« Begriff eines ethischen Sollens »*

[215] *« das Unbedingte, das mit der Totalität der Bedingungen identisch ist »*

[216] *« Auf dieser unbedingten Totalität beruht der Begriff des Weltganzen, um dessen Problematik sich das Kernstück der transzendentalen Dialektik, die Antinomienlehre, bewegt. »*

[217] *« taucht [...] an entscheidender Stelle wieder auf in der Lehre vom Schönen und der Theorie des organischen Lebens. Ästhetik und Biologie führen den letzten, höchsten Begriff der Theorie des Erkennens gleichsam über in die Wirklichkeit : der schöne Gegenstand, der ästhetische Beobachter und das Lebendige tragen die Form der Totalität an sich. »*

[218] *« nur dem Geschmack zugänglich »*

perd son sens, car « la totalité idéale est présente dans chaque jugement particulier », si bien que l'on a « une nouvelle relation spécifique entre le particulier et le général. Son expression est : le particulier est le général »[219] [cf. *ibid.*, 289].

Sur ces pages éclatent ces intuitions, ces conceptions qui ne prennent sens qu'à la lumière de l'expérience du *Reich* national-socialiste. Notre observation que Baeumler fait partie de ceux qui l'ont conçu se confirme lentement, mais sûrement. Nous assistons à l'élaboration d'une conception de l'homme qui entreprend des distinctions entre les hommes au niveau de l'être. Cette conception n'est alors pas seulement élitiste, mais opère des exclusions du concept de l'humanité au niveau métaphysique. Quelle pratique résulte d'une telle conception ? La question qui se pose ici, avec toute sa cruauté et sa brutalité, vient de la différence avec l'élitisme qui aboutit à une société plus ou moins esclavagiste – mais acceptant le métissage et le franchissement des frontières sociales existantes. Baeumler élabore ici un modèle d'un autre ordre. Il établit des frontières entre les hommes qui sont définitives puisque fondées métaphysiquement. En conséquence de cela s'opèrent des exclusions de l'humanité, non seulement de la – ou d'une – société. Les deux postures produisent bien évidemment des sentiments de l'humanité irréconciliables. Dans le premier cas, tout être humain est inclus, tandis que dans le deuxième cas, on se permet de juger sur l'humanité de l'être en face. Cette conviction se traduit par l'exigence que la science en tant que telle doit, enfin, passer le cap et verser dans la doctrine raciale.[220]

Baeumler souligne encore que « la connaissance ordinaire est indispensable à la connaissance rationnelle. De la nuit des concepts embrouillés, nous parvenons à travers la connaissance sensitive à la connaissance rationnelle »[221] [*ibid.*, 292]. Cette connaissance est fondée sur « la "compétence de l'entendement dans son application" [...] la compétence dans son apparition personnelle et originale »[222] [*ibid.*, 294 ; cf. *ibid.*, 281sq]. Dans ce cadre, la « science principale »[223] est la métaphysique. Baeumler discerne, pour l'expliciter précisément, la métaphysique de l'autre science à vocation universelle, la mathématique [cf. *ibid.*, 297] :

Métaphysique, la science principale	Mathématique
Conceptualisation par abstraction, commencement par définitions impossible, d'où impossibilité d'enseigner la métaphysique (la philosophie).	Conceptualisation par combinaison arbitraire et synthétique, définitions dès le départ, d'où l'enseignabilité des mathématiques.[224]
Concept confus donné qu'il faut expliciter et déterminer, des concepts innombrables.	Concept surgi des définitions.
Objet difficile et embrouillé.	Objet léger et simple.
Le plus simple et le plus général sont le plus difficile et surgissent à la fin.	Le plus simple et le plus général sont le plus facile et sont déterminés dès le départ.

[219] *« Gesetz das Besondere nicht erhält, sondern vernichtet. [...] a priori, mit Notwendigkeit [...] neue, eigentümliche Beziehung von Besonderem und Allgemeinem tut sich auf. Ihr Ausdruck ist : das Besondere ist das Allgemeine. »*

[220] On a ici un précis du problème central, cf. [*infra*, B.III] ; cf. aussi [BAZINEK L. (2012a)], [BRODERSEN A. (1939)] et [VOEGELIN E. (2007)].

[221] *« Die gemeine Erkenntnis ist zu der vernünftigen unentbehrlich, aus der Nacht der verworrenen Begriffe gelangen wir durch die sinnliche Erkenntnis zur Vernunfterkenntnis. »*

[222] *« Bei der "Anwendung" der Regeln durch den gesunden Verstand wird das Allgemeine sozusagen jedesmal von neuem erzeugt. Die "Verstandesfähigkeit in ihrer Anwendung" ist die Verstandesfähigkeit in ihrer persönlichen, originalen Erscheinung. »*

[223] *« Hauptwissenschaft »*

[224] BAEUMLER souligne que KANT discerne deux classes de sciences que l'on peut enseigner : les sciences historiques et les sciences mathématiques [cf. *ibid.*].

Tableau 3.

Baeumler donne ensuite quelques indications sur la genèse de la *Critique de la faculté du jugement* de Kant. Il rappelle une lettre du 24 décembre 1787 de Kant à Herz qui serait « le témoignage le plus important [...] sur la genèse de la troisième critique »[225] [*ibid.*, 304]. Aussi, « comme la question de la sensation a été étroitement liée à la question du goût, le problème de l'irrational devenait obligatoirement un problème esthétique »[226] [*ibid.*, 305]. Et finalement, ce projet correspondait aux préoccupations anthropologiques de Kant: « Mais Kant sépare maintenant ce moment anthropologique de la justification philosophique, car il appartient "à l'intérêt du Beau". Dans l'annexe de la dialectique qui contient le concept du génie et la doctrine du Beau vit le 18e siècle le plus librement et le plus fortement »[227] [*ibid.*, 307]. Et il conclut : « Le temps est venu pour faire justice à la grande contribution de Kant dans son ensemble »[228] [*ibid.*]. Il rappelle que ces innovations se voient le mieux quand on examine le rapport de Kant à Baumgarten [cf. *ibid.*, 308-311]. Une fois de plus, nous sommes face à une de ces indications mystérieuses que je désigne par avancée à pas feutrés : « L'idée principale pourtant a poussé sur un terrain auquel Baumgarten n'avait pas d'accès. »[229] De quoi s'agit-il ? Baeumler qui, quelques années plus tard, va réfuter violemment toute influence de la philosophie antérieure sur la genèse de la NVM et arrêter qu'elle est la réponse du peuple allemand aux appels de l'histoire, accordant au seul Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), le soi-disant père de l'éducation physique (*Turnvater*), d'avoir posé les fondements d'un nationalisme *völkisch* qui pouvait servir d'essor aux idées qui aboutissent au national-socialisme,[230] ne soutient-il pas ici que Kant avait déjà mis les pieds sur ce terrain ?

Dès 1765, explique Baeumler, Kant est épris d'une humeur critique contre la métaphysique. Dans sa *Dissertation* de 1770, il sépare la connaissance conceptuelle et la connaissance sensitive : « Il importe de séparer le monde intelligible de l'"infection" par la sensualité »[231] [Baeumler A. (1974), 308]. Significatif est le fait que Kant se sert réellement de cette expression dont Baeumler attribue l'origine à Baumgarten et par laquelle Baumgarten se démarque des residus cartésiens de Wolff : « *"sensitivae cognitionis cum intellectuali contagium*." (Diss. § 23) » [*ibid.*]. Pour notre enquête il faut ici retenir la notion d'infection. Quelle est, précisément, le sens que Baeumler entend par là ? « La nouveauté dans la *Dissertation*, c'est l'appropriation et la description d'une connaissance sensitive »[232] [*ibid.*, 308sq] et, « en même temps, la *Dissertation* est le produit le plus mûr et le plus pur de cette époque de la philosophie allemande imprégnée par l'esprit de Baumgarten » [*ibid.*, 309]. Les positions kantiennes de la *Critique de la Raison* débouchent alors dans l'esthétique et la logique transcendantales. Baeumler résume sa perspective en ces termes hégéliens et quasi poétiques :

> « La relation qu'entretient l'ouvrage de 1770 avec l'*Esthétique* de 1750 correspond à la relation entre la jeune journée et l'aube. On pourrait dire que la *Dissertation* est l'esthétique de Baumgarten parvenue à la conscience de soi. Et pourtant, ce traité est en même temps personnel au plus haut point, granuleux, dense, une anthologie de définitions significatives. Le dépassement de la *repraesentatio* d'une connaissance "imprécise" sensitive pour

[225] *« wichtigstes Zeugnis [...] über die Entstehung der dritten Kritik »*

[226] *«Da die Frage des Gefühls mit dem des Geschmacks eng verknüpft war, musste das Problem des Irrationalen zum ästhetischen Problem werden. »*

[227] *« Nur trennt Kant jetzt genau das anthropologische Moment, als zum "empirischen Interesse am Schönen" gehörig, von der philosophischen Begründung ab. In dem "Anhang" zur Dialektik, der den Geniebegriff und die Lehre vom Schönen als einem Symbol der Sittlichkeit enthält, lebt das 18. Jahrhundert am freiesten und kräftigsten weiter. »*

[228] *« Es ist an der Zeit, Kants grosser Leistung im Ganzen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. »*

[229] *« Der Hauptgedanke freilich, den Kants Dissertation vorträgt, ist einem Bereich entwachsen, zu welchem Baumgarten keinen Zugang hatte. »*

[230] Cf. « *Kultur und Volk. Die Begründung der deutschen Leibesübungen* (Culture et peuple. Le fondement des exercices physiques allemands) », dans *Sport und Staat* 1 (1934), repris dans [BAEUMLER A. (1939), 123-138] et « *Jahns Stellung in der deutschen Geistesgeschichte* (La position de Jahn dans l'histoire de l'esprit allemand) » [*ibid.*, 139-172].

[231] *« Es kommt darauf an, die intelligible Welt von der "Ansteckung" durch die Sinnlichkeit zu befreien. »*

[232] *« Die Anerkennung und Beschreibung einer sinnlichen Erkenntnis ist das Neue in der Dissertation. »*

> laquelle Baumgarten a fait la première ébauche, est parvenu à la perfection. La représentation "imprécise" intellectuelle se transforme en une connaissance claire, sensitive. "La confusion concerne autant l'entendement que la sensitivité : des pensées obscures." La faculté inférieure de la connaissance n'est pas "la faculté des représentations imprécises, mais la faculté de l'intuition." "Il se peut que les représentations sensitives soient très précises et les représentations intellectuelles très confuses." Ainsi la position la plus strictement opposée à Wolff est atteinte. Une nouvelle époque de la philosophie allemande[233] commence. »[234] [*Ibid.*]

2.5. Une logique allemande ?

2.5.1. L'enjeu de la logique : possibilité d'une philosophie nationale-socialiste ?

Pour bien comprendre l'enjeu discuté dans ce chapitre, il faut remonter au IXe Congrès international de philosophie qui s'est tenu en 1937 à Paris. Cette manifestation scientifique a été dédiée au 330e anniversaire de la parution du *Discours de la méthode de Descartes*.[235] L'Allemagne a été présentée par une délégation dont faisat partie Oskar Becker (1889-1964), un élève de Heidegger. Sa communication « Transcendance et paratranscendance »[236] [cf. Bayer R. (éd.) (1937), fasc. VII, 97-104] montre de façon succincte comment le raisonnement qui porte le national-socialisme s'est dégagé de la tradition. Becker explique qu'il a fallu effectuer une combinaison aristotélico-kantienne [cf. *infra*, C.III.3] et la surmonter ensuite par l'introduction d'un lien avec le sol. Cette opération aboutit à son concept de la paratranscendance. La conception de cette paratranscendance relie alors les réflexions métaphysiques à la vision du monde sol et sang, la *Blubo*.[237]
D'innombrables ouvrages traitent de Heidegger et de son école, mais deux questions sont presque toujours évincées :

1. Les questions intrinsèquement philosophiques ne sont en général traitées qu'en rapport à l'œuvre heideggérienne, réduisant alors la philosophie à l'exégèse.
2. Les interactions entre la philosophie, les sciences et les instances du *Reich* hitlérien. Les travaux d'Ernst Klee [cf. Klee E. (2003) et (2007)] notamment amènent des éclairages indispensables, montrant qu'aucune discipline n'a subi une dénazification conséquente. Toutes les disciplines

---

[233]Rappelons la thèse sur les philosophies pluralistes anglophones de Jean WAHL [cf. WAHL, J. (2005)], soutenue en 1919, dont la lecture aide considérablement à comprendre la différence entre le discours baeumlérien et un discours acceptant les désignations nationales comme spécifications géographiques et culturelles.

[234]*« Das Werk von 1770 verhält sich zur Ästhetik von 1750 wie der junge Tag zur Morgendämmerung. Man könnte die Dissertation die zum Selbstbewusstsein gelangte Baumgartensche Ästhetik nennen. Und doch ist diese Abhandlung zugleich höchst persönlich, körnig, gedrängt, eine Sammlung bedeutender Definitionen. Die Überwindung der Vorstellung einer "undeutlichen" intellektuellen Erkenntnis, zu der Baumgarten den ersten Ansatz macht, ist vollendet. Die "undeutliche" intellektuelle Vorstellung verwandelt sich in eine klare, sinnliche Erkenntnis. "Verwirrung betrifft den Verstand so gut als die Sinnlichkeit : obscure Gedanken." Das untere Erkenntnisvermögen ist "nicht das Vermögen undeutlicher Vorstellungen, sondern das Vermögen der Anschauung." "Es können aber sinnliche Vorstellungen sehr deutlich sein und intellektuelle sehr verworren." Damit ist der äusserste Gegensatz zu Wolff erreicht. Es beginnt eine neue Epoche der deutschen Philosophie. »*

[235]Les textes des communications ont été édités, cf. [BAYER R. (éd.) (1937)]. BAEUMLER, qui faisait partie de la délégation allemande [cf. ADORNO T. W./HORKHEIMER M. (2003)], a publié une brève note, *Um Theologie und Wissenschaft. Zum Descartes-Kongress 1937* (Autour de la théologie et de la science. A propos du Congrès Descartes 1937), dans le *VB* du 30 juillet 1937, repris dans [BAEUMLER A. (1942), 199-203] que nous commentons ailleurs, cf. [BAZINEK L. (2014)]. − BAEUMLER ne fait pas ces liens que nous exposons ici.

[236]*« Transzendenz und Paratranszendenz.»*

[237]D'après TEICHFISCHER, BAEUMLER a rédigé en 1920 un texte qui traite de la transcendantalité. Il ne le publie pas, mais le donne à un admirateur de son introduction de l'anthologie de BACHOFEN, le danois Georg BELZER. Teichfischer pouvait consulter ce manuscrit et il constate qu'il correspond effectivement à un livre que BELZER, qui admet la forte influence que BAEUMLER a exercé sur lui, publie en 1952 [cf. TEICHFISCHER P. (2009), 32]. – Il est alors probable que, dans ce texte, on trouve des détails sur le changement de perspective que BAEUMLER a vécu entre 1912 et 1919 [cf. *supra*] et, qui plus est, de déterminer avec précision le lien entre BECKER et BAEUMLER.

continuent à subir cette transformation lente, cette mise au pas [cf. Faye E. (2005), 7sq],[238] amorcée effectivement dès la fin du XIXe siècle.[239]

Après 1945, Baeumler est exclu des circuits universitaires officiels. Mais qu'en est-il de son influence par la réédition de ses ouvrages d'avant-1933 ? Que cela soit possible atteste le fait que l'on a bien les morceaux d'un puzzle dont, cependant, l'image d'origine manque. Au lieu de le reconstruire, on vénère un enseignement qui décrit l'homme comme tout à fait capable de devenir tout autre du jour au lendemain par la seule vertu de sa décision. Ce processus a été explicité par Baeumler en référence à Kant. Dans cette perspective, le présent chapitre se comprend alors comme *turning point*. Tous ces éléments convergent à la démonstration que ce livre sur le problème de l'irrationalité, publié par Baeumler pour la première fois en 1923, est constitutif pour la vision du monde nationale-socialiste, quant à sa portée et à son influence. Par conséquent, on peut s'attendre à trouver, dans ce livre, les éléments essentiels pour reconstruire cette image perdue. J'ai indiqué les éléments concernant la psychologie et l'anthropologie, et j'ai aussi touché à la question de l'éthique. Cependant, jusqu'à maintenant, je n'ai pas réellement quitté le domaine des redéfinitions, car il s'avère que Baeumler n'amène, finalement, pas de nouveaux concepts. Il infléchit les concepts dans la direction du *Blubo* ; il les redéfinit selon sa conception de la totalité ; il trouble le discours philosophique en introduisant des déterminations nationales [cf. *supra*]. Son exposé comprend indéniablement des traits mystificateurs, mais comme il a été conscient de l'enjeu de la logique, il respecte en gros les règles de l'exposé scientifique. Et il est resté avec une constance assurée sur ce chemin.
Dès que la NVM aura conquis le terrain de la logique, elle sera aussi apte à imposer son simulacre de la philosophie, un enseignement national-socialiste à visée pragmatique. Cet enseignement pseudo-philosophique redéfinit l'individualité parfaite, l'objet du nouvel amour pour l'individuel, comme il convient de montrer maintenant.

2.5.2. Le cas Kant.

Pour continuer dans ce même sens, on peut dresser une liste des concepts révélateurs que Baeumler redéfinit. S'il faut garder cette question en mémoire, il est pourtant plus important de bien comprendre comment Baeumler réinterprète Kant pour pouvoir, finalement, évaluer sa pertinence. Le présent dossier ne passe pas encore à cette étape, mais garde toujours comme point de référence Baeumler comme auteur, même là où il dit s'appuyer sur Kant.
On peut reprendre sa présentation du chemin de Baumgarten à Kant. Nous avons vu que Baeumler établit un lien intrinsèque entre Baumgarten et Kant. Kant a pourtant pu pénétrer sur un terrain qui a été encore fermé à Baumgarten. De quoi s'agit-il ? Regardons de prime abord comment Baeumler résume les innovations de Baumgarten et l'usage qu'en a fait Kant. Ce passage nous renseigne aussi sur la méthodologie appliquée par Baeumler :

> « Le passé vit d'abord dans la terminologie. Le langage de la *Dissertation* est le langage de Baumgarten. Kant continue sur ce même chemin que Baumgarten a pris dans les *Méditations* : pénétrer la sphère de la sensitivité avec des concepts. L'expression la plus audacieuse et la plus conséquente que la *Dissertation* emploie pour aller dans cette direction est celui des "lois de la sensitivité" ("*leges sensualitatis*", Diss § 3). Pour rendre la coloration historique dans la traduction, on devrait dire : les lois propres à la sensitivité. Baumgarten les appelle *cognitiones sensitiva qua talis*, désignant le lieu d'origine de la beauté. Kant utilise la même tournure presque involontairement à un endroit où il développe pour la première fois la distinction générale entre la connaissance sensitive et la connaissance intellectuelle. Le génie terminologique de Baumgarten a aussi préparé la distinction la

[238] Je renvoie pour cela aussi à [PEHLE, W. H./SILLEM, P. (éd.) (1992)] et [GUMBRECHT H. U. (2010)].
[239] Deux ans après la parution du *Problème de l'irrationalité*, BAEUMLER enlève son masque et revendique ouvertement une autre science, issue de la fantaisie et agissante à partir des symboles. Ce sera cette science qui devrait, progressivement, remplacer la science moderne, cf. [BAEUMLER A. (1956)].

> plus importante que fait la *Dissertation* dans la doctrine de la sensitivité. S'appuyant sur l'expression *appetitus sensitivus*, il avait forgé le concept de *repraesentatio sensitiva*. Le mot sensitif est le terme dominant des *Méditations*. La *Dissertation* de Kant l'utilise pour effectuer la séparation principale entre les représentations ou sensations empirico-sensitives *(cognitiones sensuales*) et les représentations ou sensations purement sensitives *(repraesentationes sensitivae)*. »[240] [Baeumler A. (1974), 310]

Cette argumentation concise arrête la redéfinition des concepts qui animent ce livre dans lequel l'auteur récapitule le chemin de Baumgarten à Kant pour, finalement, aboutir à cette explication du projet kantien :

> « La tradition esthético-logique de l'École a mis Kant en état de conceptualiser si précisément le concept d'une connaissance sensitive *sui generis* en la distinguant de la connaissance intellectuelle qui s'est présenté subitement à lui. Il doit à cette tradition les instruments conceptuels, avec lesquels il pouvait élever ce qu'il avait compris, en traversant le problème des antinomies, au niveau de l'exactitude philosophique. » [241] [*Ibid.*, 311sq]

Par conséquent, s'inscrivant dans une même tradition, « l'Esthétique de Baumgarten a préfiguré le procédé que Kant utilisait alors. Il s'agissait de descendre du conceptuel vers un pré-conceptuel » [242] [*ibid.*, 312]. Cette argumentation ne présente apparemment pas de problème spécifique. Il ne faut pourtant pas succomber à la tentation de confronter tout de suite cette lecture de Kant par Baeumler avec les textes de Kant, car il s'agit probablement d'une expression des idées baeumlériennes qui éclatent seulement en 1932/33 ouvertement. Effectivement, les textes que Baeumler publie pendant le *Reich* national-socialiste réfutent tout lien avec les approches du passé et répètent dans des formulations multiples l'exclusivité et la nouveauté du national-socialisme. Nous avons sur ces pages [cf. *ibid.*, 309-317] un certain nombre d'idées qui s'inscrivent dans le cadre de la NVM et réapparaissent chez d'autres auteurs de ce courant :

1. La question de l'espace et du temps qui est au cœur de l'œuvre heideggérienne. Baeumler remarque que le temps n'est pas si important dans la *Dissertation*. La primauté du différend de la durée temporelle du monde signale « le chemin [...] mais la solution dérivait de sa nouvelle connaissance de la nature de l'espace ». Cette primauté ne prouve pas que Kant ait trouvé sa nouvelle conception de la sensitivité à travers la question du temps [cf. *ibid.*, 312sq].[243] Indiquons encore que Baeumler souligne dans la discussion de l'espace l'originalité de la conception de l'espace chez Kant [cf. *ibid.*, 311sq].
2. Il y a un lien manifeste avec les travaux de Gadamer.[244] Le concept baeumlerien d'*Anschauung*[245]

---

[240] *« Die Vergangenheit lebt zunächst in der Terminologie. Die Sprache der Dissertation ist die Baumgartens. Kant schreitet auf dem Weg weiter, den Baumgarten in den Meditationen betreten hatte : die Sphäre der Innerlichkeit mit philosophischen Begriffen zu durchdringen. Der kühnste und konsequenteste Ausdruck der Dissertation in dieser Richtung ist der von den "Gesetzen der Sinnlichkeit" ("leges sensualitatis", Diss. § 3). Um die historische Färbung des Ausdrucks in der Übersetzung wiederzugeben, müsste man sagen : die eigenen Gesetze der Sinnlichkeit. Baumgarten hatte die cognitio sensitiva qua talis als Ursprungsort der Schönheit ausgezeichnet. Derselben Wendung bedient sich Kant gleichsam unwillkürlich an der Stelle, wo er zum ersten Male den allgemeinen Unterschied der sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis entwickelt. Baumgartens terminologisches Ingenium hat auch die wichtigste Unterscheidung, welche die Dissertation in der Lehre von der Sinnlichkeit macht, vorbereitet. In Anlehnung an den Ausdruck appetitus sensitivus hatte er den Begriff der repraesentatio sensitiva geprägt. Das Wort sensitiv ist der beherrschende Terminus der Meditationen. Kants Dissertation benützt ihn, um die grundsätzliche Scheidung der empirisch-sinnlichen Vorstellungen oder Empfindungen (cognitiones sensuales) von den rein-sinnlichen (repraesentationes sensitivae) durchzuführen. »*

[241] *«Was ihn in den Stand setzte, den plötzlich vor ihm auftauchenden Begriff einer sinnlichen Erkenntnis sui generis im Unterschiede von der intellektuellen so pünktlich auf Begriffe zu bringen, war die ästhetisch-logische Tradition der Schule. Ihr verdankt er die begrifflichen Mittel, vermöge derer er jene Einsichten zu philosophischer Exaktheit zu erheben vermochte, welche ihm auf dem Wege über das Antinomienproblem geworden waren. »*

[242] *« In Baumgartens Ästhetik war das Verfahren vorgebildet, dessen Kant sich nun bediente. Es bestand darin, vom Begrifflichen zu einem Unter-Begrifflichen herabzusteigen. »*

[243] *« der Weg war [...]. Die Lösung selbst aber schloss sich an seine neue Erkenntnis der Natur des Raumes an. »*

[244] Je ne peux pas approfondir cette piste ici, mais la notoriété que GADAMER a acquise demande que l'on continue les

par exemple, réapparaît chez Gadamer. Déjà dans le passage qui discute la relation entre l'*Anschauung* du temps et de l'espace, ces deux notions s'effacent car Baeumler traite en fin de compte seulement de l'*Anschauung*. Gadamer procède ainsi. Il prétend traiter des problèmes, mais en dernière analyse, on s'aperçoit qu'il ne traite que des différentes *Anschauungen* de ces problèmes. Aussi, Baeumler insiste sur le fait que Kant a voulu éviter tout psychologisme. Il est inutile de rappeler que c'est une des tâches que Gadamer a poursuivies. Dans ce contexte, on trouve un troisième lien avec Gadamer, à savoir la recherche des lois de la sensitivité en dehors du cadre psychologique. Les explications émergent des relations qu'entretiennent les sensations entre elles :

> « Nous ne pouvons pas partir comme ça de la sensation, mais nous devons partir de ce qui rend les sensations possibles. Ce sont les règles de coordination. Ces règles n'appartiennent pas à l'entendement, mais elles forment un royaume propre d'activité intellectuelle. On discerne deux directions dans cette activité ; elles correspondent aux formes de l'espace et du temps. Plus tard, l'esthétique transcendantale les appelle formes de l'*Anschauung*. La critique de la raison a repris toutes ces définitions essentielles de cette *"Anschauung"* de la *Dissertation*.
> La théorie kantienne de *l'Anschauung* est le résultat le plus mûri de ces tentatives que l'époque du goût a déclenché à l'intérieur de la scolastique allemande. »[246] [*Ibid.*, 315]

Et Baeumler ajoute que Kant désigne la faculté de jugement *(Urteilskraft)* par *« "Mutterwitz" »* (esprit de la mère).

3. J'ai évoqué la conférence de Becker au Congrès Descartes en 1937. Outre la remarque qui concerne le temps et l'espace, il importe ici d'examiner l'expression baeumlérienne « loi de l'organisation »[247] [cf. *ibid.*, 314sq]. Mettre le paradigme de la paratranscendance en parallèle avec l'irrationalité telle que Baeumler la décrit, permet de comprendre cette approche sensitive qui est cependant explicitement dépourvue d'empirisme.

4. La notion de *Deutsche Philosophie* est omniprésente. Il est évident que Baeumler n'a aucun doute concernant la nouvelle époque qu'il voit commencer. Pour cela, il met encore une fois Markus Herz à contribution. Il cite Herz louant des penseurs allemands qui savent traiter la question de la beauté en profondeur, se référant expressément à la *Dissertation* de Kant. Et Baeumler enchaîne : « Kant fait le premier pas décisif, en dehors du cercle de ceux qui poursuivaient le même but que lui, avec la *Dissertation*. Avant, il n'a pas osé quitter ce cercle. La preuve historique se trouve dans le fait que

---

recherches amorcées notamment par [OROZCO (1995)], [MICHON, P. (2000)] et [(2010)] ; [BAZINEK L. (2012c)].

[245]Une analyse de ces pages montre que BAEUMLER forge ici le concept d'*Anschauung*, de l'intuition spécifique de la NVM.

[246]*« Wir können nicht mit der Empfindung schlechthin beginnen, sondern müssen mit dem anfangen, wodurch Empfindungen erst möglich werden. Das sind aber die Regeln der Koordination. Sie gehören nicht dem Verstande an, sondern bilden ein eigenes Reich geistiger Tätigkeit. Dabei sind zwei Richtungen dieser Tätigkeit zu unterscheiden; sie entsprechen den Formen des Raumes und der Zeit. Formen der Anschauung nennt sie später die transzendentale Ästhetik. Alle wesentlichen Bestimmungen dieser "Anschauung" hat die Vernunftkritik aus der Dissertation übernommen. – Kants Theorie der Anschauung ist das reife Ergebnis der Bestrebungen, welche die Epoche des Geschmacks innerhalb der deutschen Schulphilosophie ausgelöst hat. »* – TEICHFISCHER s'étonne sur « les comparaisons que Baeumler relève dans l'histoire de l'esprit, comme par exemple : "Hegel occupe à la fin de l'époque de la philosophie chrétienne la même position que l'on avait attribuée à Plotin au terme de la philosophie antique *(Auffallend [...] sind Baeumlers geistesgeschichtliche Vergleiche – vgl. etwa : " Dieselbe Stellung, die Plotin am Ausgang der antiken Philosophie zukommt, nimmt Hegel am Ende der Epoche der christlichen Philosophie ein)*"» [TEICHFISCHER P. (2009), 135]. Cet étonnement vient de son malentendu de la conceptualisation de l'irrational tel que BAEUMLER l'entreprend [cf. *supra*] ; malentendu qui l'empêche aussi d'analyser les méthodes spécifiques que BAEUMLER a développées. Mais on découvre aussi ici une de ces ambiguïtés inquiétantes qui traversent cet ouvrage. En effet, TEICHFISCHER écrit quelques pages plus loin, par rapport à l'*Introduction à Bachofen* : « C'est exclusivement l'union mystique avec le mythe qui conduit vers la connaissance. – Le pas de l'irrational comme objet vers l'irrational comme méthode est accompli une fois pour toutes. L'illustration du fait que ses essais de philosophie de l'hstoire empruntent cette direction fera l'objet du chapitre qui porte sur son interprétation de Nietzsche *(Nur das mystische Einswerden des Anschauenden mit dem Mythus führt zur Erkenntnis. – Damit aber ist der Schritt vom Irrationalen als Gegenstand hin zum Irrationalen als Methode endgültig vollzogen. Dass Baeumlers zukünftige geschichtsphilosophischen Versuche ganz in diesem Sinne ausfallen werden, soll das Kapitel zu seiner Nietzsche-Interpretation anschaulich machen*") » [*ibid.*, 196].

[247]*« Gesetz der Ordnung »*

personne n'a jamais totalement compris cet ouvrage »[248] [*ibid.*, 316]. Herz se réfère, d'après Baeumler, à un passé qui lui est commun avec Kant. Pour autant, son commentaire vient trop tard. Kant a laissé tout cela derrière lui. Il a percé vers « la réalité individuelle [...] le sujet vivant, agissant dans des rapports humains définis ».[249]

La première partie du chapitre *Coordination et subordination* [cf. *ibid.*, 318-346] permet de comprendre la méthodologie de Baeumler. Ainsi, nous pouvons approcher le chaînon manquant qui effectue la transition entre ses textes théoriques et ses textes politico-éducatifs sous le *Reich* national-socialiste. Un élément central est le remplacement des frontières des disciplines scientifiques par l'attribution de nationalités.[250] On peut dire que, sur ces pages, nous quittons définitivement le domaine scientifique de la philosophie pour rentrer sur le terrain de cette philosophie allemande :

> « Dans la *Dissertation*, le concept de coordination est de prime abord interchangeable avec le concept de "forme". La forme du monde sensible est reconnue par l'intuition, la loi de l'intuition est la loi de la coordination. Pourtant, Kant parle aussi d'une forme du monde de l'entendement (§ 16). D'où la contradiction que la forme et la coordination sont prises de prime abord comme moments d'une organisation non sensitive en tant que telle (§ 2, II), tandis que l'on verra plus tard que l'on peut seulement par rapport à un monde sensitif parler de coordination.
> Le moment le plus important dans le concept de la coordination est la relation des parties coordonnées à l'unité, qui les englobe. Tout ce qui est coordonné se comporte par rapport à l'unité comme les parties à la totalité *(complementa ad totum)*, alors que le subordonné se comporte par rapport au supérieur comme la cause à l'effet. La subordination est la propriété de l'utilisation logique de l'entendement, la coordination est la propriété de l'intuition de l'espace et du temps ».[251] [*Ibid.*, 320sq]

Il y revient vers la fin du chapitre en utilisant parallèlement les champs sémantiques de « *Ganzes* » (le tout) et de « *Totalität* ». La proximité avec Heidegger, Becker et Gadamer ci-dessus esquissée se confirme. Je ne m'arrête pas ici sur ce point si important qui, cependant, me sert aussi comme critère pour le choix des citations.

Venons-en à présent au passage-clé où Baeumler développe son concept de l'individuel tant annoncé :

> « La coordination est un principe d'organisation qui est de prime abord alogique. C'est sa plus importante caractéristique. Sa spécificité est seulement reconnaissable dans son opposition à la subordination qui est le principe logique d'organisation. "Clarté extensive par les caractéristiques extérieures. Clarté intensive par les caractéristiques intérieures. Ceci : par coordination, cela : par subordination. Ceci : étendu, cela : clarté en profondeur. Défaut du premier : sécheresse, défaut de cela : logique. Il est impossible de parfaire la connaissance de ce côté sans perdre de l'autre." Précision logique et plénitude esthétique augmentent en inversion proportionnelle. On arrive finalement, par ce chemin descendant, à la représentation de l'*infima species*, de l'individu, transcendant ainsi la logique simple. Nous sommes dans l'alogique – ou dans le transcendantal. La philosophie transcendantale signifie la cassation de l'alogique non pas en faveur du logique, mais en faveur du critique.[252] Ce déplacement s'effectue par le terme de l'intuition. Avec la théorie de l'intuition, commence la nouvelle logique de Kant. "La représentation qui est exclusivement donnée par un seul objet est pourtant

---

[248] *« Mit der Dissertation tut Kant den ersten entscheidenden Schritt aus dem Kreise seiner Mitstrebenden, den er bis dahin noch nicht verlassen hatte, heraus. Der historische Beweis dafür liegt darin, dass das Werk von keinem ganz verstanden wurde. »*

[249] *« die individuelle Wirklichkeit entdeckt. [...] eines lebendigen und in bestimmten menschlichen Verhältnissen sich betätigenden Subjekts .»*

[250] LEFEBVRE montre que le terme de nationalité a subi une profonde transformation par le national-socialisme, cf. [LEFEBVRE H. (1988)] ; cf. aussi [*infra*, B.III et C.III.3].

[251] *« Koordination bedeutet in der Dissertation zunächst einen Wechselbegriff für "Form". Die Form der sinnlichen Welt wird durch die Anschauung erkannt, das Gesetz der Anschauung aber ist das der Koordination. Trotzdem spricht Kant auch von einer Form der Verstandeswelt (§ 16). Daraus ergibt sich der Widerspruch, dass Form und Koordination zunächst als Momente einer unsinnlichen Ordnung überhaupt genommen werden (§ 2, II), während es sich später herausstellt, dass nur bei der sinnlichen Welt von Koordination die Rede sein kann. – Das wichtigste Moment im Begriff der Koordination ist das Verhältnis der koordinierten Teile zu der Einheit, die sie umfasst. Alles Koordinierte verhält sich zu seiner Einheit wie die Teile zum Ganzen (complementa ad totum), während das Subordinierte zum Höheren sich verhält wie das Verursachte zur Ursache. Subordination ist die Eigentümlichkeit des logischen Verstandesgebrauches ; Koordination die der Anschauung von Raum und Zeit. »*

[252] Notons au passage que cette argumentation révèle aussi la complète réinterprétation du concept de critique qui, jusqu'à maintenant, aurait pu passer inaperçue.

> l'intuition", c'est la phrase décisive de la *Critique de la Raison pure*. L'expression "un seul objet" est le concept corrélatif de l'ineffable. La logique, la science des énoncés, n'a jamais affaire à "un seul objet", avec un individu. Son matériel, ce sont les concepts qui désignent pourtant les propriétés communes à plusieurs objets. Par la découverte de l'intuition pure comme forme originaire qui seule nous permet "une représentation qui résulte d'un seul objet", la logique formelle, dont la propriété et la barrière consistent en ce qu'elle doit s'arrêter devant l'individu, est dépassée. Dans l'intuition, c'est l'individu qui s'exprime. Kant a investi, à la place du terme métaphysique de l'individualité, le terme méthodique d'intuition. »[253] [*Ibid.*, 321sq]

Il conduit ces réflexions jusqu'à une doctrine de l'intuition :

> « La doctrine véritable de l'intuition et du concept ne sait rien d'une synthèse intellectuelle pure. Examiné de façon critique, l'entendement et la faculté de jugement sont identiques. C'est pourquoi une partie importante de l'analytique transcendantale (l'analytique des principes) porte le titre : doctrine transcendantale de la faculté de juger. »[254] [*Ibid.*, 344]

Il pose ainsi le fondement du paradigme de l'irrationalité dont un autre pilier est son concept de la coordination. Le concept de coordination éclaire aussi son nouveau concept d'individualité en montrant que l'individu est toujours déjà déterminé par la totalité, même si c'est strictement l'individu qui est au centre de l'intérêt. Et effectivement, son argumentation aboutit aussi ici au concept de totalité [cf. *ibid.*, 321-329].
Dans le dernier chapitre, *Logique formelle et logique transcendantale* [cf. *ibid.*, 346-351], l'auteur résume brièvement l'avancée de Kant. Partant de la scolastique de Wolff, d'« un matériel pétrifié de concepts, jugements et conclusions » comme l'avait déjà surmonté Baumgarten en développant son *Esthétique*, Kant aurait alors réussi à développer une conception de l'entendement correspondant « à l'exemple du *mundus intelligibilis* ». Qui plus est, il aurait combiné à « la connaissance de l'activité du concept », « la compréhension du caractère de l'entendement qui consiste en la production des liens ». Ainsi, Kant aurait atteint « la synthèse intellectuelle »[255] [*ibid.*, 350]. Une faculté de jugement, conçue sous la présupposition d'un *mundus intelligibilis*, cherche ses critères justement dans cette sphère intellectuelle qui est le point de référence commun de tous les sujets qui tendent vers la connaissance. C'est une conception concrète d'une transcendance opérationnelle. La faculté de jugement connaît,

---

[253] *«Das Wichtigste an der Koordination ist der Umstand, dass sie ein alogisches Ordnungsprinzip ist. Nur in der Entgegensetzung zu dem logischen Ordnungsprinzip der Subordination ist ihre Eigenart vollständig zu erkennen. "Extensive Klarheit durch äussere Merkmale. Intensive durch innere. Jenes: durch coordinierte, dieses durch subordinierte. Jenes: ausgebreitete, dieses : tiefe Klarheit. Mangel der ersten : Trockenheit, dieser : logisch. Es ist unmöglich, die Erkenntnis auf einer Seite vollkommen zu machen, ohne auf der andern einzubüssen." Logische Deutlichkeit und ästhetische Fülle wachsen umgekehrt proportional. Geht man auf diesem Wege weiter nach abwärts, so gelangt man schliesslich zu der Vorstellung der infima species, des Individuums. Eben damit ist aber auch die blosse Logik überschritten. Wir sind im Alogischen – oder im Transzendentalen. Transzendentalphilosophie bedeutet die Aufhebung des Alogischen, nicht ins Logische, sondern ins Kritische. Diese Aufhebung geschieht durch den Terminus Anschauung. Mit der Theorie der Anschauung beginnt die neue Logik Kants. "Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung", heisst der entscheidende Satz der Kritik der reinen Vernunft. Der Ausdruck "einziger Gegenstand" ist der objektive Relationsbegriff der Unsagbarkeit. Die Logik, die Wissenschaft des Aussagbaren, hat es nie mit einem "einzigen Gegenstand" zu tun. Ihr Material sind die Begriffe, die das mehreren Gegenständen Gemeinsame bezeichnen. Durch die Entdeckung der reinen Anschauung als der ursprünglichen Form, durch welche uns "eine Vorstellung, die nur durch einen Gegenstand gegeben werden kann", überhaupt möglich ist, wird die formale Logik überwunden, deren Eigenart und Schranke darin besteht, dass sie vor dem Individuum Halt machen muss. In der Anschauung spricht sich das Individuum aus. Anschauung ist der methodische Terminus, den Kant für den metaphysischen der Individualität eingesetzt hat. »*

[254] *« Die wahre kritische Lehre von Anschauung und Begriff weiss nichts von einer reinen intellektuellen Synthesis. Kritisch betrachtet ist der Verstand mit der Urteilskraft identisch, weshalb auch ein wichtiger Teil der transzendentalen Analytik (die Analytik der Grundsätze) den Titel trägt : Transzendentale Doktrin der Urteilskraft. »*

[255] *« Hier ist nun nicht mehr die Rede von einer Analyse an einem versteinerten Material von Begriffen, Urteilen und Schlüssen [...]. Der Verstand [...] ist vielmehr das, was Kant Urteilskraft nennt [...]. Als eine Funktion der Urteilskraft angesehen, hätte das Urteil Kant nie auf rein intellektuelle Begriffe führen können. [...] erst nachdem Kant die [...] Aktivität des Begriffs und die aus der Subordinationsfunktion abgeleitete Einsicht in den Zusammenhang stiftenden Charakter zum Begriff der reinen intellektuellen Synthesis, deren Vorbild der mundus intelligibilis war [...]. »*

d'un côté, ses concepts, et, de l'autre, se sert d'eux, développant ainsi une certaine performance, une fonction organisatrice. L'entendement, nourri ainsi, est fondé sur un principe purement immanent.
Après ce résumé de l'effort de Kant, il termine sur ce que Kant a embrouillé. Kant aurait voulu « maintenir l'entendement comme faculté des règles *in abstracto* ». Et pour cela, il a dû, en dernier ressort, conserver l'entendement séparé de la faculté de jugement. D'où le schématisme qui présuppose cette séparation. Ainsi, il a fait en sorte que la logique formelle « apparaisse comme une science abstraite ». Baeumler vient ensuite à sa conclusion qui dévalorise d'un seul coup tout l'échafaudage compliqué qu'il a entrepris sur les 350 pages précédentes :

> « Dans l'intérêt du concept pur de l'entendement, de la catégorie, Kant détruit la relation vivante qui est dans la logique esthétique entre le général et le particulier. La logique de l'esthétique est ainsi reléguée à la deuxième position. La "faculté du jugement" n'exécute que ce que contiennent les règles. Si importante que soit sa fonction, les règles sont toujours ce qui prime. »[256] [*Ibid.*, 350sq]

Et il termine ce volume, présenté comme le premier d'une série de deux, sur l'égarement de Kant. Cet égarement ne tolère aucune indulgence. Kant a raté le point décisif, à savoir accorder son travail à l'histoire :

> « Dans cette perspective de la relation entre l'entendement et la faculté de juger, la génération de l'esthétique fait figure de servante de la philosophie de Wolff[257] au lieu, comme ce serait en accord avec l'histoire, de figurer comme son vainqueur. Qu'il s'agisse ici non seulement d'une erreur historique, mais aussi d'une faute de fond, comme les complications qui en résultent et qui sont indiquées dans le chapitre sur le schématisme de la *Critique de la Raison pure* en attestent. Il va falloir l'aborder dans le deuxième volume. »[258] [*Ibid.*, 351]

[256] *« Im Interesse des reinen Verstandesbegriffs, der Kategorie, zerstört Kant die lebendige Beziehung, welche in der ästhetischen Logik zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen besteht. Die Logik der Ästhetik wird auf diese Weise sekundär. Die "Urteilskraft" führt nur aus, was die Regeln enthalten. So wichtig ihre Funktion auch sein mag, die Regeln sind immer das erste.»*

[257] Allusion à la situation de la philosophie au sein de la théologie catholique. BAEUMLER souligne alors encore une fois sa prétention de philosophe véritable.

[258] *«In dieser Ansicht über das Verhältnis von Verstand und Urteilskraft tritt die Generation der "Ästhetik" gleichsam als Dienerin der Wolffischen Philosophie auf, statt, wie es der Geschichte entspräche, als ihre Überwinderin. Dass hier nicht nur ein historischer Irrtum, sondern auch ein sachlicher Fehler vorliegt, beweisen die daraus folgenden Verwicklungen, die das Schematismuskapitel der Kritik der reinen Vernunft anzeigt. Darauf wird im zweiten Band einzugehen sein. »* – Baeumler n'a jamais publié un deuxième volume, mais je rejoins ici TEICHFISCHER qui affirme que « l'on peut tout à fait désigner l'*Introduction à Bachofen* [...] comme successeur légitime du *Problème de l'Irrationnalité* [...] donc tout à fait comme sa deuxième partie *(Bachofen-Einleitung [...] legitimen Nachfolger des Irrationalitätsproblems [...] darf deshalb durchaus als dessen "zweiter Teil" bezeichnet werden)* » [Teichfischer P. (2009), 143].

II. Dans la tranchée de la subjectivité : *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935,* par Emmanuel Faye.

> « [...], l'incarnation du monsieur tout-le-monde, probablement pas créé pour être "Nazi", mais quand même le cotisant idéal. »[259] – Hans Blumenberg.

1. Présentation.

Après la présentation d'un ouvrage qui agit dans le souterrain, nous passons maintenant à la présention d'un ouvrage qui suscite, depuis sa parution, de vives réactions. Effectivement, le livre qu'Emmanuel Faye publie en 2005 devient rapidement le révélateur de la méconnaissance profonde de l'œuvre de Martin Heidegger dans son propre camp.[260] Cet effet est lié à l'approche spécifique que l'auteur a élaborée. Faye s'appuie notamment sur le constat que Heidegger a voué sa vie à l'enseignement[261] d'un côté, et, de l'autre, sur les spécificités de son langage, articulées autour de l'expression d' *ἀλήθεια*, de vérité. Décortiquant le fond du projet de Heidegger, le livre met alors à jour un lien intrinsèque entre l'intention pédagogique et cette conceptualisation de la vérité. Faye n'entend pourtant pas suivre, avec cette recherche, le chemin déjà bien tracé par Heidegger et son école. Sans concession aux méthodes arbitraires de la déconstruction, Faye redéploie les acquis de ses travaux antérieurs. Par conséquent, il continue de s'inscrire dans la *translatio studii* philosophique, « dans une tradition d'enseignement et de transmission du savoir », qui se démarque strictement de la culture d'« un savoir ésotérique » [Faye E. (1998), 123sq ; cf. Rastier F. (2013) et *infra*, C.II]. La confrontation des propositions heideggériennes avec la philosophie lui permet, finalement, de percer la visée pédagogique, et l'énigme de l'indétermination apparente du concept de vérité heideggériennes.
C'est le concept de vérité qui, effectivement, porte toute la stratégie de Heidegger. Ce concept « qui, en tant que "dévoilement", renvoie à quelque chose d'occulté, pour ne pas dire d'occulte, a fait toute la force du propos de Heidegger » [Faye E. (2005), 483]. Malgré sa fonction cruciale, la force de ce concept heideggérien de la vérité provient de son caractère « assez insaisissable » et peut, de ce fait,

---

[259] *«[...]die Inkarnation des kleinen Mannes, [...] wohl nicht zum "Nazi", doch zum Beitragszahler wie geschaffen.* » [Blumenberg, H. (2000), 79].

[260] On peut facilement trouver des documents divers sur Internet. – RASTIER, qui suit ce débat avec une grande attention depuis le début, exprime dans un article récent des observations proches de notre constat. Il affirme que « les réactions contre le livre de Faye marquent une inflexion. On passe peu à peu de la dénégation du nazisme de Heidegger à sa justification. » [RASTIER F. (2012), 7]. RASTIER s'arrête notamment sur l'incapacité des lecteurs pro-heideggériens de percevoir le *Rassengedanke* (pensée de la race) dans les œuvres du maître, ce qui les conduit à une « incapacité de contredire la thèse philosophique majeure du livre de Faye [...] » [*ibid.*]. Un exemple notoire est l'édition de la correspondance entre HEIDEGGER et Kurt BAUCH (1897-1975) par Almuth HEIDEGGER, préfacée par Alfred DENKER [cf. HEIDEGGER M./BAUCH K. (2010)].

[261] Cf. : « Le mot *Weise* (de la même racine qu'en allemand *wissen* et en latin *videre)* doit être considérer comme un *terminus technicus* de la pensée de Heidegger. Dans les leçons de l'hiver 1921-1922, Heidegger joue avec tous les sens possibles du verbe *weisen* et ses dérives : "*Leben bekennt jeweils eine Grundweisung und es wächst in eine solche hinein ... Bezugssinn je in einer Weise ist in sich ein Weisen und hat in sich eine Weisung, die das Leben sich gibt, die es erfährt : Unterweisung.*" (GA, bd. 61, p. 68) » [AGAMBEN G. (2003), 58]. – Je cite AGAMBEN citant HEIDEGGER pour ne pas m'éloigner de mon propos portant sur l'imprégnation de la mentalité populaire. Je ne peux pas commenter ici l'absurdité consistant à construire une argumentation à partir des étymologies, en elles-mêmes déjà aberrantes. – Retenons alors seulement que HEIDEGGER a, de toute évidence, cru en la possibilité d'une intervention éducative positive malgré sa croyance fataliste affichée à l'histoire qui le vit. – BLUMENBERG constate que HEIDEGGER a empiété sur le terrain de la subjectivité autonome à l'occasion de son discours du rectorat à l'université de Freiburg/Br. le 27 mai 1933, cf. « *Keine Promethiden mehr* (Fini les prométhides) », dans [BLUMENBERG H. (2000), 56-62]. – Il me reste à traduire en français la citation, ce dont l'édition française du texte d'AGAMBEN, en bonne tradition heideggérienne, n'a pas besoin : on est ici censé lire HEIDEGGER dans le texte, peu importe si on comprend l'allemand ou pas (propos retenu à l'Université Paris X dans le séminaire Heidegger de Didier FRANCK, séance du 7 octobre 2009). Donc voilà : « "La vie confesse pour toute occasion une direction de base en laquelle elle croit pour s'y intégrer ... . Le cadre de référence pour toute occasion est en lui-même un diriger et contient en lui-même une direction que la vie se donne en s'expérimentant : enseignement." »

« échapper à la critique », si bien que « chacun y place ce qu'il veut : pour les théologiens thomistes, c'est Dieu, pour les âmes mystiques l'ineffable » [*ibid.*]. Que le court-circuit de ces interprétations ne se justifie pas, c'est ce que montre Faye au terme de son travail :

> « Mais si nous lisons attentivement les écrits de Heidegger aujourd'hui accessibles, c'est tout autre chose qui se dévoile progressivement et que nous avons analysé comme l'introduction des fondements mêmes du nazisme et de l'hitlérisme dans la philosophie. Le "dépassement" heideggérien de la "métaphysique" n'est donc en aucune façon un dépassement du nazisme considéré dans ses fondements racistes[262] mais au contraire l'annonce d'une "vérité de l'être" qui demeure celle même du nazisme, à savoir la croyance en la "purification" nécessaire de l'essence allemande. Comme telle, elle constitue moins une "religion politique" qu'une mythologie[263] raciale qui, sous des formes édulcorées et cryptées, continue d'animer Heidegger jusqu'au bout. » [Faye E. (2005), 483sq ; cf. *infra*, C.III. 3.2.3]

L'auteur répartit le matériel qui constitue la base de ce résultat en neuf chapitres, précédés d'un « Avant-propos » [cf. *ibid.*, 7-10] et d'une « Introduction » [cf. *ibid.*, 11-18]. Sa « Conclusion » [cf. *ibid.*, 509-518] est suivie de quelques annexes [cf. *ibid.*, 519-536], d'une bibliographie [cf. *ibid.*, 537-559] et d'un index de noms [cf. *ibid.*, 561-568] qui ne prend malheureusement pas en compte ni les notes en bas de page ni la bibliographie.

L'ouvrage se distingue par une argumentation succincte, énoncée dès le départ et développée rigoureusement, ce qui amène une certaine rareté au plan des informations. Si, donc, du fait de sa cohérence, le livre est abordable sans savoir préalable, il nécessite un travail personnel d'information et d'approfondissement du côté du lecteur pour qu'il puisse saisir l'enjeu capital que Faye explique en ces mots : prendre « toute la mesure de ce que signifie la propagation du nazisme et de l'hitlérisme dans la "pensée" » [*ibid.*, 7].[264] Illustrant son propos par le renvoi à un phénomène bien connu des amateurs du *surf*, il met en relief le danger qui émane de « cette lame de fond[265] qui s'empare

---

[262]Allusion aux essais d'explication du comportement de HEIDEGGER après la période de son rectorat à l'université de Fribourg. Il a réussi à fairer passer sa démission comme acte de résistance [cf. *infra*, notamment C.III.3].

[263]FAYE ne s'explique pas sur le sens qu'il accorde à ce mot. Une piste vraisemblable sont les explications de Jean-Pierre FAYE, déterminant une mythologie comme langage figé en opposition à l'histoire, à la narration. Pour cela, J.-P. FAYE renvoie à Claude LÉVI-STRAUSS (1908-2009) [cf. FAYE J.-P. (1990), 358-365]. Cette explication s'accorde à l'analyse de l'aliénation proposée par la présente étude [cf. *infra*].– On peut aussi rappeler ALAIN (1868-1951) qui propose une conceptualisation de la mythologie tout à fait opérationnelle pour notre contexte. Dans son traité de 1932-33, il circonscrit la mythologie par une croyance qui croit ce que l'on désire croire, cf. [ALAIN (2009), 13sq]. – Emprunter le concept d'ALAIN est aussi intéressant pour une raison historique. En effet, son traité, à la fois subtil et mesuré, est important pour comprendre la discussion de la mythologie qui a préoccupé l'Europe cultivée depuis des dizaines d'années déjà avant la *Machtergreifung* [cf. *infra*, B. III]. L'étude de cette discussion facilite l'approche du national-socialisme. Comprendre que le national-socialisme travaille exclusivement dans un tel cadre mythologique, fait comprendre l'accent qu'il met sur la volonté. De même, il est indispensable pour évaluer la conceptualité heideggérienne. – Un mot, fortement mis à contribution, peut servir d'exemple. C'est la notion de la *Geschichtlichkeit*, traduit en français par historicité. Ce mot signifie pour HEIDEGGER, qui rejoint ici parfaitement BAEUMLER [cf. BAEUMLER A. (1956) et *supra*, B.I], la mise en œuvre de l'*Urgeschichte* (origine de l'histoire) qui, d'un côté, se cache dans des mythes d'origine et, de l'autre, parle en tout moment pour informer, d'une certaine manière, de ses exigences actuelles. Ce concept de *Geschichtlichkeit* n'a strictement rien à voir avec l'histoire, entendu comme déroulement des faits. La *Geschichte*, dans ce sens, donne au mythologue, ou au poète [cf. *infra*], ce qu'il faut croire. – Dans ce contexte, il convient de renvoyer à l'étude magistrale de BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos (Travailler le mythe)* [cf. BLUMENBERG H. (2006] qui développe cette idée : par le processus de réécriture des mythes, visant leur actualisation, on constate que « rien ne permet de croire ce qu'ils veulent bien croire », c'est-à-dire que « le monde est déjà depuis toujours ainsi ou bien l'a été à un moment donné comme il est actuellement (*Denn nichts gestattet ihnen zu glauben, was sie gerne glauben möchten, die Welt sei schon immer so oder schon einmal so gewesen, wie sie jetzt zu werden verspricht oder droht*) » [*ibid.*, 41].

[264]HEIDEGGER se réclame d'une pensée. La question de savoir si cette pensée est une philosophie est très discutée. Pour le moins, on peut retenir que cette pensée est dépourvue des dimensions heuristiques et affectives caractérisant la pensée humaine. Plus on étudie cette pensée heideggérienne, plus on s'aperçoit de sa visée exclusivement pragmatique, performative, ce qui ne devrait pour autant nullement étonner, si on prend en compte la centralité du paradigme de l'action *(Tat)* pour le national-socialisme [cf. *supra*, B.I.2.2]. C'est une des nombreuses pistes que j'ouvre et que l'on peut poursuivre en étudiant en détail comment il opère les transpositions du sens pour passer subrepticement d'un discours prétendument scientifique à un discours mythologique car, malheureusement, les passages aussi honnêtes comme le sont les §§ 41 et 42 d'*Être et Temps* [cf. *infra*] sont bien rares !

[265]Cette métaphore rejoint l'emploi des métaphores autour de l'eau qui sont depuis Thalès de Milet (624-546 AD) associées à la

progressivement des esprits, les domine, les possède et supprime en l'homme toute notion de résistance » [Faye E. (2005), 7]. Cependant, cette prise de conscience ne saura pas encore impressionner. Pour apprécier toute son ampleur, il importe de tirer la conclusion de cette observation. En effet, la « "pensée" » qui porte le nazisme et l'hitlérisme continue de se propager. Elle invite alors à la reconnaissance du fait que « la victoire des armes ne fut qu'une première victoire [...]. Aujourd'hui se déroule une autre bataille, plus longue, plus sourde, mais où est en jeu l'avenir de l'espèce humain » [*ibid.*].

Si ce livre se concentre donc sur la vie et l'œuvre de Heidegger, Faye voit pourtant bien que cette bataille s'étend sur « tous les domaines de la pensée, de la philosophie jusqu'au droit et l'histoire » [*ibid.*]. De même, il n'oublie pas de situer sa recherche par rapport aux études similaires. Ainsi donc, l'« Introduction » brosse un tableau des principaux noms et publications critiques à l'égard de Heidegger. Reprenant ensuite son fil conducteur, Faye introduit dès ces pages les mots-clés qui, tout en caractérisant le national-socialisme et l'hitlérisme dans leur ensemble, caractérisent autant la production heideggérienne. Il s'agit des expressions « tels que "combat" (*Kampf*), "sacrifice" *(Opfer*), "destin" *(Schicksal*), et "communauté du peuple" *(Volksgemeinschaft*) ». Il continue en soulignant que « les termes du nazisme les plus intraduisibles tant ils sont politiquement marqués comme *völkisch, Volksgenosse, Führung* etc. lui sont tout aussi familiers » [*ibid.*, 18].

Mais « ce qui est le plus troublant pour le philosophe », c'est l'association, voire l'identification des « notions centrales de sa "doctrine" telles que "être", "étant", "existence historique", "métaphysique", "essence" et "vérité de l'être" » avec « les mots les plus durement connotés dans la doctrine raciale et la mythologie du nazisme comme le "sang" *(Blut)*, le "sol" *(Boden)*, le "dressage" *(Zucht)* et la "race" *(Stamm, Geschlecht, Rasse*) » [*ibid.*]. Et ces observations valent tout aussi pour l'oeuvre qui se situe au début de la renommée de Heidegger que, comme on peut le comprendre plus aisément, pour ses productions d'après-1933. Le premier chapitre se concentre sur l'œuvre-phare *Être et Temps*. L'intitulé, « Avant 1933 : le radicalisme de Heidegger, la destruction de la tradition philosophique et l'appel du nazisme » [cf. *ibid.*, 19-67], indique la méthodologie qui porte cette analyse philosophique : il s'agit d'articuler les aspects biographiques, historiques et politologiques.

Faye se concentre sur les années vingt, notamment sur les « Conférences de Cassel » [cf. Gens J. C. (2003)]. L'auteur accorde autant un rôle à la Première Guerre mondiale qu'aux relations entre Heidegger et des personnalités qui vont toutes intégrer l'édifice du *Reich* : Oskar Becker, Ludwig

---

philosophie, et que nous allons rencontrer par la suite régulièrement. Elle a été déjà appliquée par un juriste national-socialiste, Heinrich HERRFAHRDT (1890-1969**),** comme le relève Edmond-Joachim VERMEIL (1878-1964). VERMEIL décrit le glissement de la République de Weimar vers l'État total, donc la genèse de l'État-peuple *(Volksstaat*) comme la conséquence de l'effondrement de la Monarchie. Le *Volksstaat* ne connaît plus de « ligne de démarcation entre l'État et la société. [...] L'État en d'autres termes s'identifie à une Société en elle-même chaotique. Il tend à l'absorber. Il se fait totalitaire » [VERMEIL E.-J. (1953), 146]. Il présente ensuite quelques approches théoriques de ce phénomène, dont l'une, développée par HERRFAHRDT qui parlait « d'un véritable État-Peuple "qui ne se réaliserait que par un mouvement populaire passionné, radical, violent comme une lame de fond" » [*ibid.* ; VERMEIL n'indique pas sa source]. – Cette image aide aussi considérablement à comprendre une des expressions-clés du national-socialisme, à savoir la notion de la guerre totale *(der totale Krieg)*. Comme je le montre plus en détail [cf. *infra*], cette notion désigne le processus d'aliénation hyperbolique que VERMEIL résume, imitant le langage du VB, de façon poignante : « C'est par la propagande que la pleine signification du Troisième *Reich* doit pénétrer dans tous les cerveaux. On fera naître dans la nation, même à l'étranger, cette redoutable angoisse que Hitler dénomme "la terreur de l'esprit *(der geistige Terror)*" » [*ibid.*, 198] ; cf. [BAZINEK L. (1988)] et [*infra*, B.III.3.5]. VERMEIL indique comme inspirateur de cette idée le général Erich LUDENDORFF (1865-1937). Ce « "général de la tête aux pieds" [...] se dit convaincu qu'il faut "gagner le peuple", parce que cette conquête "dispense d'employer la force" ». Et VERMEIL n'oublie pas d'expliciter que cette conviction est « la thèse fasciste par excellence » [*ibid.* 181sq], mais il ne la relie pas à ses considérations précédentes sur la philosophie existentialiste [cf. *ibid.*, 155-163], et sur la littérature, notamment issue du mouvement expressionniste [cf. *ibid.*, 163-172]. Il apporte pourtant des précisions sur le but de cette terreur de l'esprit qui sert à détacher la conscience de l'individu pour la fondre en un sens commun : « La détresse, et la peur dépouillent l'individu de toute pensée spontanée. Sans offrir de résistance, chacun se porte vers les mêmes affirmations sans cesse reprises et répétées. Une sorte de nihilisme vulgaire s'empare alors des masses, triste reflet de ce nihilisme européen qui, depuis si longtemps, travaille les intellectuels du vieux continent. » Et il rajoute en note : « S'inspirant de plusieurs écrivains français, Nietzsche en a donné une admirable analyse » [*ibid.*, 198 ; cf. *infra*, C].

Ferdinand Clauss (1892-1974), Erich Rothacker (1888-1965)[266].
En ce qui concerne *Être et Temps*, Faye se concentre sur la dynamique interne qui anime l'ouvrage. La présentation suit un modèle en entonnoir : il montre d'abord les relations entre Heidegger et Becker et Clauss, deux nationaux-socialistes moins connus, et ensuite son rapport à Rothacker qui, comme Heidegger lui-même, a pu sauver sa réputation au-delà de 1945 [cf. Bazinek L. (1995)]. Cette organisation est maintenue pour la présentation des textes qui commence par les « Conférences de Cassel », moins connues, pour en arriver à l'ouvrage-phare *Être et Temps*. Des informations sur l'activité politique de Heidegger complètent ce premier chapitre.
On peut lire ensuite « Heidegger, la "mise au pas" et le nouveau droit des étudiants » [cf. Faye E. (2005), 69-99]. Ce chapitre est centré sur l'attitude de Heidegger, esquissée d'abord, et explicitée ensuite à l'exemple de son comportement. Le chapitre suivant, « Les camps de travail, la santé du peuple et la race dure dans les conférences et discours des années 1933-1934 » [cf. *ibid.*, 101-145] aborde en conséquence les notions et les réalités spécifiquement nationales-socialistes telles qu'elles se reflètent dans la production intellectuelle de Heidegger. Comme dans le premier chapitre, Faye discute à la fois un texte bien connu, le « Discours du rectorat » prononcé par Heidegger le 27 mai 1933, et des discours et des textes aujourd'hui moins connus, mais largement diffusés à l'époque.[267] Ainsi, la cohérence du projet heideggérien apparaît clairement. Les motifs du chapitre forment un treillis triadique que l'on peut résumer par le tableau suivant :

	Heidegger	Santé du peuple *(Volksgesundheit)*	Médecine du national-socialisme
La nazification	du travail	du savoir	de la liberté
La défense	de la guerre	du combat spirituel	du culte des morts
La triade hitlérienne	les poètes [cf. *supra*, B.I.2.2.3]	les penseurs	l'action politique

Tableau 4.

Cette grille, que je propose de prime abord pour organiser le texte, est bien plus qu'une simple liste. Elle est le résultat d'un examen patient de la vie et de l'œuvre heideggériens. Par conséquent, elle atteste que la pénétration intellectuelle de l'univers heideggérien est bien possible, et cela, même si Heidegger lui a donné délibérément un aspect quasi mystique.
L'analyse ainsi amorcée est approfondie dans les chapitres suivants. Le quatrième et le cinquième chapitre amènent des précisions sur la position de Heidegger à travers l'analyse des cours à l'université. Ils abordent divers aspects philosophiques et leur transformation par Heidegger, de sorte que l'on s'aperçoit de la nature totale de la doctrine nationale-socialiste qui est bien autre chose qu'une réduction de l'espèce humaine à une espèce animale, bien plus complexe qu'un biologisme simplificateur. Le quatrième chapitre porte sur des cours de Heidegger qui sont caractérisés par cette doctrine. Il s'agit des « Cours des années 1933-1935 : de la question de l'homme à l'affirmation du peuple et de la race allemande » [cf. *ibid.*, 145-185]. Heidegger les introduit avec une question qui lui a valu sa reconnaissance comme philosophe. Il arrive à une réponse que Faye s'attache à analyser. Ces précisions se poursuivent dans le cinquième chapitre, « L'hitlérisme de Heidegger dans le séminaire

[266]ROTHACKER appelle déjà en 1932 au vote pour la NSDAP. Il rejoint ce parti en mars 1933 et on le trouve en 1934 dans le *Reichspropagandaministerium* (ministère du *Reich* pour la propagande). – KLEE cite une phrase dont le style redondant et flottant est emblématique : « "*Neben Staatsgedanke, Deutschtumsgedanke, Volksgedanke steht als wesentlicher Bestandteil aller zugleich der Rassegedanke* (A côté de la pensée de l'État, de la pensée de l'être allemand, de la pensée du peuple, se tient, comme élément essentiel d'eux tous la pensée de la race)" » [KLEE E. (2003), 510].
[267]Une amie, née en 1960, ayant passé son enfance dans la région de Stuttgart, m'a dit que, dans son village, tout le monde savait encore qui était HEIDEGGER et qu'il avait été un grand ami de l'archevêque national-socialiste Konrad GRÖBER **(**1872-1948**).**

"Sur l'essence des concepts de nature, d'histoire et d'État" » [cf. *ibid.*, 187-247]. Il retrace un développement dans la réflexion heideggérienne qui n'a pourtant rien à voir avec une distanciation de Heidegger à l'égard du national-socialisme. Ce chapitre rend bien cette atmosphère qui, pour Lefebvre, se caractérise par la « métaphysique du Grand Guignol » [cf. Lefebvre H. (2001), 153-194]. L'impression d'étrangeté invite le lecteur à une prise de distance qui devient d'autant plus facile s'il a saisi ce treillis triadique. Par le biais des concepts centraux, Faye désigne la problématique pédagogique précise qu'ils renferment. On peut structurer sa restitution de cette problématique ainsi :

1. Réinterprétation de l'histoire.
2. Réinterprétation, ou transfert, des concepts philosophiques vers le sociopolitique.
3. Mesures concrètes pour l'application effective de cette pédagogie sur une large base.

Le positionnement de Heidegger vis-à-vis de l'État *völkisch* est expliqué par l'enchaînement de deux facteurs : Heidegger accepte l'idée d'un élargissement nécessaire de l'espace vital allemand, ce qui le conduit ensuite à prendre la défense du régime hitlérien.
Dans le sixième chapitre, « Heidegger, Carl Schmitt[268] et Alfred Baeumler : le combat contre l'ennemi et son anéantissement » [cf. Faye E. (2005), 249-281], revient à l'importance, soulignée dans l'« Introduction », d'envisager ce combat intellectuel non seulement dans la philosophie, mais aussi dans les autres domaines du savoir. La correspondance entre les protagonistes donne à voir l'intensité de leurs relations pour mener à bien leur entreprise. Cette entreprise vise la destruction du droit, la destruction alors de la base d'une société.[269] C'est notamment cette destruction du droit qui induit cette surprise à effet paralysant que l'on éprouve à l'égard du national-socialisme. Faye poursuit ses explorations dans le septième chapitre, « Le droit et la race : Eric Wolf entre Heidegger, Schmitt et Rosenberg » [cf. Faye E. (2005), 283-331]. Dans ce chapitre apparaît de façon plus prononcée la nécessité d'une révision et d'une précision des recherches menées jusqu'alors sur le national-socialisme : la relation entre la race et le droit qu'il défend, n'a rien d'évident.[270] Par conséquent, Faye se concentre de prime abord sur les personnalités qui présupposent une telle relation, avant de venir à la conception raciste et organiciste de l'État et du peuple qu'elle implique. A l'exemple de l'absurdité de vouloir dédouaner Eric Wolf (1902-1977) de ses responsabilités dans l'institution du droit national-socialiste, l'auteur souligne encore une fois la nécessité d'entreprendre des recherches de fond [cf. pour ici notamment les ch. 7 et 8, *ibid.*, 283-394, et *infra*].
Le huitième chapitre peut être aperçu comme une rupture avec ce qui précède. Cependant, le questionnement plus spécialement philosophique, à savoir la réception de Hegel par Heidegger, est placé dans un cadre qui renoue avec l'ensemble : « Heidegger et la pérennité de l'État nazi dans le séminaire inédit sur Hegel et l'État » [cf. *ibid.*, 333-394]. Faye procède de façon extrêmement prudente, probabalement parce que la dialectique hégélienne est une espèce de *perpetuum mobile* épistémologique et on pourrait alors s'attendre à ce que les nationaux-socialistes aussi aient cherché à se servir de cette toute-puissance explicative pour légitimer leur entreprise. Mais Faye souligne

---

[268] Le *Kronjurist* du *Reich* national-socialiste (1888-1985).

[269] Cf. l'article d'Olivier JOUANJAN, « Communauté, race et "rénovation allemande du droit" : Karl Larenz, ou les errements de l'hégélianisme juridique sous le Troisième Reich », dans [COLLIOT-THÉLÈNE C./KERVÉGAN J.-F. (éd.) (2002), 183-221]. – JOUANJAN consacre de longs développements à Carl SCHMITT. Il cite des passages importants qui permettent très bien d'apercevoir cette pensée *völkisch* ; mot qu'il ne traduit pas ou le rend par populaire, ce qui enlève à son article toute force. – *Völkisch*, comme l'a remarqué Jean-Pierre FAYE en traduisant des textes politiques de HEIDEGGER (dès 1961), et comme on le trouve par ailleurs explicité dans maints textes allemands du début du XXe siècle [cf. *infra*], désigne le *Volk* allemand dans sa substance raciale. Ce mot est alors à traduire en français par raciste ou racial, malgré le tollé qu'a soulevé cette traduction [cf. JANICAUD D. (2001/1), 188-191 et *infra*].

[270] Jean-Pierre FAYE [cf. (2004)], repris par René LOURAU qui le suit sur ce point [cf. (1981), 66sq et 81-10], affirme que l'affaire Dreyfus (1894-1896) [cf. HERZOG W. (1957), DE LOMBARÈS M. (1985)] aurait ouvert notre époque. – Rappelons aussi que ce scandale politique a été anticipé par maintes « affaires » plutôt culturelles, comme la Venus Hottentote, cf. [GILMAN, S. (1996)] ; cf. pour l'analyse de ce phénomène [*infra*, B.II.5.2 et B.III].

justement qu'ils auraient retiré la dimension dialectique de l'œuvre hégélienne pour ne garder que certaines de ses conceptions précises [cf. *infra*]. Ces conceptions, maintenant dépourvues de leur dynamique dialectique, servent donc, dans cette forme réduite, comme matériel de construction de l'État total.
Le dernier chapitre, « De la justification de la sélection raciale au négationnisme ontologique des Conférences de Brème » [cf. *ibid.*, 395-508], poursuit les développements au-delà de 1945. En effet, comme on le voit dans les « Conférences de Brème », prononcées en 1949, Heidegger est resté fidèle à son programme : saper les notions philosophiques traditionnelles en leur substituant un contenu national-socialiste. Ce dernier chapitre, qui vise alors plus précisément cette continuité, revient aussi sur le rôle central d'Ernst Jünger (1895-1998) qui a réussi, comme bien d'autres [cf. *infra*, B. III], à obtenir sa réhabilitation dans le monde littéraire post-1945. Ce chapitre, tout en prolongeant les réflexions antérieures, les reprend de façon synthétique. L'argumentation articule les efforts conceptuels, autant de Jünger que de Heidegger, au service de la vision du monde national-socialiste avec les relations qu'ils ont entretenues, et avec les événements historiques.
La présentation suivante accentue la méthodologie à appliquer aux textes heideggériens. Suivant l'approche spécifique de Faye, se déploie petit à petit cette dimension politico-réflexive qui fait la singularité des textes heideggériens. De cette façon, on acquiert les instruments nécessaires qui permettent d'étudier les textes de et sur Heidegger, sans tomber dans les pièges qu'ils tendent.
Dans l'ensemble, je reste proche, comme pour l'ouvrage de Baeumler, de l'organisation et du contenu proposés par l'auteur. La présentation est interrompue par des explicitations supplémentaires, soulevées par des questions importantes. De ce fait, ce chapitre s'échelonne sur deux niveaux :

1. Un dialogue avec le livre d'Emmanuel Faye. Ce niveau comporte des informations qui appuient son analyse, des interrogations critiques ou aussi des explicitations lorsque sa présentation me semble un peu trop serrée.
2. Une reprise pointue de son analyse de l'œuvre heideggérienne. Cette restitution a demandé, au préalable, un travail de choix des citations représentatives qui mettent spécialement en exergue la doctrine raciale ainsi que le projet heideggérien de l'introduire dans la philosophie.

2. La fondation ontologique du nouvel amour pour l'individuel.

2.1. La base conceptuelle : relier la conscience et la communauté à la terre.

L'investigation s'ouvre, comme indiqué, en reprenant la question de la genèse d'*Être et Temps*. Pour cela, la relation entre Heidegger et Erich Rothacker est constitutive. Tous les deux envisagent de refonder l'anthropologie philosophique à partir de la vision du monde *völkisch*.[271] Dans ce contexte, Faye indique l'importance qu'attribue Heidegger à une étude de Carl Ernst Konrad Burdach (1859-1936) sur « Faust et le concept de *cura* » (*Sorge*, souci).[272] Pour montrer que Rothacker

[271]La place importante qu'occupe l'anthropologie dans la formulation de la NVM, et l'échafaudage entier du national-socialisme, est souvent soulignée ; je renvoie à l'étude récente et très bien documentée de [SCHAFFT G. E. (2004)].
[272]Cette étude fait partie des révélateurs de la méconnaissance des textes heideggériens dans son propre camp. Je prends ici un exemple qui date déjà de 2001, prélevé de l'ouvrage très ambitieux de JANICAUD [cf. JANICAUD D. (2001)]. Restituant la critique de HEIDEGGER par Emmanuel LEVINAS **(**1906-1995**)**, JANICAUD cite LÉVINAS : « Une belle phrase [...] mérite d'être mise en question : "Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes" » [*ibid.*, 2000/1, 200]. JANICAUD procède un peu plus tard à une évaluation du développement de la critique levinassienne : « Il faut reconnaître que Levinas a pleinement assumé (sans nul doute d'abord à contrecœur) un revirement radical en toutes ses conséquences : Heidegger, naguère si admiré, est devenu le penseur emblématique d'une pensée de la totalité, de la guerre et de la violence, en insoutenable complicité avec le nazisme. Que ce renversement ait conduit Levinas à forcer le trait, faisant parfois lui-même violence aux textes, c'est ce que l'étude scrupuleuse d'un historien de la philosophie contemporaine devrait pouvoir montrer, en particulier en ce qui concerne l'usage des concepts de "totalité" et de "violence" qui ne peuvent pas être surimposés à l'analytique du *Dasein* sans la dénaturer –

poursuit avec son ouvrage *Philosophie de l'histoire (Geschichtsphilosophie* ; 1934) le même but que Ernst Jünger, Heidegger et Alfred Rosenberg, Faye se concentre sur le concept de l'esprit.[273] Il s'avère que leur accord se manifeste effectivement par une acception caractéristique de ce concept. Cet enchaînement rapide, qu'il convient maintenant d'expliciter, permet une vue d'ensemble. Pour montrer plus spécifiquement que la *Philosophie de l'histoire* de Rothacker s'inscrit dans cette constellation de ces auteurs de référence, et dans cette conjoncture politique, Faye cite un long extrait de l'ouvrage de Rothacker dans lequel ce dernier convoque directement Rosenberg et Hitler. La proposition essentielle consiste en ce constat de Rothacker que « "le cadre" » de « "la tension de l'idée de la race vers l'idée de l'État [...] pourrait bien être définitivement dynamité en réglant l'agir sur une conscience de la communauté qui va au-delà de la communauté du peuple, de la langue, des mœurs et de l'histoire "[274]» [Faye E. (2005), 46].

Rothacker exprime en ces mots une orientation entièrement nouvelle de la pensée humaine. Dans cette explication, il s'appuie, comme Faye le souligne, sur *Mein Kampf* (1926) de Hitler[275] et *Der Arbeiter (Le Travailleur)* (1932) d'Ernst Jünger.[276] En outre, cet énoncé se recoupe avec un passage d'*Être et*

---

d'autant plus que Levinas fait l'impasse sur la thématique de l'appel du *Gewissen* et sur l'assistance » [*ibid.*, 202]. – Je traite largement de cet appel dans le reste de ce dossier, et je renvoie aussi à l'étude que LEFEBVRE consacre à HEGEL, MARX et NIETZSCHE [cf. LEFEBVRE H. (1975)], ayant toujours en regard la pseudo-philosophie contemporaine. LEFEBVRE prouve, au fil de la mise en perspective de ses trois héros, que la pensée humaine est active, provenant immédiatement de l'intimité individuelle. Elle n'a alors rien à voir avec une réponse à un appel, comme le montre mon analyse [cf. BAZINEK L. (2012b)]. – Ces réflexions en mémoire, arrêtons-nous maintenant un instant sur le deuxième terme que JANICAUD convoque, la *Fürsorge* (assistance). Déjà, ce terme est problématique en soi, car *Fürsorge* est un mot composé à partir de *Sorge*. S'il avait voulu être conséquent, JANICAUD aurait aussi dû indiquer le terme de *Sorge* (souci) que HEIDEGGER élève au rang d'un existential. Mais laissons de côté ce détail, et venons-en à la question qui seule importe ici car, effectivement, le concept heideggérien de *Sorge* atteste la pertinence de l'énoncé levinassienne. HEIDEGGER retrace brièvement le contenu de l'article de BURDACH qui traite de la reprise de la fable 220 de Caius Julius HYGINUS (67 av.-17 ap. JC) par Johann Gottfried HERDER (1744-1803), et que GOETHE a déjà utilisée dans son *Faust*. Cette fable sert en effet à HEIDEGGER de témoignage pour la pertinence de son analytique du *Dasein* [cf. BLUMENBERG H. (1987) et *infra*]. HEIDEGGER rompt sur ces quelques pages définitivement avec la méthode analytique, explicitée surtout par DESCARTES, qui procède par méditation réflexive de la pensée individuelle. Il propose un commencement de la réflexion humaine par des témoignages historiques, renouant alors implicitement avec la méthodologie si durement critiquée par DESCARTES puisque voulant baser la vérité sur des savoirs factuels, et dominant à rebours, et par conséquent, ceux qui ne savent pas. Qui plus est, Heidegger rajoute bien cette dimension de mystère relevée à juste titre par LEVINAS. C'est alors le résultat strictement opposé au résultat que veut suggérer JANICAUD, qui s'impose ici. Loin d'infirmer le jugement de LEVINAS, le concept heideggérien de *(Für-)Sorge* établit sa pertinence. – En résumé, HEIDEGGER commence son analytique du *Dasein* réellement par un recours au mythe, dans les profondeurs des mystères, observant alors l'exigence de la NVM [cf. *Être et Temps*, § 42 (GA 2), 261-265 ; BAEUMLER A. (1937), 102-104].

[273]Ce contexte n'est pas du tout abordé par l'étude autrement excellente de SCHAFFT [cf. SCHAFFT G. E. (2004)] qui, pourtant, entreprend une investigation interdisciplinaire de l'anthropologie nationale-socialiste. Elle n'évoque ni HEIDEGGER, ni JÜNGER, ce qui peut encore se comprendre. Mais l'omission de ROTHACKER qui compte quand même pour le fondateur de la *geisteswissenschaftlichen Anthropologie* [cf. BAZINEK L. (1995)] est étonnant.

[274]*« "Spannung der Rasseidee zur Idee des Staates [...] dessen Rahmen durch eine Normierung des Handelns an einem Gemeinschaftsbewusstsein, das noch <über ?> die Volks-, Sprach-, Sitte- und Geschichtsgemeinschaft hinausreicht, vollends gesprengt zu werden droht" ».* – HEIDEGGER signale dans le § 42 d'*Être et Temps*, par la fable de la *cura* [cf. *supra*], une possibilité que la conscience émerge de la terre. Par ce recours à la terre, il est alors tout à fait possible de concevoir une conscience comme le décrit ROTHACKER. – Notons au passage que les notes de bas de page, les références en général, chez HEIDEGGER, sont extrêmement rares. Mais ici, il donne en détail ses sources [cf. HEIDEGGER M. (GA 2), 262], ce qui atteste l'importance qu'il accorde à cette fable.

[275]Après le putsch d'Hitler-Ludendorff à Munich en novembre 1922, HITLER est arrêté le 11 novembre. Condamné à cinq ans d'emprisonnement, il est, en fait, déjà relâché le 29 août 1924. C'est dans la prison qu'il prépare *Mein Kampf* qui paraît le 18 juillet 1925 [cf. VERMEIL E.-J. (1953), 388-392].

[276]Il est effectivement difficile de déterminer les origines des idées singulières. En ce qui concerne l'échafaudage de la *völkischen Weltanschauung*, elle s'est faite à l'intérieur d'une communauté de travail dont les membres s'adressent mutuellement la parole pour arriver à un tissu épais de notions et de configurations métaphoriques que l'on retrouve ensuite autant chez l'un comme chez l'autre, et cela dans la suite des générations. On les retrouve, c'est le point le plus important, dans l'ensemble des productions écrites sous leur influence [cf. *infra*, B.III. 3.4]. Tout comme la pensée de la race est inséparable de l'ontologie fondamentale de HEIDEGGER, sont inséparables les figures de pensée d'un ROSENBERG, JÜNGER, HITLER, SCHMITT etc. Ainsi donc, comme le constate FAYE plus loin, ils sont tous irrigués par le même sang empoisonné. – On trouve un phénomène similaire déjà dans les années 1800, cf. [BÜLOW F. (1931)].

Temps que l'on ne comprend pas aisément en dehors de ce contexte. Il s'agit d'un développement sur l'individuation que Heidegger commence dans le § 7 et reprend à la fin du § 8 [cf. Heidegger M. (GA 2), 51-53]. En reliant ce passage aux §§ 41 et 42, Faye fait ressortir que Heidegger exprime cette même réalité communautaire que Rothacker expose en des termes plus directs : « C'est dans la volonté de détruire la pensée du moi pour laisser place à l'"individuation la plus radicale *(radikalsten Individuation*), laquelle ne se réalise nullement dans l'individu mais dans l'indivisibilité organique de la *Gemeinschaft* du peuple, que consiste le véritable projet d'*Être et Temps*. »[277] [Faye E. (2005), 32] Rothacker et Heidegger articulent leur réflexion autour de l'essence *völkisch*. Ils se rejoignent dans le projet de vouloir démontrer le bien-fondé scientifique du national-socialisme. La nécessité d'entreprendre de telles réflexions fondamentales vient en outre du problème que « les doctrinaires de la *Rassenkunde* nazie sont [...] partagés entre le point de vue nordiciste de Günter,[278] pour qui le but à atteindre est l'augmentation de "sang nordique" dans la population allemande, et le point de vue d'un Merkenschlager,[279] pour qui doit prévaloir la notion de "race allemande" » [*ibid.*, 48sq]. Le fondement ontologique devait alors servir à unifier aussi ces deux tendances, comme l'exige le projet national-socialiste d'« exploiter toutes les ressources en vue de la construction de ce qu'ils espéraient être une société homogène sans tache »[280] [Schafft G. E. (2004), IX]. Finalement, l'unification sera propagée par le *Führer* lui-même :

> « Or Hitler a en quelque sorte dépassé ce débat dans son discours de la fin août 1933 où, loin de se situer sur un plan strictement "biologique",[281] il rapporte la race à l'esprit et, dans une exhortation sur "race et vision du monde héroïque", fait de la national-socialiste NSDAP, "le parti de ceux qui appartiennent en esprit à une race."[282] C'est à ce discours que Rothacker se réfère, aussi qu'à la notion raciale de l'honneur chez Rosenberg, pour développer une conception aristocratique de la race, qui joue sur les deux plans que distingue Rothacker dans sa doctrine : le génotype, ou transmission cachée du type racial, qu'il entend encourager par des mesures eugénistes appliquées au "matériau humain" de la jeunesse malléable, et le phénotype, ou manifestation visible des caractères raciaux (dans la tenue, l'empreinte, le style), qu'il entend favoriser par une "éducation national-politique" appropriée. Le fond du propos rejoint l'abjection du nazisme le plus dur : le dressage et la sélection compris comme l'alliance d'un programme eugéniste et d'une éducation politique national-socialiste. » [Faye E. (2005), 49sq ; cf. *infra*, B.II.5.2]

2.2. Les conséquences : l'antihumanisme, la réinterprétation du concept de l'esprit et l'organisation

---

[277]Il précise ensuite que « la "destruction" de l'ontologie cartésienne annoncée dans le plan du livre comme la seconde section de la seconde partie, ne sera jamais publié [...] » [*ibid.*, 32sq]. Ce lieu commun demande une précision. Certes, jusqu'à ce jour, on n'a pas de volume qui est explicitement intitulé *Sein und Zeit, Zweiter Band*. Mais on rencontre très exactement ce programme dans le cours magistral du semestre d'été 1933, « *Die Grundfrage der Wahrheit* (La question fondamentale de la vérité) », cf. [HEIDEGGER M. (GA 36/37), 3-80] ; cf. [*supra*, B.I.2.5.2 et *infra*, D].

[278]Hans Friedrich Karl GÜNTHER (1891-1968), appelé R*assegünther* (Günther-des-races) ou *Rassenpapst* (pape de la race).

[279]Friedrich MERKENSCHLAGER (1892-1968).

[280]*« to exploit all ressources while building what they hoped would be a flawlessly homogenous society. »*

[281]Notons au passage l'aversion de HEIDEGGER envers Charles DARWIN (1809-1882). L'affect anti-anglais qu'il partage avec BAEUMLER et, par ailleurs, avec le gouvernement hitlérien [cf. MASSON P. (2010) et *infra*] l'incite à réfuter explicitement l'œuvre darwinienne [cf. FAYE E. (2005), 161sq]. – Cf. aussi [GUMPLOWICZ L. (AW III)] et [WILSON J. S. (2009)].

[282]FAYE renvoie au deuxième chapitre de l'ouvrage *La quête de la race* d'Édouard CONTE et de Cornelia ESSNER, Paris:Fayard 1995. – Cornelia ESSNER avait mal traduit ; il n'est pas question d'esprit mais d'essence propre. Ce passage est corrigé dans les éditions allemande et italienne. Je restitue la citation de HITLER d'après l'édition allemande : « "*Der Nationalsozialismus ist eine Weltanschauung. Indem er die ihrer innersten Veranlagung nach zu dieser Weltanschauung gehörenden Menschen erfaßt und in eine organische Gemeinschaft bringt, wird er zur Partei derjenigen, die eigentlich ihrem Wesen nach einer bestimmten Rasse zuzusprechen sind." Adolf Hitler: "Die deutsche Kunst als stolzeste Verteidigung des deutschen Volkes", Rede vom 1. September 193<9>3 auf der Kulturtagung des Parteitages, zitiert nach E. Klöss (Hrsg.): Reden des Führers. Politik und Propaganda Adolf Hitlers 1922-1945, München, 1967, S. 108-120, hier S. 110* (Le national-socialisme est une vision du monde. En saisissant les hommes qui appartiennent selon leur naturel le plus intime à cette vision du monde et en les liant dans une communauté organique, il devient le parti de ceux qui sont proprement selon leur essence à attribuer à une race déterminée) » [FAYE E. (2009), 46 et 469sq].

völkisch de l'université.

Si, comme le souligne Faye, l'antisémitisme de Heidegger n'a pas été offensif pendant ses années à l'université de Marbourg, sa correspondance montre qu'il utilise dès les années 1920 une stratégie que nous avons rencontrée chez Baeumler à l'égard de Markus Herz et de Moses Mendelssohn [cf. *supra*, B. I]. Il s'agit de formuler des jugements ambigus, voire ouvertement dépréciatifs, sur des personnalités sans pour autant dire explicitement qu'ils sont juifs.[283] Bien que l'on soit face à l'absence d'une sémantique antisémite explicite, l'antihumanisme est présent de façon sous-jacente. C'est un point important pour notre étude, car elle indique la principale stratégie didactique. En effet, les allusions font appel au savoir préalable du lecteur. Elles mobilisent l'apprentissage par association. Ces apprentissages s'immiscent profondément dans la personnalité, sans stimuler des réflexions critiques.

Faye met l'accent à plusieurs reprises sur le fait que le national-socialisme et l'hitlérisme ne défendent pas un racisme simplement biologique. Les mythologues du national-socialisme ne cachent pas que la vision du monde nationale-socialiste est en fait articulée autour d'une acception spécifique de la notion de l'esprit et de la notion d'essence (ajoutons que le vocabulaire, souvent emprunté au domaine de la biologie et de l'agriculture, peut ici facilement induire en erreur). Le combat contre l'ennemi a donc lieu dans cette dimension, ce qui pousse à la nécessité d'interroger ces notions. Une analyse du concept heideggérien de l'esprit est aussi décisive pour comprendre pourquoi Descartes symbolise, pour les mythologues nationaux-socialistes, les vices qui ont fait dévier l'esprit humain. En suivant cette ligne d'argumentation, Faye constate que « l'esprit heideggérien est fait de terre et de sang » [Faye E. (2005), 106].[284] Une telle conception se situe bien évidemment « aux antipodes de la *mens humana* cartésienne, toujours rapportée à la pensée » [*ibid.*]. Mais la véritable importance de « cette référence à la terre (ou au sol) et au sang, bref, au *Blut und Boden* » vient de l'observation qu'elle « est loin de constituer un *hapax* sous sa plume, contrairement à ce qu'avaient cru pouvoir affirmer, dans les années 1960, ceux qui voulaient alléger ainsi la responsabilité spirituelle de Heidegger quant à son usage public de ces termes nazis par excellence » [*ibid.*]. En fait, une recension attentive montre « au contraire plus d'une fois l'association de ces termes dans les lettres, cours et discours de l'époque » [*ibid.*]. Qui plus est, on trouve une conceptualisation frappante, mais serrée, de cet esprit fait de terre et de sang dans un des cours sur l'allégorie de la caverne que Heidegger a professés au semestre d'hiver de 1933-34, intitulé *De l'essence de la vérité (Vom Wesen der Wahrheit).* En conséquence de l'enjeu majeur de son étude, à savoir sensibiliser au fait de la destruction de la philosophie par la *Weltanschauung* hitlérienne, Faye articule sa présentation de ce cours autour de l'antagonisme entre Descartes et Heidegger [cf. *ibid.*, 152-158]. Heidegger est, pendant ces années 1933-35, encore préoccupé par deux autres termes centraux dans la NVM, la communauté et la décision. Par rapport à ce dernier, Faye souligne : « Comprenons bien que cette *Entscheidung* n'est en aucune façon un choix réflexif faisant appel au libre arbitre individuel, mais, dit Heidegger, une résolution et un combat face à la "dureté" et l'obscurité de notre destin allemand et de la vocation allemande » [*ibid.*, 152 ; cf. *infra*, B. III].

Mais dans l'ensemble, ce cours, comme le constate Faye, est dépourvu de contenu philosophique. Pour autant, il soutient que « ces pages méritent d'être évoquées, car l'on y voit de manière particulièrement nette qui est ici l'adversaire que Heidegger entend détruire : Descartes, et à travers lui toute philosophie attachée à défendre l'individualité humaine et l'esprit humain entendu comme intellect et comme raison » [*ibid.*]. Heidegger commence par un long développement autour de la déchéance spirituelle « et d'"une perte de pensée" » [*ibid.*, 153]. Si Descartes part du moi, Heidegger écarte le moi

[283]Cette stratégie est toujours utilisée. Par exemple, COLLIOT-THÉLÈNE et KERVÉGAN se servent de cette stratégie à l'égard de MARX [cf. COLLIOT-THÉLÈNE/KERVÉGAN (2002), 9-29].

[284]Sommairement, on peut dire que l'anthropologie nationale-socialiste récuse le développement humain, autant au plan individuel qu'au plan culturel. Elle présuppose une essentialité raciale qui ne se déploie qu'en relation intime avec le pays dont est issue sa race, ce qui se solde en une acception de la conscience déterminée par la terre, cf. [*infra*, C.II.2.1].

en faveur du soi. Ce remplacement est en accord avec sa conception de l'homme défini à partir de la « communauté historique du peuple » [*ibid.*, 155]. Cette conception est portée par cette distinction autrement artificielle entre le moi et le soi. « Derrière cette distinction philosophiquement peu claire entre le moi et le soi de l'homme et qui ne prend un certain sens, mais particulièrement problématique, que dans la mesure où le soi est identifié à la communauté, à la *Gemeinschaft* », remarque Faye, « Heidegger reproche à Descartes d'avoir pensé l'homme à partir de sa conscience individuelle et non pas à partir de l'existence de la communauté historique du peuple » [*ibid.*]. La communauté historique du peuple est réellement au centre des préoccupations de Heidegger qui « va même jusqu'à parler du "caractère privé d'histoire[285] et d'esprit du moi de Descartes" ! » [*ibid.*]. S'impose alors la question comment on peut «soutenir que la *mens humana*, c'est-à-dire l'esprit humain, serait "privé d'esprit" ? » [*ibid.*]. Cette contradiction disparaît dès qu'elle est replacée dans la perspective *völkisch*, car, « en réalité, Heidegger emploie le mot "esprit" en un sens qui n'a plus rien de philosophique » [*ibid.*]. Son projet est la spiritualisation du national-socialisme, question qui a été aussi soulevée par Jacques Derrida (1930-2004), comme le note Faye au passage. Après avoir rappelé que Derrida entend par spiritualisation du national-socialisme le geste qui attribue de l'esprit <sc. au sens classique> au national-socialisme, Faye démarque aussitôt ce propos de l'argumentation de Heidegger même. L'esprit, déclare Heidegger, est là ; il s'agit tout simplement d'intégrer chacun dans cet esprit. « En effet : "l'esprit est depuis longtemps le souffle, le vent, la tempête, l'engagement et la résolution. Nous n'avons pas besoin de spiritualiser aujourd'hui le grand mouvement de notre peuple. L'esprit est déjà là" »[286] [*ibid.*, 156].

Cette conceptualisation de l'esprit est ensuite explicitée en détail par une différence entre le texte publié et une *reportatio* d'une étudiante de Heidegger. Faye mentionne que Victor Farias a exploité cette *reportatio*. Dans « l'œuvre dite "intégrale", l'édition du cours donne une version très différente », et cela « sans que l'éditeur Hartmut Titjen ne s'en explique ni ne signale en note les variantes. » Dans cette édition qui, pourtant, est bien plus facilement accessible que le manuscrit dont Farias a pu disposer,

> « on lit en effet : "souffle, vent, étonnement, impulsion, engagement *(Hauch, Wehen, Staunen, Antrieb, Einsatz*)" (GA 36/37, 7). Lire *Staunen* au lieu de *Sturm* semble pourtant une version hautement douteuse qui brise la progression conçue par Heidegger dans la progression métaphorique du vocabulaire : *der Hauch, der Wind, der Sturm*, qui prépare le volontarisme des deux derniers termes. » [*Ibid.*, 156]

« Ce texte de Heidegger est capital », poursuit Faye, car il identifie « l'esprit à la tempête puis à l'assaut », donc à « deux façons possibles de dire le mot *Sturm* » [*ibid.*]. Il est bien évident que cet « usage heideggérien du mot "esprit" n'a plus rien à voir avec la philosophie ni avec la métaphysique » car, comme « on sait [...] le terme *Sturm* était employé par les nazis pour désigner leurs "sections d'assaut" (*Sturmabteilung)* ou SA » [*ibid.*]. Cet usage du mot esprit sert à Heidegger de véhicule pour instiller le national-socialisme dans la philosophie. L'analyse de cette étrange intensification de la notion de l'esprit devient donc indispensable. Et effectivement, elle confirme ce constat. On voit alors combien il importe de se demander si l'on peut accorder légitimement à Heidegger une place dans la philosophie.

L'analyse de cette notion n'est pourtant pas aisée, comme l'indique Heidegger lui-même en soulignant qu'elle a depuis longtemps ces significations qu'il lui attribue. Pour amorcer cette réflexion et recherche, je dirige l'attention, à titre d'exemple, sur un épisode de la vie du prophète vétérotestamentaire Elie (IXé siècle AD) [cf. 1 Roi 19]. Il n'y a pas de doute que ce récit est connu par

---

[285]D'où l'intitulé de cette partie. C'est un des moments qui demandent une bonne compréhension du paradigme que BAEUMLER dénomme nouvel amour de l'individuel. C'est alors un des moments où la synergie des différents auteurs surgit. Au risque de lasser le lecteur, je répète qu'il est indispensable d'étudier ces auteurs ensemble pour briser l'apparence hermétique de leurs textes.

[286]« *"Der Geist ist seit langem : der Hauch, der Wind, der Sturm, der Einsatz und die Entschlossenheit. Wir brauchen nicht die grosse Bewegung unseres Volkes zu vergeistigen. Der Geist ist schon da"* ».

l'ancien séminariste Heidegger. Ce récit, dans lequel nous retrouvons le motif de la caverne, présente une série inversée par rapport à la série de Heidegger. Il relate le découragement d'Elie après le massacre des prophètes par le roi Achab et la reine Jézabel. Elie est le seul survivant. Il vient de vivre un temps exceptionnel sous la protection de Dieu. Et pourtant, il se réfugie dans une caverne. Dieu l'interroge et Elie explique à Dieu son malaise [cf. *ibid.*, versets 1-10]. Dieu lui ordonne alors de sortir de la caverne pour le rencontrer. Mais Elie ne réagit pas. C'est en ce moment qu'intervient l'action du vent :

> « Et voici, l'Éternel passa et devant l'Éternel, un grand vent impétueux[287] déchirait les montagnes et brisait les rochers : l'Éternel n'était pas dans le vent. Et après le vent, un tremblement de terre [288] : l'Éternel n'était pas dans le tremblement de terre. Et après le tremblement de terre, du feu[289] : l'Éternel n'était pas dans le feu. Et après le feu, une voix douce, subtile[290]. Et il arriva, quand Elie l'entendit, qu'il enveloppa son visage dans son manteau et sortit et se tint à l'entrée de la caverne. » [*Ibid.*, versets 11-13 ; cf. Darby J.N. (1970), 271]

En quoi ce récit peut-il éclairer le concept d'esprit de Heidegger ? Comme les séries heideggériennes, il joue aussi avec la force du vent dans le contexte du renouvellement des forces d'un combattant découragé. Élie semble convaincu d'être perdu. Bien qu'il sait exactement ce qu'il doit faire, il reste alors dans sa caverne. Rien, ni tempête, ni tremblement de terre, ni feu ne peuvent plus l'atteindre. Dans son découragement, il lui faut le doux murmure du vent qui l'atteint enfin et parvient à lui redonner du courage. Si ce modèle permet de rapprocher les actions du vent et de l'esprit, le discours de Heidegger inverse pourtant son développement. Pour lui, c'est la tempête qui est décisive, car Heidegger propose que son action incite à l'assaut. Mais il souligne aussi que l'esprit est là, sans nécessairement faire du bruit. Affirmer cette présence ne lui suffit pas pour renforcer la motivation des étudiants-soldats. Il faut que ce vent, presque imperceptible, soit traduit en orage. Par conséquent, on peut s'attendre à ce que les deux séries soient construites de façon parallèle. Malgré un vocabulaire différent, elles produisent le même effet rhétorique. Le tableau suivant montre que c'est effectivement le cas :

D'après la *reportatio*	D'après la GA [cf. Heidegger M. (GA 36/37), 7]
der Hauch (le souffle)	*der Hauch* (le souffle)
der Wind (le vent)	*das Wehen* (le souffler)
der Sturm (la tempête)	*das Staunen* (le s'étonner)
der Einsatz (l'engagement)	*der Antrieb* (l'impulsion)
die Entschlossenheit (la résolution)	*der Einsatz* (l'engagement)

Tableau 5.

La première série, rapportée par l'étudiante, dénote une intensification facilement reconnaissable par l'emploi massif de substantifs. Les trois premiers termes déclinent le mouvement du vent, allant du mouvement léger jusqu'à la tempête. Le mot tempête marque un changement de registre. Heidegger joue sur la double signification du mot *Sturm* :

---

[287] J'indique les mots importants de la traduction de Martin LUTHER (1483-1546) [cf. LUTHER, M. (1972), 671] : « *ein grosser starker Wind* »

[288] « *ein Erdbeben* »

[289] « *ein Feuer* »

[290] « *ein still sanftes Sausen* ». – LUTHER revient au paradigme du vent, tandis que John Nelson DARBY (1800-1882) l'interprète par « voix ».

1. La tempête.
2. L'usage métaphorique dans le langage militaire.[291]

Ainsi donc s'explique le lien logique entre *Sturm* d'un côté et l'*Einsatz* et l'*Entschlossenheit* de l'autre. Comme le vent commence par une brise légère, s'intensifiant pour arriver à l'orage, ainsi les jeunes soldats commencent par des tentatives faibles. En s'entraînant, ils parviennent à l'engagement définitif.
La deuxième série semble à première vue inintelligible. Mais en réalité, elle illustre concrètement comment Heidegger opère cette introduction du national-socialisme dans la philosophie. On observe que cette série se présente dans un style moins brutal, bien qu'à peine plus philosophique. En outre, on constate deux ruptures, ce qui explique qu'il n'y a apparemment pas d'équivalent pour l'*Entschlossenheit*. Heidegger commence par deux mots presque synonymes qui désignent la brise. Il enchaîne avec une expression qui prépare la première rupture, le *Staunen*. L'étonnement est effectivement un concept philosophique et peut être entendu comme une référence à Aristote.[292] Il en vient à l'*Antrieb*, qui est en fait à prendre ici en deux acceptions :

1. Dans la tradition aristotélicienne, on peut le comprendre comme motivation, déclenchée par le *Staunen* qui initialise la recherche philosophique. Cette signification s'appuie notamment sur le mot précédent.
2. S'ajoute une acception militaire qui s'appuie sur tous les mots précédents tout en introduisant la dernière notion. Ici, l'*Antrieb* recouvre, outre le moment de la réponse au *Staunen*, aussi ce moment de la décision.

Le dernier mot de la série, l'*Einsatz*, joue avec ces mêmes dimensions. Ayant rabattu l'*Entschlossenheit* sur l'*Antrieb*, Heidegger économise, en un certain sens, la dernière équivalence. L'emploi du quasi-synonyme *Wehen* pour le *Hauch* replace le vocabulaire sur le terrain de la philosophie, car *Wehen* signifie aussi le travail de l'accouchement, ce qui peut être entendu comme allusion à la maïeutique de Socrate. Le mot suivant rappelle Aristote. Les deux expressions que l'on trouve ensuite, plus explicitement dans leur traduction française que dans l'allemand, amènent sur le terrain de la psychologie. On pourrait alors voir, dans cette série de la GA, une explicitation de l'esprit comme mouvement qui commence tout doucement, devient plus douloureux en s'avançant vers l'étonnement, et parvient finalement à motiver un engagement, une naissance.
Certes, cette acrobatie intellectuelle n'est pas facile, mais elle vaut la peine puisqu'elle montre que les deux séries dénotent exactement le même énoncé. Qui plus est, la deuxième série, en utilisant deux expressions admises aussi en philosophie, a une valeur rhétorique plus forte que la série de la *reportatio*. Les deux versions conduisent au même résultat. Heidegger se sert de la métaphore du vent pour synthétiser un concept militaire et performatif de l'esprit.
Faye rappelle que « Heidegger lui-même avait déjà utilisé ce mot dans une "traduction" philologiquement indéfendable de Platon sur laquelle avait conclu son discours de rectorat. » Il s'avère alors « que l'interprétation de Derrida, qui avait voulu voir dans "l'esprit heideggérien" un reste de métaphysique, est ici contredite par Heidegger lui-même. » Et Faye en conclut que, « loin de continuer le mouvement de la métaphysique moderne, Heidegger s'oppose radicalement à tout mode de pensée universaliste comme à toute reconnaissance de la valeur individuelle de l'esprit humain ». Cette conception de l'esprit implique qu'il s'oppose aussi « à l'ensemble de la philosophie moderne telle qu'elle a pu se constituer à partir de Descartes. » Revenant à Derrida, dont l'« interprétation soutenait que Heidegger aurait voulu spiritualiser le national-socialisme », Faye souligne encore une fois que ce dernier « dit précisément l'inverse : l'esprit est déjà là, pour "nous" qui pouvons saisir l'"histoire

[291]Par exemple : *Sturmabteilung* (section d'assaut), *Sturmartillerie* (artillerie d'assaut), *Sturmbock* (bélier).
[292]Comme dans la série reportée par l'étudiante, les expressions *Hauch* et *Wehen* recouvrent un emploi métaphorique, signifiant des états d'appréhension.

allemande", dans son instant historique et dans "la grandeur du commencement de notre existence spirituelle-*volklich*" » [Faye, E. (2005), 157].[293] Il en résulte que « cet esprit *völkisch* ne fait qu'un avec l'engagement du peuple allemand dans la "révolution" nazie. Il n'est donc plus nécessaire de vouloir "spiritualiser" la "révolution" national-socialiste » [*ibid.*, 156sq ; cf. *infra*, C.II. 2.4].
Revenons maintenant au cadre de ce développement du terme de l'esprit qu'est la réinterprétation *völkisch* de l'université. Pour cela, je propose de regarder plus en détail la question du rectorat de Heidegger. Cette question permet de relier l'implication sociale de Heidegger et son travail de conceptualisation. L'épisode depuis l'élection jusqu'à la démission de Heidegger se prête à l'illustration du fonctionnement de la NVM avec sa redéfinition radicale de l'individualité. Cet épisode relativement court commence par la démission du recteur de l'université de Fribourg, Wilhelm von Möllendorf (1887-1944). Von Möllendorf démissionne suite à la législation antijuive. Une dizaine de jours plus tard, Heidegger est élu. En acceptant cette élection, « il entérine de fait une situation » [*ibid.*, 72]. L'arrière-plan de cette élection a été éclairé par la *Deutschen Studentenschaft* dans le journal *Der Alemanne* du 24 avril 1933. Au cœur de cette affaire se situe la question de l'éducation ou, plus précisément, la question de la relation pédagogique spécifique qui convient au cadre *weltanschaulich* de la communauté du peuple :

> « <I>l apparaît invraisemblable que le nouveau recteur ait manifesté une quelconque opposition à l'égard des étudiants nazis. On lit en effet : "Les professeurs de l'université de Fribourg ont élu recteur, en lieu et place de M. le professeur Von Möllendorf, le prof. Heidegger. Cette élection s'est déroulée dans le contexte de la mise au pas généralisée. Elle doit permettre un travail en commun de tous les postes dirigeants dans un climat de confiance[294] et de proximité. Nous sommes convaincus que le nouveau recteur soutiendra et promouvra le travail des étudiants, qui[295] incorpore organiquement le nouveau droit des étudiants dans l'édification de l'université. Pour leur part, conformément à leur devoir, les étudiants promettent au recteur en tant que *Führer* de l'université de le suivre et de collaborer.
> Le recteur sortant a mis son poste à disposition de manière à rendre possible un travail en commun plus étroit des postes dirigeants. Ce sacrifice et sa nécessité sont des choses que nous savons saluer. »[296] [*Ibid.*, 89 ; cf. aussi Ott H. (1988), 138-145]

Ce texte indique avec toute la clarté souhaitable que l'élection de Heidegger comme recteur de l'université de Fribourg n'a pas été un événement isolé. Heidegger n'a pas été élu comme successeur d'un recteur précédent. De prime abord, il faut voir que la mise au pas généralisée a créé une situation nouvelle qui a rendu nécessaire l'élection d'un autre recteur. Il a fallu une personne qui réponde à cette nouvelle situation et cette personne a été perçue en Heidegger. C'est pourquoi il a été élu – en tant que personnalité qui correspond à la nouvelle situation politique et ainsi légitimée à remplir cette fonction. Cette nouvelle réalité présuppose une conception organique de l'institution ; conception qui demande l'abandon total de l'identité particulière pour faire émerger cette individuation radicale dont il est question dans *Être et Temps*, cet individuel qu'est l'objet d'un amour nouveau dont parle Baeumler. L'émergence de la nouvelle individualité ainsi circonscrite est la condition de la prise de responsabilité héroïque. C'est cette attitude qu'Heidegger cherche à créer par son développement sur l'esprit ; c'est cette attitude qui distingue les Allemands des autres et c'est pour la préserver qu'il faut tout mettre en

---

[293]Référence : [HEIDEGGER, M. (GA 36/37), 7sq].
[294]Ce concept joue un rôle important dans la *Phénoménologie de l'esprit* de HEGEL [cf. HEGEL G. F. W. (TWA 3)].
[295]Il vaut mieux traduire ici « que » au lieu de « qui », car, d'après le texte allemand, le nouveau droit incorpore les étudiants (sc. et non seulement leur travail). Les étudiants sont alors objet et non pas sujet de ce processus. – Pour autant, le sens principal, à savoir la définition organique de l'institution, est restituée par la traduction.
[296]*« "Die Dozenten der Universität Freiburg wählten anstelle von Herrn Prof. von Möllendorf zum Rektor unserer Hochschule Prof. Dr. Heidegger. Diese Wahl erfolgte im Zuge der allgemeinen Gleichschaltung. Sie soll eine möglichst vertrauensvolle und enge Zusammenarbeit aller leitenden Stellen gewährleisten. [...] Wir sind überzeugt, dass der neue Rektor die Arbeit der Studentenschaft, die das neue Studentenrecht organisch in den Aufbau der Universität eingliedert, unterstützen und fördern wird. Die Studentenschaft verspricht dem Rektor als dem Führer der Universität ihrerseits gemäss ihrer Aufgabe Gefolgschaft und Mitarbeit. Der ausscheidende Rektor hat sein Amt zur Verfügung gestellt, um ein engeres Zusammenwirken der führenden Stellen zu ermöglichen. Dieses Opfer und seine Notwendigkeit wissen wir zu würdigen." »*

œuvre pour purifier la communauté du peuple. L'article de la *Deutschen Studentenschaft* implique tout cela dans le « nous ». On s'aperçoit rapidement que cet article, qui semble à première vue adopter un langage religieux est, en réalité, rédigé dans ce langage *völkisch*, dispersé dans toute l'Allemagne par une certaine littérature [cf. *infra*, B. III], et surtout, dès 1920, par le VB.[297] Le « nous » en fait autant partie que la désignation de la démission de Von Möllendorf comme « sacrifice ». Cette désignation est la reprise directe des multiples emplois que Rosenberg fait de ce terme.[298] De même, souligner que les étudiants savent honorer ce sacrifice, rappelle aussi ces textes propagés par la NSDAP. C'est très exactement la logique de menace policée qui caractérise le discours rosenbergien (ou du VB). Les étudiants savent honorer cet acte – et, ce qui n'est pas explicité, mais tout le monde le sous-entend, ils vont agir en conséquence de ce savoir (sc. à honorer). Qui plus est, en stipulant que von Möllendorf s'est sacrifié, ils avancent en même temps que von Möllendorf aussi aurait bien compris à la fois la situation historique nouvelle et son incompétence à faire face. Autrement dit, qu'il serait au fond d'accord avec ce qui se passe et aurait volontiers agi en conséquence des nouvelles exigences.[299]
Quelle est la base de ce raisonnement ? Quelques pages plus loin, Faye introduit le concept de la *Deutschen Rationalität* (rationalité allemande) qu'Elfride Heidegger (1893-1992) utilise autant que l'historien heideggérien Ernst Nolte. Cette expression, *Deutsche Rationalität* [cf. *infra*], est à la base et au centre du concept « *der totale Krieg* (la guerre totale) », souvent mal compris. De ce fait, elle constitue en elle-même la transition à la discussion suivante de la guerre.

3. Les deux dimensions de la guerre (*πόλεμος*).

Baeumler et Heidegger d'un côté, et Heidegger et Schmitt, de l'autre, partagent la même interprétation du frg. 53[300] d'Héraclite (544-483 av. J.C.). Leur interprétation du *πόλεμος* relie une guerre militaire à une guerre spirituelle. Cette guerre à double face produit le peuple au sens du *Volk* national-socialiste, un peuple racialement homogène.[301]

---

[297]« Années 1920-1921 [...] Parti hitlérien [...] 17 décembre. On crée le *Völkischer Beobachter* avec 120.000 Mk papier » [VERMEIL E.-J. (1953), 382] qui, le « 8 février <sc. 1922> [...] devient journal quotidien » [*ibid.*, 386].

[298]Indiquons aussi et surtout que la notion d'*Opfersinn* (sens pour le sacrifice) a trouvé sa place dans le droit national-socialiste, comme l'explique FAYE dans sa discussion d'Erik WOLF [cf. FAYE E. (2005), 296].

[299]Cette lecture de l'événement est confirmée par le fait que, ensuite, il acceptera la charge de doyen sous le rectorat de HEIDEGGER [communication écrite d'E. FAYE le 8 novembre 2013 ; cf. OTT H. (1988), 234]. – Avec VON MÖLLENDORFF, on est alors aussi confronté à une attitude d'oscillation qui permet d'être réinterprétée comme acte de résistance, mais qui est bien plus complexe.

[300]« "Guerre est de tous le père, de tous le roi ; et les uns, il les désigne comme dieux, les autres comme hommes ; les uns, il les fait esclaves, les autres, libres." » [BOLLACK, J./WISMANN, H. (2004), 185]

[301]L'analyse de l'ouvrage de Philippe MASSON (1928-2005) sur l'histoire de l'armée allemande [cf. MASSON, P. (2010)] met à jour que la guerre totale désigne exactement cette guerre qui produit ce *Volk* homogène [cf. BAZINEK L. (2012a) et (2013)]. Par conséquent, la guerre totale ne se termine que par cette unification du peuple. – On voit alors que l'expression « solution finale *(Endlösung*) » n'est pas seulement une expression martiale, mais bien un concept national-socialiste avec une définition précise. Une guerre totale ne peut se terminer par un traité, un armistice, qui inclut par principe le recommencement des faits de guerre. Une guerre totale appelle une *Endlösung*. – Comme l'exemple de l'Angleterre le montre, cette *Endlösung* ne nécessite pas forcément une guerre dévastatrice. C'est ainsi que HITLER prononce un discours le 19 juillet 1940 qui est distribué par avion sur l'Angleterre. Dans ce discours, il explique que l'Allemagne est prête à conclure la paix avec l'Angleterre, car, « en réalité, le but de Hitler est d'isoler Churchill, de le détacher de la population britannique. C'est au peuple anglais qu'il s'adresse. [...] "Mon dessin, souligne-t-il, n'est pas de mener des guerres, mais d'édifier un nouvel État social de haute culture. [...] A cette heure, je me suis tenu par ma conscience d'adresser une fois de plus à l'Angleterre un appel à la raison. Je crois pouvoir le faire [...] comme un vainqueur qui parle le langage de la raison : je ne vois aucun motif pressant de poursuivre cette guerre » [*ibid.*, 155sq]. Dans ce discours dont MASSON cite aussi les passages qui concernent l'affrontement des deux Empires, à savoir l'Allemagne et l'Angleterre, HITLER dit clairement que son but n'est pas de détruire militairement l'Empire anglais, mais d'ériger ce nouvel État avec une certaine culture. MASSON souligne que ce discours montre une fois de plus que « le *Führer* est [...] l'homme de la paix » [*ibid.*, 155]. La guerre totale implique alors moins une destruction militaire de l'ennemi, que la victoire de la propagande nationale-socialiste. – TERNON discute à plusieurs reprises la notion de guerre totale, cf. notamment le chapitre « Génocide et guerre totale » [TERNON Y. (2007), 22-27].

En ce qui concerne le national-socialisme et le *Reich* hitlérien, la dimension militaire de sa guerre a été officiellement terminée en 1945, tandis que sa dimension spirituelle ne connaît jamais de trêve. C'est ici que se situe la véritable signification de l'enseignement de Heidegger qui s'est effectivement vu comme « le dépositaire de la *Führung* spirituelle du peuple allemand », ce qui ne relevait « pas seulement d'une question d'orgueil personnel » comme le souligne Faye qui continue son explication en ces termes :

> « mais, sur le plan collectif, d'un désastre sans nom du fait que la "mission" *(Sendung*) que Heidegger entend définir pour le peuple allemand s'identifie au "travail" et à l'"honneur" tels que les conçoit le nazisme. Dans le schéma qu'il trace, ce sont les trois notions de travail, d'honneur et de mission *(Arbeit, Ehre, Sendung)* qui permettent au peuple, par l'État, de s'élever au "savoir" et à la "science".[302] Sans doute Heidegger condense-t-il ici l'enseignement qu'il a dispensé en 1933-1934 dans un séminaire sur "Le peuple et la science", et dont il ne pourra s'empêcher de rappeler en 1945 qu'il fut très suivi *(stark besucht*). Heidegger fait siennes les notions du nazisme théorisées par Hitler et Jünger (pour le travail) et Rosenberg (pour l'honneur). Il reprend notamment le discours sur le "travailleur du poing" et le "travailleur de la tête",[303] lieu commun depuis longtemps des discours de Hitler. » [Faye E. (2005), 139]

Heidegger modifie cette triade en ajoutant un quatrième terme qui concerne plus spécifiquement l'intimité humaine. Cette quatrième détermination concerne *per definitionem* le *Volk* qu'il traite comme l'unité qui la porte :

> « Cependant, Heidegger ajoute au travail et à l'honneur la notion de "vénération" : *Ehrfurcht*, derivée de l'honneur *(Ehre)* et qu'il définit d'après ses propres existentiaux comme "le souci de la noblesse et de la résolution de l'essence" du peuple. Ce "souci de la détermination historique du peuple" reste, dit-il, un secret qui demeure caché et gardé par le peuple.[304] Ces déterminations apparaissent à l'époque même où, dans son cours, sur la caverne de Platon, il rapporte l'être à ce qui est caché et voilé et la vérité à ce qui est dévoilé *(Unverborgenheit)*. Heidegger reprend le thème de "l'Allemagne cachée" *(geheimes Deutschland*), venu du cercle de Stefan George et des conférences de Norbert von Hellingrath[305] sur Hölderlin, mais pour en faire l'origine même de la "vérité" et de la détermination la plus intime de l'essence du peuple allemand.
> Ce qu'entend fonder Heidegger, ce n'est ni une philosophie ni une pensée, mais bien un culte secret et la vénération du peuple allemand pour son essence cachée. Il n'y a là aucune prise de distance à l'égard du national-socialisme. C'est en effet du fond occulte du nazisme que se nourrit Heidegger. Car l'essence dont il s'agit, c'est "l'essence de la révolution national-socialiste", conçue comme "la transformation *(Verwandlung)* de la réalité allemande". Lorsqu'il évoque "l'Allemagne secrète", qui continuait à vivre au début du XIXe siècle, malgré "l'impuissance politique" (*politische Ohnmacht*) de la nation allemande face aux victoires napoléoniennes, Heidegger rappelle la création du mot *Volkstum*, lié au mot *Volksgeist* et conçu dans son "essence naturelle et historique". Il écrit en effet : "L'essence naturelle et historique de l'esprit du peuple *(Volksgeist*) et non les règles d'un simple entendement ni les calculs d'une raison universelle en libre suspension, a déterminé l'essence de l'homme. C'est alors qu'est né également et non par hasard le mot *Volkstum*. Ce savoir nouveau et cette volonté nouvelle s'appliquent nécessairement aussi à la *Tat* [...] pressenti comme un ordre vivant et une loi, dans lequel et par lequel le peuple lui-même gagne son unité et l'assurance de sa durée. »[306] [*Ibid.*, 139sq]

Il est impossible de nier la consistance spécifique de cette vision qui déploie la force séductrice dans

---

[302] FAYE renvoie ici à un schéma qui se trouve dans [HEIDEGGER M. (GA 16), 304].

[303] « "*Wir sprechen vom 'Arbeiter der Faust' und vom 'Arbeiter der Stirn' und ihrer Zusammengehörigkeit"* (GA 16, 303). »

[304] « "*alle Stände sind in ihrer Arbeit getragen und geführt von der Sorge um die geschichtliche Bestimmung des Volkes. Diese bleibt ein Geheimnis. So verborgen dieses Geheimnis bleibt, so offen ist die Gesinnung und Stimmung, in der das Volk dieses Geheimnis bewahrt : es ist die Ehrfurcht – die Sorge um die Würde und Entschiedenheit seines Wesens*" (GA 16, 303). »

[305] Friedrich Norbert Theodor VON HELLINGRATH (1888-14 décembre 1916 à Douaumont).

[306] « "*Das naturhafte und geschichtliche Wesen des Volksgeistes, nicht die Regeln eines blossen Verstandes und nicht die Berechnungen einer freischwebenden Weltvernunft, bestimmte das Wesen des Menschen. Damals entstand auch und nicht zufällig das Wort Volkstum. Dieses neue Wissen und Wollen erstreckte sich notwendig auch auf den Staat. [...] der Staat wurde geahnt als eine lebendige Ordnung und ein Gesetz, darin und dadurch das Volk selbst seine Einheit und die Sicherheit seiner Dauer gewinnt.*" (GA 16, 291). »

laquelle on voit, à tort, comme je le montre plus loin (cf. *infra*, B.III.2.1.2], le propre de Heidegger. Ici, retenons seulement que tous les thèmes qui sont discutés et rediscutés par l'école de Heidegger se retrouvent dans ces quelques lignes. On subtilise seulement la visée ouvertement militaire. Je reprends ceux qui sont devenus les plus populaires :

1. Les existentiaux. Le phare des existentiaux est actuellement le souci, dépouillé de l'essence du peuple. On suggère alors avoir affaire, avec ce souci, à une vertu morale universelle.
2. Les dimensions du secret. Ce thème implique aussi le motif de l'être caché en tension avec une vérité non moins mystérieusement circonscrite. La notion du secret a assurément sa place dans les discussions philosophiques. Il est pourtant inadmissible, dans ce cas concret, de passer sous silence que Heidegger relie le secret à l'essence cachée du peuple allemand qui doit encore trouver sa vérité [cf. *infra*].
3. La transformation [cf. *infra*]. C'est devenu, comme la vérité, un mot-valise. Chacun peut le placer dans le cadre qui lui convient. Du fait que la plupart des hommes est hantée, en quelque sorte, par des mécontentements les plus divers, l'annonce ou même la promesse d'une transformation peut être sûre de trouver l'accueil favorable du plus grand nombre.
4. Le nouveau. Ce qui vient d'être dit, par rapport à la transformation, est également valable pour toutes les combinaisons qui font rentrer l'adjectif « nouveau » [cf. *infra*, B.III].
5. L'esprit. La notion de l'esprit est soigneusement dissociée du *Volkstum* et du *Volksgeist*.[307] Cette notion de l'esprit, toujours relié à un appel à la décision qui, elle, a été dépouillée de son accentuation militaire, sert désormais de faire-valoir à une nouvelle philosophie de la liberté.

Ces subtilisations produisent l'impression de l'insaisissable profondeur de la pensée heideggérienne. Ainsi, on en tire argument pour disjoindre le philosophe de son caractère instable. On admet qu'il a succombé temporairement aux séductions d'un régime qui, dans un premier temps, lui a semblé correspondre à sa philosophie. Seulement, on voit très bien que, pour Heidegger, non seulement le philosophique et le militaire sont inséparables, mais ils le sont à cause de cette nouvelle détermination de la conscience. La conscience est confinée au *Volkstum*, au *Volksgeist*, et, en tant que telle, investie dans la guerre totale.
Ces réflexions arrivent à leur apogée dans les considérations heideggériennes au sujet du secteur de la santé [cf. *supra*]. L'argumentation suivante reprend directement cette préoccupation avec la santé du peuple. Faye entreprend une analyse patiente du glissement que Heidegger effectue dans la compréhension de l'homme. Tout comme Baeumler et Rosenberg, Heidegger préconise une alliance entre le sang et l'esprit, pour éviter dès le départ que l'on puisse ramener son approche à une théorie biologique. D'où sa transformation de la question kantienne « Qu'est-ce que *(was/quid)* l'homme ? » en « Qui *(wer/quis)* est l'homme ? » C'est un exemple qui illustre particulièrement bien qu'une lecture, se préoccupant des seuls concepts et références philosophiques que Heidegger emploie, reste impuissante face à ces textes. En conséquence, Faye propose d'étudier ensemble la conception métaphysique et les discours ouvertement politiques que Heidegger a prononcés en 1933. Cette étude conjointe de ces discours avec les développements dans ses cours de philosophie comme, par exemple, le cours *Der Staat und die Wissenschaft* (L'État et la science, 1934), publié « en 1998 sous le titre *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (La logique comme essence de la langue (GA 38) » [*ibid.*, 146], ouvre une perspective plus importante.
En suivant de cette manière la notion de l'ipséité de l'homme, développée par Heidegger, on s'aperçoit que sa discussion de la question de l'homme n'est, effectivement, pas une discussion philosophique de la conception kantienne. C'est « bien [...] sa perversion par un glissement explicite et délibéré du questionnement sur l'homme à l'auto-affirmation du peuple et de la race allemande » [*ibid.*]. La

[307]Dans ce contexte est à évoquer un autre mot phare de l'école heideggérienne, l'authenticité *(Eigentlichkeit)*, qui obéit à la même stratégie de dissimulation. Sa définition à partir de la *Volkssubstanz* est éclipsée.

résurgence des « mots de *Rasse, Stamm, Geschlecht* qui appartiennent [...] au vocabulaire de l'antisémitisme nazi » [*ibid.*, 146] dans les cours indique qu'il s'agit d'un même message, diffusé à différentes occasions. « Ce constat peut sembler dur, mais il l'est certainement moins que la violence de ces cours » [*ibid.*]. Se montre alors que, dès le § 74 d'*Être et Temps*, on trouve une même conception de l'ipséité, redéployée ouvertement dans les cours dès 1933 [cf. *ibid.*, 147sq].
Avant de restituer l'analyse de cette notion par Faye, dirigeons notre attention sur le fait que nous sommes ici face au paradigme mis en place par Baeumler dans son histoire de l'esthétique allemande [cf. *supra*, B. I], à savoir la détermination de la philosophie en fonction du caractère national. Cet essai anticipatif de Baeumler permet de comprendre pourquoi, pour Heidegger, cette façon de brouiller le politique (plus précisément le militaire), le philosophique et, ajoutons-nous, le psychologique, ne pose pas problème. Les fondements idéels et le vocabulaire correspondant ont été construits dans les décades avant 1933, ce qui lui a permis, à rebours, de rebondir après 1945, sur les stratégies de dissimulation qui ont accompagné cette élaboration au sein même de l'institution scientifique. Les tournants s'avèrent être de pures virements stratégiques selon la conjoncture, le climat dans cette institution ; autrement dit : imposés par les faits de guerre spirituelle [cf. *infra*, C.III.3 et D.II.1].
Ceci dit, reprenons l'analyse du livre. Heidegger souligne que le peuple allemand a encore un destin, car il n'a pas encore conquis sa métaphysique.[308] Et comme « l'auteur se garde d'expliciter ce qu'il entend par la "métaphysique" du peuple allemand » [*ibid.*, 150], le lecteur est, d'une certaine manière, obligé de procéder à ses propres analyses. L'analyse de Faye se présente en ces termes :

> « Durant les années 1933-1934 (et même durant une plus longue période que l'on pourrait étendre jusqu'à la rédaction des *Beiträge zur Philosophie*), le combat, le *Kampf* pour l'être, loin d'être un combat philosophique à deux termes mettant aux prises l'homme et l'être, inclut en réalité un troisième terme qui va se révéler, dans certains cours de Heidegger, bien plus central que les deux autres. Ce troisième terme, c'est le *Volk*, le peuple, et même très explicitement, le *deutsches Volk*, le peuple allemand. Bref, le combat pour le sens de l'être, Heidegger le livre au nom de ce qu'il désignera, dans les *Beiträge zur Philosophie*, par le "principe *völkisch*". Dans les cours des années 1930, ce n'est pas une pensée philosophique de l'être que l'on trouve, mais une adhésion explicite et résolue au combat national-socialiste pour la grandeur et la primauté du *deutsches Volk*. » [*Ibid.*, 148]

Ce diagnostic est lourd de conséquences pour l'évaluation de l'œuvre heideggérienne :

> « Lorsque seules quelques proclamations politiques, dont les discours ouvertement *völkisch* des 3, 10 et 11 novembre 1933, étaient accessibles, on pouvait peut-être encore, mais avec beaucoup d'illusions, s'efforcer de soutenir que ces proclamations, identifiant la réalité allemande au *Führer* et à lui seul, constitueraient un engagement politique distinct de l'œuvre philosophique – quoiqu'il eût fallu, pour cela, être en mesure d'expliquer au nom de quoi Heidegger avait pu identifier l'un à l'autre, dans ces textes, le "retour à l'essence de l'être" et l'adhésion inconditionnelle du peuple allemand à la *Führung* hitlérienne. Aujourd'hui, cependant, nous découvrons qu'il ne s'est pas contenté d'exprimer devant ses étudiants son adhésion radicale au mouvement hitlérien, mais a voulu entraîner toute la philosophie dans cet engagement, de sorte que pour qui le suivait dans sa "décision", dans son *Entscheidung*, aucune indignation, aucune révolte de l'esprit n'était désormais possible. » [*Ibid.*, 148sq]

En méditant ce constat, on s'aperçoit de l'imminence de cette guerre dans la tranchée de la subjectivité. La métaphore de la lame de fond, évoquée au début du livre [cf. *supra*], prend plus de relief. En effet, au fond des textes heideggériens, repose un message prêt à faire son apparition dès que le climat lui est favorable. Tous les efforts heideggériens se concentrent sur ce message. Il l'énonce très ouvertement dans un cours de 1933-1934, intitulé *Das Wesen der Wahrheit (L'essence de la vérite)*. Ce cours aborde la *Wesengeschichte des Menschen* (histoire de l'essence de l'homme) [GA 36/37 ; cf. Faye E. (2005), notamment 146-163]. Faye dirige l'attention sur la notion de *Gestalt*, de la forme allemande, telle qu'elle est présentée dans ce cours. La *Gestalt* allemande, comme Heidegger

[308] La structure de cette argumentation correspond à la structure appliquée par BAEUMLER au classicisme [cf. *supra*].

entend le montrer à travers ce cours consacré à l'essence de la vérité, ne supporte surtout pas de compromis avec le libéralisme. Par conséquent, Heidegger se dresse, tout comme Ernst Jünger, contre toute forme de libéralisme, même s'il l'aperçoit à l'intérieur du mouvement national-socialiste. Pour prévenir cette déviation, il « souligne et justifie la radicalité des propos du *Führer* », si bien qu'il

> « enseigne en effet que : "Lorsque aujourd'hui le *Führer* parle sans cesse de la rééducation en direction de la vision du monde national-socialiste, cela ne signifie pas : inculquer n'importe quel slogan, mais produire une transformation totale, un projet mondial, sur le fondement duquel il éduque le peuple tout entier. Le national-socialisme n'est pas n'importe quelle doctrine, mais la transformation fondamentale du monde allemand et, comme nous le croyons, du monde européen."[309] » [*Ibid.*, 160]

Faye relie ensuite « cette apologie de la *Weltanschauung* national-socialiste » [*ibid.*] à la disputation entre Ernst Cassirer (1874-1945) et Heidegger qui avait eu lieu à Davos en 1929. A cette occasion, Heidegger, écrit-il,

> « avait en effet affirmé que si "la philosophie n'a pas pour tâche de fournir une vision du monde", "c'est bien plutôt la vision du monde qui est la condition de l'acte de philosopher."[310] Bref, dans cette doctrine, la pensée philosophique n'est nullement première ni fondatrice : elle dérive au contraire d'une *Weltanschauung* déjà donnée. » [*Ibid.*, 160sq]

Cette question mérite que l'on s'y arrête, car elle constitue le véritable enjeu pour la survie de la philosophie. L'infiltration du national-socialisme dans la science n'a été possible que parce que la philosophie avait déjà subi cette transformation [cf. *supra* et notamment *infra*, B.III.2.3].[311] Critique du libéralisme et fondation de la communauté du peuple allemand sont alors deux de ces éléments décisifs que Heidegger ne cesse pas de décliner dans des contextes différents. Ainsi, il reprend « presque mot pour mot les termes des discours de Hitler », tout en précisant « que cette "véritable liberté historique" n'est pas "l'illusoire communauté organisée d'une 'Société des Nations', mais qu'elle ne s'accomplit que "dans l'État, compris non pas comme une "œuvre d'art" » [*ibid.*, 183]. Et pourtant, malgré « cette récusation par Heidegger de l'identification de l'État hitlérien à une "œuvre d'art" », on interprète « l'État nazi comme "œuvre d'art totale" », comme, par exemple, Hans Jürgen Syberberg,[312] dont l'approche est « reprise dans ce que Philippe Lacoue-Labarthe a nommé le "national-esthéticisme"[313] ». Par conséquent, la négligence de ce détail fait en sorte que l'on « n'est pas à la mesure de la compréhension autrement plus tranchante et brutale de Heidegger, qui renvoie clairement, dès 1934, à la domination des peuples européens par le *Reich* hitlérien et à la guerre totale qu'entraînera nécessairement la "décision" contre l'Asiatique"[314] » [*ibid.*].

L'indéniable importance de l'esthétique pour le *Reich* national-socialiste, comme l'examen de l'ouvrage baeumlerien sur l'esthétique allemande l'a mis au jour [cf. *supra*, B. I], se situe sur un autre plan que Faye n'explicite pas spécialement. L'esthétique sert de ligne de démarcation entre philosophie et rationalité allemande. Elle apporte, en conceptualisant cette dernière, la base épistémologique de la politique communautaire rigoriste, masquée par Baeumler avec le concept d'un

---

[309]« "*Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung, heisst das nicht irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen Gesamtwandel hervorbringen, einen Weltentwurf, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht. Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund auf der deutschen, und wie wir glauben, auch der europäischen Welt.*" (GA 36/37, 225) ».

[310]« "*Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, Weltanschauung zu geben, wohl aber ist Weltanschauung die Voraussetzung des Philosophierens*" (HEIDEGGER, *Davoser Disputation : Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort, 1991[5], p. 284 ; trad. fr. ici modifiée : Ernst CASSIRER, Martin HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie* (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931, Paris, 1972, p. 39 [...]. »

[311]Autrement dit, subrepticement, les visions du monde ont remplacées la division en disciplines, cf. [BAZINEK L. (1998)].

[312]Référence : *Hitler, un film d'Allemagne*, coll. Change, Paris 1978.

[313]Référence : *La fiction du politique*, Paris, 1987, chap. VII.

[314]Rappelons que le sigle Asiatique désigne le peuple juif.

nouvel amour pour l'individuel et par Heidegger avec le concept de *Dasein* historique. Ainsi, l'esthétique fournit les instruments qui amènent la population à se découvrir, à la lumière de cette NVM comme parfaitement insérée au *Volk*, autrement dit à son destin. Hanns-Jochen Gamm (1925-2011) l'a très bien vu :

> « Alfred Baeumler, le "philosophe" des nationaux-socialistes, déploie à l'exemple de deux édifices baltiques son interprétation pseudo-scientifique qui marque maintes essais littéraires de Baeumler. Le caractère slave se confirme pour lui comme inquiétant et brutal. C'est cette méthode de séduction psychologique, qui présume une frayeur sous-jacente de laquelle surgit la haine. C'était une méthodologie criminelle que d'empoisonner les sentiments du peuple allemand à l'égard du peuple russe, en donnant la parole aux archétypes artistiques venant de l'histoire. Cet endoctrinement a préparé la bataille avec l'Union soviétique au plan émotionnel. »[315] [Gamm H. J. (1964), 439]

Gamm reproduit ensuite un exemple qui illustre parfaitement son propos :

> « "Sur la frontière est de l'Estonie, deux châteaux-forts se tiennent l'un vis-à-vis de l'autre. Sur la rive ouest de la Narva s'élève la *Hermannsburg* que l'Ordre allemand a édifié : elle se dresse pleine de puissance, clairement articulé. Fermement enracinée et en même temps s'élevant vers le haut, avec des contours bien accentués – c'est l'image d'une force qui, reposant en elle-même s'adresse au monde afin de la dominer intellectuellement.
> En face sur la rive est s'étend le château-fort slave Iwangorod. Ajoutant masse à masse, l'édifice se propulse, à peine articulé, dans l'espace. Ses proportions et ses mensurations n'ont presque plus de traits humains. Si la tour ici dans l'Ouest nous rappelle l'attitude d'un chevalier, assise calmement et sûrement sur sa selle, là-bas, dans l'Est, ne peut pas advenir la représentation d'une attitude humaine et chevaleresque. Ces murs sans proportions doivent cacher des secrets terribles. Devant nos yeux intérieurs apparaît un despotisme inhumain et un consentement bienheureux à l'esclavage. Toute château-fort du Moyen Age a ses caves, mais cette château-fort donne l'impression d'une seule cave sombre. Nous cherchons en vain, dans ce bâtiment, le son d'une création gaie et libre. La situation désespérée d'une âme en opposition à l'âme allemande semble ici avoir créé son symbole.
> Figure allemande et infinitude asiatique : à la frontière est de l'Estonie, ils se rencontrent sur un espace le plus étroit. De l'implacabilité muette du phénomène architectonique sortent avec toute leur force inouïe les caractères qui sont le destin des peuples." »[316] [*Ibid.* ; extrait de Baeumler A. (1943a), 5]

Ce récit propose un modèle exactement inverse au modèle que les Lumières proposent. D'où la guerre, dont la subjectivité est l'enjeu primordial. Le fait que l'homme puisse parvenir à la certitude intellectuelle et affective de son individualité, de sa particularité [cf. *supra*, A], ne doit pas conduire à l'erreur de sous-estimer la puissance persuasive de la NVM. Cette vision du monde instille une

---

[315] *«Alfred Baeumler, der "Philosoph" der Nationalsozialisten, entfaltet an zwei baltischen Bauwerken seine pseudowissenschaftliche Interpretation, die für viele literarische Versuche Baeumlers kennzeichnend ist. Der slawische Charakter bestätigt sich ihm als unheimlich und brutal. Das ist die psychologische Verführungsmethode, einen Furchtkomplex anzusetzen, aus dem Hass entspringt. Es war ein verbrecherisches Verfahren, die Gefühle des deutschen Volkes gegenüber dem russischen zu vergiften, indem man bereits kunstgeschichtliche Archetypen sprechen liess. Diese Indoktrination hat den Kampf mit der Sowjetunion stimmungsmässig vorbereitet. »*

[316] *« "An der Ostgrenze Estlands liegen zwei Festungen einander gegenüber. Auf dem westlichen Ufer der Narwa erhebt sich die vom Deutschen Ritterorden gebaute Hermannsburg : machtvoll aufragend und klar gegliedert, fest wurzelnd und zugleich hoch aufstrebend, von scharfem Umriss – das Bild einer Kraft, die, in sich ruhend, der Welt sich zuwendet, um sie geistig zu beherrschen. – Gegenüber auf dem östlichen Ufer zieht sich die slawische Feste Iwangorod hin. Immer neue Massen ansetzend, wälzt der kaum gegliederte Bau sich in den Raum. Seine Verhältnisse und Masse haben kaum mehr etwas Menschliches. Während der Turm hier im Westen uns an die Haltung eines Kriegers erinnert, der ruhig und sicher im Sattel sitzt, kann dort im Osten die Vorstellung von einer menschlich-ritterlichen Haltung sich nicht einstellen. Furchtbare Geheimnisse müssen diese ungefügen Mauern verbergen. Vor unserem geistigen Auge erscheint ein unmenschlicher Despotismus und eine ebenso unmenschliche Knechtseligkeit. Jede mittelalterliche Festung hat ihre Verliesse, aber diese Burg wirkt wie ein einziges düsteres Verliess. Wir vermissen an diesem Bauwerk jeden Klang einer heiteren freien Schöpfung. Die Ausweglosigkeit einer der deutschen entgegengesetzten Seele scheint sich in ihm ihr Symbol geschaffen zu haben. – Deutsche Gestalt und asiatische Endlosigkeit : an der östlichen Grenze des Baltenlandes begegnen sie sich auf engstem Raum. Aus der schweigenden Unbedingtheit der baulichen Erscheinung treten mit unerhörter Wucht die Charaktere hervor, die das Schicksal der Völker sind." »*

réflexion faisant en sorte que l'homme s'expérimente comme étant essentiellement membre de sa communauté *völkisch*. Ainsi donc, la NVM conduit l'homme à une aliénation hyperbolique [cf. *infra*]. Pour élucider ce problème, il faut faire l'effort d'« aller plus loin et procéder à des confrontations en profondeur entre les textes canoniques de ces différents doctrinaires du nazisme » Faye E. (2005), 185]. A travers ces confrontations, on s'aperçoit que « ce n'est pas dans Kant ou dans Hegel que l'on trouvera la clef pour comprendre l'enjeu des commentaires heideggériens de Hölderlin, mais bien dans la comparaison avec les autres mythologues du nazisme » [*ibid.*]. Ajoutons que ce constat important permet d'éviter la tentation de se tourner vers Kant dans l'espoir d'y trouver quelques éclairages sur le concept de *Weltanschauung*. Certes, il a été développé par Kant dans la *Critique de la faculté de jugement*. Mais il a, entre Kant et Heidegger, subi des redéfinitions.[317] On peut alors amener deux précisions à ce constat de Faye :

1. La NVM, opérant avec un concept de vision du monde précis, procède exclusivement par réinterprétation. De ce fait, la rationalité humaine n'est plus du côté de la réalité. Elle est reléguée dans le domaine des croyances, des convictions. Au lieu d'être l'instrument de l'investigation analytique du réel (à la fois la réflexion du sujet qui cherche, et son investigation dirigée vers l'objet ou le sujet qu'il examine), elle devient un des gestionnaires du savoir. Par conséquent, la recherche de la vérité se déplace du champ épistémologique vers le champ déontologique. La vérité n'est pas conçue par rapport à la réalité, aux faits, mais en fonction des valeurs et exigences de la vision du monde adoptée. Il s'en suit un déplacement du sens de l'étude des textes philosophiques. Au lieu d'une analyse critique, il s'agit des mises en perspective par le prisme de cette rationalité désorientée. Savoir si la réinterprétation correspond aux propos de l'auteur réinterprété, n'a plus aucun intérêt [cf. *infra*]. C'est, finalement, l'impression spontanée ou une investigation préconçue qui dirige l'entendement.
2. On comprend alors aisément comment on décèle des amorces chez certains auteurs qui permettent un usage national-socialiste.[318]

Pour autant, le présupposé selon lequel l'homme est essentiellement membre d'une communauté est largement insuffisant pour fonder, expliquer et garantir la cohésion du *Reich* au sens de la NVM. Par conséquent, le constat assez banal que le centre de l'œuvre heideggérienne est cette compréhension communautaire de l'individu, demande à être précisé. Faye a déniché un texte qui comble cette lacune. Il s'agit du protocole d'un séminaire que Heidegger a professé en hiver 1933-1934, intitulé *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat (Sur l'essence et les concepts de nature, d'histoire et d'État*) [cf. *ibid.* 187]. Dans ce protocole, Heidegger explicite l'enchevêtrement des liens communautaires. Il se dégage le résultat suivant :

> « Si le mode d'être de la nation, dans l'unité d'un État, constitue un lien encore plus fort que le seul lien du sang et de la race, il est clair que, pour Heidegger, ce mode d'être continue d'englober l'unité supposée du sang et de la race et de prendre appui sur elle. A la lecture de ce séminaire, il n'est donc plus possible d'affirmer que Heidegger n'aurait pas été raciste.
> En outre, la manière dont, parti du peuple conçu comme race, Heidegger conclut sur l'État et la nation, ne peut que rappeler, à l'auditeur de cette époque, l'un des développements les plus tristement célèbres de *Mein Kampf* : le chapitre 11 de la première partie, intitulé "*Volk und Rasse*", et dans lequel Hitler conclut sur la Nation allemande et l'État. L'auteur de *Mein Kampf* oppose l'État comme mécanisme à l'État *völkisch* organique, une

[317]Par, notamment, DILTHEY. – Cette piste est à poursuivre, cf. pour une problématisation et une bibliographie de base concernant DILTHEY [FLASCH K. (2008)] et concernant la vision du monde [BAZINEK L. (1998)].

[318]L'étude impressionnante que RIDE a effectuée, en suivant l'image du Germain [cf. RIDÉ J. (1977)], est exemplaire pour une telle démarche qui demande prudence, patience et une très, très bonne connaissance à la fois des textes de la tradition et des mythologues national-socialistes, notamment d'Alfred ROSENBERG). – RIDÉ est très parcimonieux avec les références directes aux auteurs nationaux-socialistes. Son étude devient ainsi aussi intéressante pour un public qui s'intéresse à l'histoire de l'humanisme, car le lien avec le national-socialisme n'est évoqué qu'occasionnellement. Le lecteur averti, par contre, n'a aucun problème à reconnaître qu'il s'attaque de fait aux idées et aux acteurs nationaux-socialistes. – Est à supposer que STADELMANN et WOLF font partie du *corpus* national-socialiste qu'il a étudié [cf. *infra*].

> distinction qui deviendra après lui un lieu commun du nazisme et qui sera reprise aussi bien dans *l'État total* d'Ernst Forsthoff que chez le juriste nazi disciple de Heidegger, Erik Wolf ou chez Heidegger lui-même dans son séminaire inédit sur Hegel et l'État. Hitler parle en effet de : "créer la base de granit sur laquelle un État pourra s'élever un jour, qui ne représente pas un mécanisme étranger à notre peuple [...] mais un organisme *völkisch* : un État germanique de la Nation allemande".[319]
> C'est bien la même conception de la nation qui s'exprime dans le séminaire de Heidegger et dans *Mein Kampf*. » [*Ibid.*, 196sq]

Avant de regarder en détail les conséquences de ces explications pour la conception d'éducation, revenons brièvement à Dilthey. Faye remarque que l'élève de Heidegger, Rudolph Stadelmann (1902-1942) voit en Krieck le « continuateur de Dilthey » [*ibid.*, 210]. Cette information atteste encore une fois que le rôle de Dilthey pour la genèse de la vision du monde *völkisch* est en général sous-estimé.[320] L'auteur note que Krieck et Heidegger partagent une conception mythologique de l'histoire. Ils clament tous les deux connaître l'histoire primitive *(Ur-Geschichte)*, mais Heidegger n'oppose pas, comme le fait Krieck, le *mythos* au *λογος*.[321] Ensuite, Faye revient à l'État : « "L'État [...] est la réalité la plus réelle, qui doit donner à la totalité de l'être un sens nouveau, un sens originel. C'est dans l'État qu'à lieu la plus haute réalisation de ce qu'est humain"[322] » [*ibid.*, 247]. Cette conception de l'État recouvre de fait les développements du juriste Carl Schmitt :

> « Carl Schmitt s'appuie sur le concept de "substance du peuple" *(Volkssubstanz)*, dont le contenu racial est explicite. Il écrit en effet : "Le national-socialisme [...] protège et prend soin de chaque véritable substance du peuple là où il rencontre, dans l'espace naturel, la race ou état. Il a crée le droit applicable aux biens agraires héréditaires ; il a sauvé la paysannerie, il a purifié le fonctionnariat allemand d'éléments étrangers à la race et l'a établi dans son état. Il a le courage de traiter inégalement l'inégal et d'imposer les différenciations nécessaires."[323] » [*Ibid.*, 225]

---

[319]« *"das granite Fundament zu schaffen, auf dem dereinst ein Staat bestehen kann, der nicht einen volksfremden Mechanismus [...], sondern einen völkischen Organismus darstellt : einen germanischen Staat deutscher Nation*" (HITLER, *Mein Kampf*, op. cit. <éd. Munich 1932>, pp.361-362 ; trad. fr. [modifiée], p.329). »

[320]Cf. *supra*. – HEIDEGGER s'approprie le paradigme diltheyen des visions du monde qu'il défend autant en 1925 à Cassel qu'en 1929 à Davos. L'édition bilingue de ses « Conférences de Cassel » par GENS contient les éléments nécessaires pour aller plus loin dans cette recherche [cf. GENS J. C. (2003)]. L'éditeur montre comment HEIDEGGER se sépare de HUSSERL pour renouer avec DILTHEY.

[321]Ce constat pourrait, à première vue, suggérer que KRIECK, puisque sa position est plus obscure, serait plus dangereux que HEIDEGGER. Regardons alors de près la stratégie de KRIECK et celle de HEIDEGGER. – KRIECK désigne « une borne singulière dans l'histoire de la pédagogie », affirme GAMM, car « à travers lui, on voit comment les idées pédagogiques d'un chercheur des sciences de l'éducation doué se radicalisent par l'air du temps, versant finalement dans l'engrenage idéologique de l'État totalitaire *(Krieck [...] bezeichnet einen eigentümlichen Markstein in der Geschichte der Pädagogik. An ihm wird nämlich deutlich, wie die pädagogischen Vorstellungen eines gutbegabten Erziehungswissenschaftlers, durch Zeitumstände radikalisiert, schliesslich in den Ideologiebetrieb des totalen Staates einmünden)* » [GAMM H. J. (1964), 95; cf. aussi GANDOULY J. (1997), 288-292]. – KRIECK est, de toute évidence, animé par un enthousiasme militant pour la cause nationale-socialiste, ce qui se traduit dans son itinéraire. Il n'a pas essayé de sanctionner ses recherches par des diplômes universitaires. Il s'est installé comme autodidacte ; recevant, en 1923, un doctorat *honoris causa* de l'université de Heidelberg pour son livre *Philosophie der Erziehung (Philosophie de l'éducation*, 1922). – Dès la *Machtergreifung*, il connaît une promotion académique malgré l'absence des qualifications correspondantes. – HEIDEGGER a tout mis en œuvre pour obtenir une chaire en philosophie. Son habilitation avec un texte au fond scolastique, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus (La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*, 1915 ; publié en 1916) est significatif de ce procédé. – Ces parcours de vie différents correspondent aux différentes postures. KRIECK s'inscrivait dans ce jeu entre *l'establishment* et les *outsiders* qui caractérise toute société ayant des institutions traditionnelles. Il se définissait comme *outsider*, ce qui ne veut en aucun cas dire qu'il n'était pas convaincu d'avoir raison. HEIDEGGER, par contre, restait à l'intérieur de l'institution. Il a travaillé à la refondation de la tradition occidentale sur les bases de la doctrine raciale. Il reprend toute la tradition pour montrer qu'elle est la vérité occultée, oubliée, et, par conséquent, l'Occident a vécu depuis des siècles sur des bases erronées. Ainsi, avec la sanction de l'institution il sape autant ses fondements que le fait KRIECK de l'extérieur. En conséquence de cette légitimation institutionnelle de l'auteur, l'œuvre de HEIDEGGER est, sur le long terme, bien plus dangereuse que celle de KRIECK.

[322]« *"Der Staat [...] ist die wirklichste Wirklichkeit, die in einem neuen, ursprünglichen Sinn dem ganzen Sein einen neuen Sinn geben muss. Die höchste Verwirklichung des menschlichen Seins geschieht im Staat.*" (HEIDEGGER, *Über Wesen und Begriff ...*, op. cit., conclusion de la neuvième séance). »

[323]« *"Der Nationalsozialismus [...] sichert und pflegt jede echte Volkssubstanz, wo er sie trifft, in Landschaft, Stamm oder Stand.*

Ces convergences échappent aux lecteurs qui continuent voir en Krieck le représentant typique de la philosophie nationale-socialiste, en Heidegger le plus grand philosophe du XXe siècle et en Schmitt certes le *Kronjurist* du *Reich*, mais aussi un théoricien du droit qui peut encore inspirer aujourd'hui. Pour autant, tous les trois, comme la *Deutsche Studentenschaft* [cf. *supra*], se servent du vocabulaire *völkisch* de la NSDAP dans un cadre académique. Ces spécificités linguistiques devraient susciter des interrogations, d'autant plus qu'elles ne concernent pas seulement le ton, le vocabulaire, les allusions inexplicitées, mais agencent des idées, hétérogènes en dehors du cadre la NVM, dans une seule argumentation. C'est, en résumé, le cadre de la philosophie heideggérienne :

> « Les conséquences de cette démonstration sur la compréhension des "existentiaux" de Heidegger sont radicales, car cela signifie que la conception heideggérienne de l'existence est dans son fond une conception raciale. Ce que nous avons vu, au deuxième chapitre, sur le lien qu'il établit dans ses discours entre sa notion du "souci" et le concept nazi du "travail" allait déjà nettement dans ce sens. De même que chez Oskar Becker ou chez Carl Schmitt, le racisme avéré de Heidegger ne se confond pas avec un naturalisme biologique dont il récuse le caractère trop "libéral" d'une "science" qui se veut positive. Cela ne signifie pas que son racisme soit moindre que celui d'un Hans K. Günther ou d'un Eugen Fischer, mais au contraire qu'il est encore plus radical, ne prêtant plus à aucune discussion scientifique ou supposée telle, ni donc à aucune réfutation rationnelle possible. Il se confond en effet avec la pure affirmation de soi *(Selbstbehauptung)* de l'existence *völkisch* du peuple allemand, seul de tous les peuples à avoir encore une "histoire", un "destin", seul peuple "métaphysique" capable de donner sens à la "grande transformation de l'existence de l'homme" initiée selon lui par la *Weltanschauung* de Hitler [GA 36/37, 80, 119 et 225]. » [*Ibid.*, 228sq ; cf. *supra* et *infra*]

C'est ainsi que se met en place la systématique implacable de la NVM. L'argumentation de Heidegger que Faye retrace ici résulte de la substitution du soi *völkisch* au je. L'analyse existentiale procède en analogie avec le doute hyperbolique de Descartes qui amène la certitude du je, fondement de toute progression dans la connaissance. Au lieu de conduire à cette assurance de son propre être, la NVM garantit l'affirmation de ce soi dont l'existence se confond avec l'existence de sa race. Ainsi, ce soi se substitue à la certitude philosophique du je particulier et, ensuite, à la connaissance scientifique. Cette emprise produit l'impression qu'il n'y a plus aucun espace alternatif. L'existence de l'homme est entièrement prise en charge :

1. La dimension politique est saturée par l'État.
2. La dimension métaphysique est circonscrite par la race, se déclinant plus précisément par le souci et le travail.
3. La dimension psychologique est comblée par l'appartenance au *Volk*.
4. Enfin, toutes les questions existentielles que l'on pourrait se poser sont récupérées par l'appel à l'affirmation de soi qui englobe au même titre l'existence individuelle et l'existence *völkisch* collective, ce qui est la réalité du *Reich* proprement dit.

Venons-en maintenant à la définition de l'éducation qui sous-tend cette approche. Heidegger établit un lien entre Hitler et Thucydide (ca. 460-395 AD). Il s'agit de voir comment le *Führer* peut ordonnancer sa volonté, car cette éducation se réduit, en fin de compte, à l'imposition de la volonté du *Führer* :

> « Cependant, la parole ne saurait suffire, et la supériorité du *Führer* se voit selon Heidegger dans sa capacité à conjuguer le discours et l'action. En effet : "La volonté agissante persuade le plus efficacement par l'action. Le grand réalisateur, celui qui agit, est simultanément le puissant, le dominant, dont l'existence et la volonté deviennent déterminantes par persuasion, c'est-à-dire par connaissance et reconnaissance de la volonté plus haute

---

Er hat das bäuerliche Erbhofrecht geschaffen; das Bauerntum gerettet ; das deutsche Beamtentum von fremdgearteten Elementen gereinigt und dadurch als Stand wiederhergestellt. Er hat den Mut, Ungleiches ungleich zu behandeln und notwendige Differenzierungen durchzusetzen." (Staat, Bewegung, Volk, op. cit. <éd. Hambourg 1933>, p. 32 ; trad. fr. p. 48). »

> du *Führer*.[324] Quel est alors le but de l'éducation politique ? Heidegger le souligne nettement : "Éducation politique actuelle = créer une nouvelle tenue fondamentale d'une race conforme à la volonté"[325] ». [*Ibid.*, 239sq]

Traduire, dans ce contexte, *Art* par race, est le résultat d'une double traduction. En effet, le lecteur rapporte spontanément *Art* à *willensmässig* (conforme à la volonté). Il comprend alors qu'il s'agit d'une façon d'être déterminé par la volonté qui, en elle-même, n'est pas déterminée ; il s'agit simplement d'un concept. La traduction proposée ici dissocie la relation grammaticale entre *willensmässig* et *Art* pour la remplacer par la relation *weltanschaulich*. Il en résulte alors que cette volonté détermine l'*Art*, la race. La notion du *Reich* englobe ces deux dimensions de la volonté. Elle revient lors de la discussion de la relation entre Erik Wolf et Heidegger. Ici, Faye montre comment Heidegger développe le « principe de l'hitlérisme » [*ibid.*, 241]. Le *Führer* impose, autant par la parole que par l'action, sa volonté, ce qui fait surgir la communauté du peuple, unie par un lien au *Führer* que Heidegger ose spécifier par « "vivant" », bien que, comme il ne tarde pas d'expliciter, ce lien précède à la soumission de ce peuple et, finalement, à son sacrifice.[326] Faye conduit cette argumentation jusqu'à la distinction précise entre l'hitlérisme et le national-socialisme. Il affirme que le national-socialisme vise la purification raciale, ce qui amène à une pratique d'exclusion, voire de suppression, des éléments étrangers au corps du peuple, tandis que l'hitlérisme vise la création d'une nouvelle race, d'un peuple nouveau entièrement soumis au *Führer*, autrement dit pour lequel le *Führer* est à la place de la conscience individuelle.[327] A la lumière de cette analyse, la relation entre le national-socialisme et le *Führerprinzip* se présente sous un angle qui, en général, n'est pas vu. Le national-socialisme ne repose pas simplement sur le *Führerprinzip*. Plus précisément, le *Führerprinzip* se greffe sur le national-socialisme.

Venons à présent au culte que Heidegger a voué au *Führer*. Ce constat aussi est à nuancer car, comme il « a parfaitement identifié et fait sien ce principe », il pouvait même aller jusqu'à « se penser lui-même comme un, sinon même comme le *Führer* "spirituel" du mouvement » [*ibid.*] ; c'est pourquoi il lui a consacré un séminaire. Faye souligne que Heidegger n'a pas prévu d'intégrer ce séminaire dans la GA.

La relation entre Heidegger et Hitler ne débute pas en 1933. Faye mentionne que Heidegger disposait d'un semestre sabbatique fin 1932. Il n'y a presque pas de documents qui montrent clairement ce qu'il aurait fait pendant ces mois. Ces évocations suggèrent au lecteur que Heidegger aurait activement travaillé dans le sillage de la NSDAP pour préparer la victoire aux élections début 1933. Dans ce contexte, il cite un texte de Hitler sur la fidélité. C'est un mémorandum qui traite les fondements intérieurs de l'ordonnance qui vise l'augmentation de la force de frappe du mouvement[328] du 15 décembre 1932. Ce mémorandum est de toute apparence le fruit d'une réflexion intense ; d'où la supposition qu'il a été rédigé par un *ghostwriter*, bien que l'on ne puisse pas affirmer que cet auteur soit Heidegger. Le passage cité est exemplaire :

> « "Le fondement de l'organisation politique est la fidélité. En elle se manifeste comme expression du sentiment le plus noble la connaissance de la nécessité de l'obéissance comme la condition de la construction de toute communauté humaine.
> La fidélité dans l'obéissance ne peut jamais être remplacée par des mesures techniques et des institutions formelles quelles qu'elles soient.
> Le but de l'organisation politique est de rendre possible la diffusion la plus large de la connaissance regardée comme nécessaire à l'affirmation de la vie de la nation ainsi que de la volonté qui la sert. Le but final est aussi la mobilisation de la nation pour cette idée.

---

[324]« "*Der wirkende Wille überzeugt aber am eindringlichsten durch Taten. Der grosse Täter und Wirker ist zugleich der Mächtigste, der Herrscher, dessen Dasein und Wille bestimmend wird durch Überzeugung, d. h. durch Erkennung und Anerkennung des höher waltenden Willens des Führers*." (HEIDEGGER, *Über Wesen und Begriff* ..., op. cit., neuvième séance). »

[325]« "*Gegenwärtige politische Erziehung = Schaffung einer neuen Grundhaltung willensmässiger Art*" (*ibid.*). »

[326]On verra plus tard l'exemple d'une loi produite par cette conception de l'éducation [cf. *infra*, B.II.5.2].

[327]FAYE souligne que ce principe de l'hitlérisme se propage notamment par la parole écrite et parlée.

[328]*« "Denkschrift über die inneren Gründe für die Verfügung zur Herstellung einer erhöhten Schlagkraft der Bewegung" ».*

> La victoire de l'idée national-socialiste est le but de notre combat, l'organisation de notre parti un moyen d'atteindre ce but."[329] » [*Ibid.*, 244sq ; cf. *infra*, B.II.4.2]

Il reproduit aussi une argumentation de Carl Schmitt qui va encore plus explicitement dans ce sens :

> « "Le droit allemand et l'État allemand ne reposent plus désormais sur une vide et formelle 'égalité de tous devant la loi' ou sur la trompeuse parole de 'l'égalité de tout ce qui porte visage humain', mais sur la nature homogène réelle et substantielle de tout le peuple allemand unitaire en soi et homogène.
> La *Gleichartigkeit* est quelque chose de plus et de plus profond que la *Gleichschaltung*, qui n'est qu'un moyen et un instrument de la *Gleichartigkeit*. [...] les décisions concernant magistrats, médecins et avocats purifient la vie publique des éléments non aryens étrangers à la race."[330] » [*Ibid.*, 252]

Ces deux extraits sont tout à fait clairs. On comprend aisément ce qui est dit, et pourtant, on se heurte quelque part. Le prochain tableau retrace l'argumentation qui, visiblement, suit la logique de la coordination proposée par Baeumler [cf. *supra*, B.I.2.5.2]. Autant l'auteur du mémorandum que Schmitt présupposent que les choses en elles-mêmes ne suivent aucun ordre, l'ordre étant introduit par la référence au peuple. Certes, ce propos sonne encore plus étrange que les deux extraits, ou les textes plus ou moins abscons des autres mythologues nationaux-socialistes. C'est pourquoi le tableau[331] se veut en première ligne heuristique. Sa pertinence reste alors à réexaminer. Cependant, il permet déjà d'affirmer que l'on ne peut plus, face aux énoncés d'une telle envergure, maintenir l'hypothèse que le national-socialisme repose sur un irrationalisme, tout comme on ne peut plus dire que Heidegger aurait développé une pensée critique de la technique que l'on pourrait redéployer aujourd'hui pour l'écologie. Bien au contraire, le national-socialisme repose sur des bases intellectuelles extrêmement construites qui s'opposent strictement à toutes les lois *a priori*, et de prime abord aux lois de la nature qui, par principe, clament une validité universelle. En outre, on s'aperçoit que le national-socialisme repose entièrement sur une certaine technicisation de l'existence :[332]

---

[329]« "*Das Fundament der politischen Organisation ist die Treue. In ihr offenbart sich als edelster Gefühlsausdruck die Erkenntnis der Notwendigkeit des Gehorsams als Voraussetzung für den Aufbau jeder menschlichen Gemeinschaft. Die Treue im Gehorsam kann niemals ersetzt werden durch formale technische Massnahmen und Einrichtungen, gleich welcher Art. Der Zweck der politischen Organisation ist die Ermöglichung weitester Verbreitung einer für die Lebensbehauptung der Nation notwendig angesehenen Erkenntnis sowie des ihr dienenden Willens. Der Endzweck ist damit die Erfassung der Nation für diese Idee. Der Sieg der nationalsozialistischen Idee ist das Ziel unseres Kampfes. Die Organisation unserer Partei ist ein Mittel zur Erreichung dieses Zieles*" (I. KERSHAW, *Hitler, 1886-1936: Hubris*, Stuttgart 1998, p. 500, trad. fr. modifiée, [...] p. 575). »

[330]« "*Das deutsche Recht und der deutsche Staat beruhen von jetzt ab nicht mehr auf einer leeren und formalen 'Gleichheit Aller vor dem Gesetz' oder dem irreführenden 'Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt', sondern auf der sachlichen und substanzhaften Gleichartigkeit des ganzen, in sich einheitlichen und gleichartigen deutschen Volkes. Gleichartigkeit ist mehr und etwas Tieferes als Gleichschaltung, die nur ein Mittel und Werkzeug der Gleichartigkeit ist. [...] Die Bestimmungen über Beamte, Ärzte und Anwälte reinigen das öffentliche Leben von nichtarischen fremdgearteten Elementen*", Carl SCHMITT, "Das gute Recht der deutschen Revolution", *Westdeutscher Beobachter*, 12. Mai 1933 [...]. »

[331]Ce tableau est le fruit des travaux qui ont déjà été effectués autour du national-socialisme et dont j'ai pu tirer profit. Je répète, encore une fois, que je n'entends pas les dévaluer. Mais, je dois insister sur le fait que la grande majorité des études évite, pour des raisons à déterminer au cas par cas, de pousser l'interrogation jusqu'au fond épistémologique. Ce qui se comprend partiellement pour les disciplines qui ont produit la plupart des études (histoire, sociologie, études germaniques, psychologie). Elucider cette question relève de prime abord de la philosophie. Et justement la philosophie est paralysée par le mouvement heideggérien.

[332]SCHLEIERMACHER a saisi la radicalité de cette mythologie raciale dont il a reconnu la fausseté et dont il a observé les effets sur la société. Dans ses cours de psychologie, il affirme ne pas devoir s'arrêter là-dessus, arguant qu'elle serait vaincue par l'amour humain [cf. SCHLEIERMACHER F.D.E. (1996), 845-944]. Il a, en présentant cette analyse, mis le doigt sur le fait que la doctrine raciale s'oppose aux évidences immédiates de la vie humaine telle que la sympathie. La présente étude montre pourtant que ces évidences ne résistent pas à toute attaque, qu'une aliénation hyperbolique programmée est bien possible, instituant une normativité tout à fait contraire aux sentiments naturels. C'est pourquoi elle met l'accent sur la connaissance réflexive de soi comme fondement de connaissance de l'homme en tant que tel. –En outre, la perversion de l'amour spontané est un des éléments porteurs de la doctrine de la lutte des races chez Ludwig GUMPLOWICZ ; cf. pour un premier aperçu [ELMIR, F. (2009)].

Texte	Critère	Fondement	Sens/signification	Contenu
1. extrait mémorandum	organisation politique (*polititsche Organisation*)	fidélité (*Treue*)	sentiment le plus noble (*edelster Gefühlsaus-druck)*	connaissance de la nécessité de l'obéissance *(Erkenntnis der Notwendigkeit des Gehorsams)*
(suite 1.)	communauté humaine *(menschliche Gemeinschaft)*	obéissance *(Gehorsam)*	remplace les mesures techniques et formelles	fidélité (*Treue*)
(suite 1.)	affirmation de vie de la nation *(Lebensbehaup-tung der Nation*	organisation politique *(politische Organisation)*	assujettissement de la volonté	victoire de l'idée national -socialiste
2. extrait Schmitt	droit allemand et État allemand	*Gleichartigkeit*	remplace l'égalité *(Gleichheit)*	unité dans les faits et dans la substance du peuple
(suite 2.)	*Gleichartigkeit*	*Gleichschaltung*	correction des déviances induites par l'idée de l'égalité	vie publique dans les mains d'éléments aryens
(suite 2.)	*Gleichschaltung*	*Gleichartigkeit*	outil, instrument	purification du peuple.

Tableau 6.

Schmitt tient, comme le fait remarquer Faye, autant que Baeumler et Heidegger, les fragments 33[333] et 53 d'Héraclite pour décisifs tout en se référant aussi aux odes de Pindare (ca. 518-438 AD). Ces textes sont pour lui la base d'« "une coordination véritable" », coordination qu'il exprime par l'équivalence suivante : « "Tout comme le *nomos* est roi, le roi est *nomos*" » [cf. Faye E. (2005), 257]. La ressemblance des sources avancées et des idées exprimées conduisent Faye à la conclusion qu'il est infructueux de chercher « lequel aurait le premier inspiré l'autre », constat qu'il appuie par l'observation « qu'il y ait eu entre eux une interaction : dans le nazisme où les individualités sont abolies, ses différentes figures communiquent souterrainement entre elles et font corps à la façon de membres irrigués par le même "sang" – ou plutôt par le même poison » [*ibid.*, 260]. Cette observation correspond exactement à l'épistémologie étrange que Baeumler développe. Baeumler dit clairement qu'un temps est caractérisé par une sphère, créant ainsi un mode de communication immédiate [cf. *supra*]. On a ici la convergence entre le sang, base matérielle de la *Gleichartigkeit*, et l'esprit, producteur et garant de la *Gleichschaltung*.

On voit alors encore une fois que la NVM ne vient pas du néant. C'est pourquoi je reprends maintenant la présentation du débat entre Schmitt et Heidegger sur le rôle de Hegel, auteur qu'autant les critiques,

[333]« "Loi, le vouloir aussi de suivre une chose." » [BOLLACK J./WISMANN H. (2004), 139] – Cf. : « On choisit le nominatif qui, d'ailleurs, se trouve attesté plus souvent. Les éditeurs ont retenu le datif par un parti pris de l'interprétation, satisfaite de recouvrer la volonté de l'homme d'exception (loi aussi de se soumettre au vouloir d'un seul) » [*ibid.*].

que les différents épigones du national-socialisme, prennent à leur compte, et cela jusqu'à nos jours.

4. Du droit national-socialiste : l'ombre de Hegel.

4.1. Préliminaire : l'identification de Heidegger à la position de Hegel.

L'examen de l'œuvre heideggérienne ne peut pas faire l'impasse sur la relation qu'entretient Heidegger avec Hegel, parce qu'« il semble en effet que Heidegger s'identifie à la position de Hegel » [*ibid.*, 342]. D'où l'importance d'interroger cette relation. Faye souligne qu'il n'a « pas ici à discuter en profondeur et pour elle-même la question si débattue des relations entre la philosophie hégélienne de l'État et son contexte historique » [*ibid.*]. Il admet cependant que Heidegger s'identifie à Hegel justement en ce qu'une philosophie ne doit pas rester confinée dans le cercle des savants, mais se traduire en politique.[334] Cette délimitation est à première vue problématique car, d'un côté, Faye n'entend pas traiter la relation entre Hegel et son temps, et, de l'autre, il veut aborder l'identification que Heidegger semble effectuer avec Hegel et qui concerne l'efficacité politique de la philosophie. D'où vient alors le moment de comparaison si ce n'est pas ce parallèle évident dans leur position historique et politique ? Tout en gardant en mémoire cette question critique, on s'aperçoit qu'effectivement, le problème d'une traduction politique de la philosophie est le même pour Hegel, comme pour Heidegger, comme par ailleurs pour tous les philosophes qui se sont engagés d'une manière ou d'une autre en faveur d'un pouvoir politique. Je prends, comme terme de comparaison, la question de l'éducation. Cette perspective décèle quatre aspects que Faye aborde dans ce cadre de la réception heideggérienne de Hegel :

1. La réception heideggérienne de Hegel ; autrement dit, Heidegger à l'école de Hegel.
2. La relation pédagogique entre Heidegger et Erik Wolf. On a ici une de ces relations constitutives du national-socialisme.
3. Dans ce cas concret, leur collaboration sert à l'instruction des étudiants.
4. Finalement, c'est l'analyse du projet pédagogique de Heidegger : faire passer le national-socialisme dans la philosophie pour faire perdurer le *Reich* national-socialiste.

Ce séminaire, animé par Heidegger et Wolf sur Hegel, doit servir à ce but. Faye inscrit alors sa discussion de la réception heideggérienne de Hegel dans ce contexte de la relation pédagogique entre Erik Wolf et Martin Heidegger. Il consacre à cette relation, outre des remarques occasionnelles, un long développement qui s'étend sur deux chapitres [cf. *ibid.*, 283-394]. Cette collaboration, qui mérite effectivement d'être traitée en détail, illustre bien comment l'histoire des idées est redéployée par les mythologues nationaux-socialistes. Mais surtout, elle met en pratique les espoirs exprimés par la *Deutschen Studentenschaft* concernant la *Gleichschaltung* et par l'appel de Hitler à la fidélité [cf. *supra*]. Wolf met tous ses efforts, toutes ses connaissances de l'histoire du droit, entièrement au service de la NVM. Il publie régulièrement des textes dans lesquels il reprend les ouvrages majeurs des juristes nationaux-socialistes. Ainsi, son travail peut effectivement servir à cimenter l'illusion que le national-socialisme s'inscrive dans la continuation de la science [cf. notamment *ibid.*, 298-300].[335]

---

[334] HEIDEGGER insiste aussi sur leurs origines souabes communes, cf. l'essai instructif de Robert MINDER (1902-1980), « *Heidegger und Hebel oder die Sprache von Messkirch* (Heidegger et Hebel ou le langage de Messkirch) », dans [MINDER R. (1966), 210-264].

[335] L'enjeu de cette relation est très important. Je résume donc en quelques lignes le caractère de WOLF. – Comme FAYE le souligne, WOLF a misé sur un profil de savant humaniste. Il s'est réclamé de l'Église confessante. Face aux étudiants, il s'est donné le visage d'un humaniste. Il a dissimulé si parfaitement son engagement pour la promotion du droit national-socialiste dans sa forme la plus dure, que l'on tire argument de son compagnonnage avec HEIDEGGER pour renforcer l'image d'un HEIDEGGER résistant au régime hitlérien. Tout compte fait, WOLF se montre un produit parfaitement réussi de cette « "éducation politique actuelle" » [cf. *supra*]. – Ajoutons encore que son travail s'inscrit dans la même lignée mise à jour par RIDÉ pour les humanistes

Qui plus est, Wolf relie le droit et la poésie dans l'essence du peuple allemand en partant de la détermination national-socialiste de l'essence allemande.[336] Wolf assimile autant l'enseignement de Schmitt et d'autres juristes nationaux-socialistes que celui de Heidegger au point de pouvoir le développer dans ses propres travaux.[337] C'est alors la personne idéale pour assister Heidegger dans un des deux séminaires inédits que Faye présente,[338] car ce séminaire traite les *Principes de la philosophie du droit*[339] de 1821 [cf. Hegel G.F.W. (TWA 7)]. On peut alors de tout droit parler ici d'une rencontre historique. En outre, ce texte de Hegel est réellement une source d'inspiration majeure de Heidegger. Mais procédons pas à pas.

4.2. Le lien essentiel entre l'homme et le droit.

On a condamné légitimement le droit national-socialiste. Cependant, cette condamnation n'a pas pris en compte que ce droit n'est que la conséquence de la NVM. Cette condamnation, effectuée sur la base d'une conception universaliste du droit, a alors raté sa cible. Bien pire, elle a produit un effet pervers. Elle permet aux mythologues nationaux-socialistes d'affuter leurs stratégies d'introduction de leur conception. De ce fait, l'introduction du droit national-socialiste au niveau européen a souterrainement continué ; accompagnée par des défenses de Carl Schmitt venant des philosophes universitaires, notamment français. Le vertige peut saisir le lecteur s'il commence maintenant à comprendre l'enjeu de cette différence. Mais regardons comment Faye retrace ce que Wolf tire des approches de ses maîtres :

> « "Le droit appartient à l'essence originelle de l'homme même, car nous reconnaissons aussi l'essence de l'homme à ceci qu'un monde du droit lui est propre. Cet être-dans-le-monde-du-droit est inéluctable, et il en découle nécessairement le questionnement sur le vrai droit. Ce n'est pas là une résultante de ruminations propres aux Temps modernes, et cela ne désigne rien qui puisse être consigné sur du papier. C'est quelque chose qui vit dans le sang "[340]». [Faye E. (2005), 286]

On peut retenir les trois critères du droit national-socialiste que Wolf déclare ouvertement :

1. Le droit constitue un des mondes essentiels de l'homme.
2. Le droit national-socialiste n'est pas le résultat des élaborations récentes. C'est un trait du destin.

---

patriotes contre la conception institutionnelle romaine du droit cf. [RIDÉ J. (1977)]. Cette conception d'un droit inné du peuple est aussi défendue par BAEUMLER dans ses exhortations aux professionnels de l'enseignement national-socialiste. C'est aussi, comme je l'exposerai tout à l'heure, le lien idéologique direct entre HEIDEGGER et HEGEL.

[336]Ses « *Dichterstudien, Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung (Études de poètes. De l'essence du droit dans la poésie allemande*) » ne paraissent qu'en 1948. – Une remarque concernant ce titre. Il est, comme par ailleurs la plupart des titres des mythologues national-socialistes, très bien construit. Il contient trois termes qui se tiennent mutuellement. WOLF entend traiter l'essence allemande dans la tension entre les pôles du droit et de la poésie, des véritables pôles de tension qui permettent, à condition d'être connectés à l'environnement adéquat, de dégager l'énergie de l'essence allemande. Il faut alors déplacer l'adjectif pour parvenir au sujet « essence », déterminé par le droit et la poésie. Ce renversement s'effectue automatiquement pour un lecteur qui a été conditionné par le langage national-socialiste, car il sait (dans le sens de l'avoir assimilé) que le droit et la poésie sont des émanations de l'essence allemande.

« "*Recht gehört zum ursprünglichen Wesen des Menschen selbst, denn das Wesen des Menschen erkennen wir mit daran, dass es eine Welt des Rechts hat. Unabwendbar ist dieses In-der-Welt-des-Rechts-sein und unabweisbar folgt aus ihr das Fragen nach dem richtigen Recht. Es ist kein Ergebnis neuzeitlichen Grübelns und meint nichts auf Papier geschriebenes. Es ist etwas im Blute lebendes.*" (Erik WOLF, *Richtiges Recht im nationalsozialistischen Staate, Freiburger Universitätsreden*, Heft 13, Fribourg-en-Brisgau 1934, p. 3). »

[338]Ce séminaire a été édité en 2011 par Peter TRAWNY, cf. [HEIDEGGER M. (GA 86)] et [*infra*].

[339]*Grundlinien der Philosophie des Rechts* . – BAEUMLER les a édités avec la deuxième partie (§§ 387-577) de l'*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (Esquisse fondamentale des encyclopédies des sciences philosophiques*), cf. [BAEUMLER A. (1927)].

3. Le droit national-socialiste se distingue des codex juridiques en ce qu'il constitue une dimension de la réalité.

Sans entreprendre cette analyse en détail, Faye indique bien que cette conception relève de la philosophie. Par conséquent, il introduit dans son commentaire des explicitations de Wolf sur l'État total avec un ferme avertissement :

> « Si l'abjection se fait plus manifeste chez le médecin qui va concrètement appliquer aux êtres humains les mesures édictées par le juriste, et si par ailleurs le juriste se fait plus explicite que le "philosophe" universitaire, puisque c'est à lui qu'il revient de traduire par des lois particulières ce que le "philosophe" n'exprime encore que par des termes généraux, une même chaîne de responsabilités relie ici le "philosophe", le juriste et le médecin. La responsabilité du premier n'est pas moindre, qui fournit la légitimation théorique des concepts discriminatoires – comme la distinction de l'existence authentique et de l'existence inauthentique – transposés ensuite dans des lois et des décrets d'application et finalement mis en œuvre dans des pratiques tout à la fois médicales et policières, qui détruisent les hommes dans leur chair, leur âme, leur esprit et leur vie. Il nous faut donc être particulièrement vigilant sur ce qui se produit dans la philosophie. » [*Ibid.*, 295sq ; cf. *infra*, C.III.2]

Les réflexions qui portent ma recherche s'engagent en accord avec cet avertissement.[341] Mais, venons-en maintenant à la notion de l'État total et à la manière spécifique d'Eric Wolf de l'aborder. Tout en reprenant la sémantique affichée nationale-socialiste avec l'adjectif total, cette notion ne couvre pas entièrement la signification du terme de *Reich*, ce qui est spécialement souligné par Baeumler dans ses exhortations aux enseignants nationaux-socialistes. La confrontation avec les textes de ces auteurs fait comprendre qu'il est simplement impossible de mettre sur pied une telle conception en quelques mois. La concordance des idées qui, parfois, atteint une homogénéité, dont témoignent les auteurs du nouveau *Reich* est en elle-même la meilleure preuve du fait, irréfutable bien que l'on puisse le nier, qu'aucun de ces auteurs n'a vécu un tournant magique en 1933. Chacun aurait dû entreprendre un sérieux travail personnel de réorientation pour s'en affranchir après 1945 [cf. *supra*]. Et pourtant, ni Baeumler, ni Becker, ni Gadamer, ni Heidegger, ni les frères Jünger, ni Rothacker, ni Schmitt, ni Wolf, pour ne nommer que quelques phares, n'ont entrepris un tel travail. Bien au contraire, ils ont peaufiné leurs stratégies de dissimulation. De ce fait, une recherche sur le national-socialisme ne porte malheureusement jamais exclusivement sur l'histoire passée. Elle inclut toujours une dimension d'actualité.

Le premier détail que Faye relève est celui de la redéfinition du crime en tant que tel. L'acception de l'État comme État total entraîne que « "le crime apparaît en première ligne sous la forme de la désobéissance et de la rébellion », ce qui veut dire que, « "dans le criminel, c'est l'ennemi de l'État qui est visé"[342]» [*ibid.*, 269]. On retrouve le même vocabulaire que l'on avait rencontré dans des textes qui concernent la société. Wolf souligne, comme la présentation de Faye montre, les apports de Forsthoff pour insister sur le fait que « "l'État national-socialiste [...] ne trouve ses limites ni dans les traditions historiques ni dans certains droits fondamentaux de l'homme"[343] » [*ibid.* 296sq].

Tous ces efforts culminent dans le dessein de Heidegger d'allumer la volonté de ses étudiants et collègues de conduire le *Reich* bien au-delà de la vie du *Führer* :

> « Heidegger affirme en effet, dans un passage capital : "Dans soixante ans, notre État ne sera certainement plus

[341] L'observateur attentif constate que l'adjectif « philosophique » est actuellement appliqué pour désigner des décisions qui semblent se fonder sur des réflexions personnelles, pour les distinguer des décisions qui résultent des pressions sociales. En même temps est introduit un critère pour ces réflexions personnelles : l'évolution de la société.

[342] « "*Im totalen nationalsozialistischen Staat erscheint das Verbrechen in erster Linie als Ungehorsam und Auflehnung, im Verbrecher wird der Feind des Staates getroffen.*" (E. WOLF, *Richtiges Recht* ... op . cit., p. 23). »

[343] « "*Der Anspruch des nationalsozialistischen Staates ergreift das irdische Dasein des Menschen in umfassender Weise. Er findet seine Grenze weder an geschichtlichen Traditionen noch an gewissen Grundrechten oder Menschenrechten.*" (E. WOLF, *Richtiges Recht*, op. cit., pp. 23-24). »

> conduit par le Führer, aussi ce qu'il deviendra alors dépend de nous."[344]
> Phrase stupéfiante, parce qu'elle révèle des intentions cachées de Heidegger. Ce "nous", en effet, vise en partie à mobiliser ses étudiants, mais il exprime plus encore la manière dont Martin Heidegger conçoit son propre rôle politico-"spirituel" : guider, sur le plus long terme, le mouvement national-socialiste, assurer sa pérennité au-delà même de la durée temporelle de l'existence de Hitler.
> Il faut prendre au sérieux cette déclaration. D'autres indices nous confirment que c'est ainsi que Heidegger se perçoit. En outre, et c'est le plus important, tel est le rôle que son œuvre a joué après 1945, notamment lorsqu'il a choisi d'éditer, en 1953, son *Introduction à la métaphysique* de 1935, en y maintenant son éloge de la "vérité interne de la grandeur du mouvement national-socialiste". Or cette œuvre continuera de jouer ce rôle dans l'avenir si nous ne lui résistons pas, si nous ne parvenons pas à nous en libérer et à stopper définitivement la diffusion de ce "mouvement" dans la philosophie. » [*Ibid.*, 346, cf. *supra* B. I, à propos de Buchenau S. (2007)]

Dans son séminaire « *Hegel, über den Staat* », Heidegger applique une stratégie exemplaire. Il choisit un des philosophes les plus importants dans la spécialité de la philosophie politique. Par conséquent, ses propres énoncés se trouvent autorisés au maximum. Tout en prétendant traiter Hegel, il explicite sa propre position. En outre, il donne l'illusion d'entreprendre une polémique avec Carl Schmitt. Mais en dernière analyse, il ne fait qu'acquiescer aux propos de Schmitt. Tous deux entendent pousser certaines réflexions hégéliennes plus loin dans le sens du national-socialisme :

> « "Pourquoi avons-nous justement choisi Hegel pour ce travail, alors que d'autres philosophes également, par exemple Platon, Kant, Fichte ont médité sur l'État ? C'est parce que, premièrement, la philosophie de Hegel n'est pas n'importe quelle philosophie, mais que nous devons bien plutôt voir dans cette philosophie l'accomplissement de la philosophie occidentale tout entière, accomplissement dans un grand commencement en vue de l'*Aufhebung* de la pensée antique et de la pensée chrétienne dans un grand système. Hegel avait la claire conscience de cela, il avait la conviction qu'avec lui, la philosophie était parvenue à son terme. Et c'est vrai. Ce qui vient après Hegel n'est plus de la philosophie. Pas non plus Kierkegaard[345] ou Nietzsche. Ces deux-là ne sont pas des philosophes, mais des hommes sans catégorie, qui seront seulement compris à des époques ultérieurement. Jusqu'à Hegel, il y a de la philosophie, qu'il mène à sa fin, comme nous l'avons dit."[346] » [*Ibid.*, 347sq ; cf. *infra*, C.III.3]

---

[344]« "*Unser Staat wird in 60 Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was dann aber wird, steht bei uns*" (HEIDEGGER, Hegel über den Staat, op. cit. <*reportatio* inédite>, f. 16v°). » – Ce séminaire, publié en 2011 dans le volume *Hegel - Schelling. Manuskripte, Protokolle und Mitschriften zu Seminaren von 1927 bis1957* par Peter TRAWNY [cf. HEIDEGGER M. (GA 86)] a été présenté en 2012 au Collège International de Philosophie à Paris par Susanna LINDBERG [cf. LINDBERG S. (2012)]. LINDBERG affirme qu'en « 1933/35, il veut faire la philosophie de la politique comme dans ces méditations sur Hegel. » Ces cours constituent alors « une exception rare, car tous ses autres cours sont dépourvus de politique » ce qui est bien évidemment faux comme on peut s'apercevoir rapidement en prenant n'importe quel autre volume de la GA (*Être et Temps* inclus). – S'il y a exception, il faut la chercher dans les *Séminaires de Zollikon* [cf. BOSS M. (éd.) (2006)]. C'est, à ma connaissance actuelle, le seul volume dans lequel HEIDEGGER essaie de maintenir l'apparence que sa définition de l'homme est tout à fait ordinaire. La dimension politique (sc., bien entendu, nationale-socialiste) est codée dans sa critique de la science. Dans la perspective que ce dossier ouvre, c'est pourtant le volume le plus important ; à étudier et à analyser en urgence, car le rôle de la médecine dans la NVM est fondamental [cf. SCHAFFT G. E. (2004), WINKLER J. M. (2010), AJZENBERG, A. (2013)]. Par conséquent, c'est le domaine dans lequel la défense de HEIDEGGER s'exprime avec la virulence la plus intense : « Peter Wilberg souligne aussi, comme 'antidote' à la notoriété de l'implication de Heidegger dans le national-socialisme, que la pensée de Heidegger a été et reste la seule pensée capable de lancer un défi à la base scientifique de l'eugénisme racial et de la médecine génétique – et, par cela, à toute l'idéologie de la médecine et psychiatrie biologique et moderne. Il s'agit ici d'une idéologie dont l'engendrement est de prime abord dû aux médecins nazi ; une idéologie qui nie toute signification intérieure de la maladie et n'a aucune autre finalité que de trouver des 'solutions finales' pour toutes les formes de mal-aise social et individuel (*As an 'antidote' to the notoriety surrounding Heidegger's involvement with National Socialism, Peter Wilberg also emphasises that Heidegger's thinking was and remains the only thinking capable of challenging the scientific basis of racial eugenics and medical genetics – and with it the whole ideology of modern biological medicine and psychiatry. This is an ideology which Nazi physicians played a key role in spawning, one which denies any inner meaning to illness, and aims at nothing less than finding 'Final Solutions' to all forms of social and individual dis-ease*). » [http://www.heidegger.org.uk/hmsm.htm ; je ne pouvais pas encore consulter l'ouvrage en question : WILBERG, Peter, *Medecine and Scientific Method. The Unheeded heritage of the Zollikon Seminar*, New Gnosis Publications]; cf. aussi [*infra*, D.I].

[345]Sören Kierkegaard (1818-1855).

[346]« "*Warum haben wir gerade Hegel gewählt für diese Arbeit? da doch auch andere Philosophen, z. B. Platon, Kant, Fichte über den Staat gedacht haben. Darum, weil 1) Hegels Philosophie keine beliebige ist, sondern weil wir vielmehr in dieser Philosophie sehen müssen die Vollendung der abendländischen Philosophie, Vollendung im grossen Ansatz in Richtung auf die*

Ces explications donnent l'occasion de résumer les caractéristiques des textes de Heidegger :

1. L'inscription dans le contexte, le moment politique.[347]
2. L'usage des références. Faye met le doigt sur les stratégies de dissimulation de Heidegger, sur sa façon de jouer sur plusieurs registres, ce qui est indéniablement le pivot qui a fait rentrer ce discours dans la philosophie. Les stratégies de dissimulation servent exclusivement pour le transport du message. La facette comique dans cette tragédie est, que Heidegger s'en exprime avec une franchise, honteuse pour ses défenseurs, sur sa véritable intention, ce que Faye ne tait pas quand l'occasion s'y prête.
3. L'absence d'analyse philosophique.
4. Une protection contre toute critique. Les effets d'étonnement, de surprise émoussent l'attention du public.

La duplicité entre un discours prétendument philosophique et une intention politico-éducative se répercute bien évidemment sur sa didactique. Par conséquent, ces caractéristiques se retrouvent dans la didactique du professeur Heidegger. La fascination généralement admise qu'il exerçait, venait de sa manière d'enseigner, de sa façon de construire un climat de mystère et d'en faire surgir des idées surprenantes. La prochaine citation illustre ces quatre points, à savoir l'importance de connaître le contexte social, d'être conscient de l'usage polémique des références, du niveau faible de l'analyse philosophique et de l'effet attendu par des avancées quasi paradoxales :

> « En réalité, tout le début du séminaire est particulièrement laborieux. Il n'y a pas de pensée construite, mais une succession de remarques qui montrent surtout la grande difficulté pour Heidegger de pénétrer philosophiquement le texte de Hegel. Comme si souvent dans ses cours, alternent des moments de simple paraphrase et de courtes digressions qui donnent un soudain relief à son propos par leur caractère d'allusion polémique, mais ne font pas réellement avancer la pensée. Nous en donnerons deux exemples. Après avoir évoqué de façon paraphrastique la négativité hégélienne et sa doctrine de l'être qui est, et n'est pas, le néant, Heidegger remarque abruptement : "les véritables nihilistes sont ceux qui ne voient pas que nous ne pourrions pas concevoir l'être s'il n'était pas le néant."[348] Nous qui sommes avertis, cette remarque nous intéresse, car nous y voyons une possible réplique aux attaques formulées peu de mois auparavant par Ernst Krieck dans sa revue *Volk im Werden*, et dans lesquelles ce dernier reprochait à Heidegger de parler du néant et de faire preuve en cela de "nihilisme métaphysique". Pour les étudiants cependant, aux yeux de qui l'enjeu polémique est vraisemblablement opaque, la remarque ne fait guère progresser la réflexion.
>
> L'autre exemple vient aussitôt après : à la suite d'un développement traditionnel sur la différence entre entendement fini et raison "infinie", à l'occasion duquel Heidegger ne trouve rien de mieux que d'évoquer à nouveau l'exemple de l'outil, il cite la célèbre proposition de Hegel selon laquelle "tout le réel est rationnel et tout

---

Aufhebung des antiken und des christlichen Denkens in einem grossen System. Hegel hatte davon das klare Bewusstsein, er hatte die Überzeugung, dass in ihm die Philosophie ans Ende gekommen wäre. Das ist auch richtig. Was nach Hegel kommt, ist keine Philosophie mehr. Auch nicht Kierkegaard oder Nietzsche. Diese beiden sind gar keine Philosophen, sondern Menschen ohne Kategorie, die erst spätere Zeiten begreifen werden. Bis zu Hegel gibt es Philosophie, die er wie gesagt abschliesst." (*ibid.*, f. 1r°-1v°). »

[347]Je saisis cette occasion pour revenir aux propos introductifs [cf. *supra*, A.], tout en indiquant l'analyse de l'aliénation qui fait partie de cette problématique [cf. *infra*, B. III]. – S'il est alors toujours intéressant de connaître la vie et le temps de l'auteur, car cela permet de saisir des nuances autrement perdues, ni l'un ni l'autre ne doivent servir de critère pour la qualité d'une œuvre. On n'entend pas ici parler d'un esprit du temps qui pourrait servir à disculper un auteur. Il reste le seul responsable de ce qu'il transmet au public, peu importe l'ambiance dans laquelle il évolue. – La réflexion philosophique, tout comme l'inspiration artistique part de l'intimité humaine. D'où le rôle-clé de l'expérience du Je. On accorde aux grandes œuvres un caractère intrinsèquement intemporel et transculturel, car on reconnaît ce fait : un grand penseur, un grand artiste sait parler la langue universelle de l'humanité. Le discours qui présuppose une âme raciale se mêle de façon sournoise dans ce discours. Ses protagonistes proposent une analyse tronquée de l'être humain. Qui, en conséquence, s'expérimente membre de la communauté de son peuple au lieu de s'apercevoir comme homme parmi les hommes.

[348]« "*Eigentliche Nihilisten sind diejenigen, die nicht einsehen, dass wir das Sein gar nicht begreifen können, wenn es nicht das Nichts wäre.*" (*ibid.*, f. 11v'') ».

> ce qui est rationnel est réel", et enchaîne aussitôt en ces termes : "Le traité de Versailles est réel, mais pourtant il n'est pas rationnel."[349]
> Cette fois, l'exemple semble mieux s'intégrer dans la logique du propos. Il s'agit, en effet, de montrer que "réel" ne veut pas simplement dire "existant", mais "la réalisation de l'essence de la chose".[350] Cependant, le choix de l'exemple reste problématique. Il en dit en effet beaucoup plus que l'argumentation qui demeure très sommaire. L'exemple du traité de Versailles présuppose en effet comme allant de soi la thèse éminemment polémique selon laquelle il n'y aurait aucune rationalité dans le traité de Versailles, qui n'exprimerait alors que le *diktat* des vainqueurs. » [*Ibid.*, 357sq ; cf. *infra*, C.III.3]

Il nous faut préciser la notion de *Deutsche Rationalität* [cf. *supra*], autrement dit de l'irrationalité, très discutée dès le début du XXe siècle. Elle s'est référée de prime abord aux Lumières, comme le souligne Vermeil [cf. Vermeil E.-J. (1953), 94-96]. Par conséquent, « dans la pensée d'un homme tel que Rathenau,[351] "germanisation" voulait dire "rationalisation", c'est-à-dire savante organisation de l'existence collective » [*ibid.*, 97]. Visiblement, Heidegger ne l'utilise pas dans ce sens. Bien au contraire, il construit son discours à partir de l'acception de la rationalité que prépare Baeumler au fil de son ouvrage sur l'histoire de l'esthétique [cf. *supra*, B. I]. Faye aborde cette question dans l'affaire de l'élection de Heidegger comme recteur de l'université de Fribourg [cf. *supra*]. Il restitue une discussion qui concerne une lettre qu'Elfride Heidegger aurait adressée à Malvine Husserl (1870-1960). L'épisode montre cette imbrication du juridique, du politique, du professionnel qu'est la vie quotidienne. La lettre en question permet d'observer l'acception de la *Deutschen Rationalität* chez une personne à un moment historique précis. Comprendre l'enjeu de cette lettre demande, outre une connaissance des finesses sémantiques, une connaissance de la chronologie des événements en avril 1933 que Faye retrace alors brièvement : Heidegger entre en fonction le 23 avril 1933. La Loi sur le Rétablissement du Fonctionnariat Professionnel[352] est appliquée dès le 7 avril. Cette loi est au pays de Bade renforcée par un arrêté qui date déjà du 6 avril. Cet arrêté ne souffre aucune exception, tandis que la Loi exempte les anciens combattants (ajoutons pourtant : jusqu'en 1935). Husserl perd son éméritat le 14 avril. Son fils, ancien combattant, est révoqué de son poste de professeur de droit. C'est dans ce contexte qu'Elfride Heidegger écrit cette lettre à Malvine Husserl. Elle exprime son regret à l'égard de la nouvelle législation, mais elle ajoute que cette Loi, bien que dure, est raisonnable du point de vue allemand [cf. Faye E. (2005), 72sq]. L'extrait que cite Faye[353] montre une version atténuée de la NVM

---

[349]« "*Der Vertrag von Versailles ist wirklich, aber doch nicht vernünftig*" (*ibid.*, f. 13r°). » – FAYE ne restitue pas la référence hégélienne. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, on trouve effectivement une formule qui correspond exactement aux propos de HEIDEGGER : « *Was nicht vernünftig ist, hat keine Wahrheit, oder was nicht begriffen ist, ist nicht* (Si quelque chose n'est pas rationnel, il n'a pas de vérité, ou bien si quelque chose n'est pas compris, il n'est pas) » [HEGEL, G.F.W. (TWA 3), 404]. Le Traité de Versailles n'a pas de vérité, donc il n'est pas rationnel ; et les choses avant d'être comprise, ne sont pas. Par conséquent, pour reprendre cet énoncé, dès que l'on a compris ces détails, ils deviennent réels, ce qui est réellement et terriblement le cas. Notons au passage que nous avons ici exactement cette structure que JACOBI décèle comme nihilisme [cf. *infra*, C.I. 2.3]. – Selon HEGEL, au moins selon ce passage, HEIDEGGER a alors raison. – Pour autant, reste qu'il faut déterminer le statut précis de cet énoncé hégélien, car la *Phénoménologie* obéit à une architectonique très complexe qui interdit l'usage que je suis en train de faire, à savoir picorer des graines intéressantes et les isoler. Cependant, une telle lecture fragmentée de la *Phénoménologie* aide considérablement à comprendre le vocabulaire national-socialiste, et puis cette identification de l'esprit au sang, pour ne nommer que deux détails.

[350]« Lorsque Heidegger pense le réel, il ne le pense jamais comme quelque chose de latin, comme *res*, mais par le verbe être et la copule. C'est un soubassement linguistique tout à fait intéressant. Il l'appelle le sens d'un être qui est équivalent au temps comme différentiation incessante. L'être est dans cette dynamique et produit les arrêts que sont les représentations. La métaphysique n'a jamais accédé à ce niveau profond de l'*alêthêia*. » [WISMANN H. (2012b), séance du 24.01.2012].

[351]Walther RATHENAU (1867-24. 06. 1922), membre de la *Demokratischen Partei*, a été assassiné par des nationalistes antisémites. – VERMEIL précise bien que RATHENAU défendait un néo-impérialisme [cf. VERMEIL E.-J. (1953), 280].

[352]*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums (GWB).*

[353]« "Mais à tout cela s'ajoute encore la profonde reconnaissance envers la disposition au sacrifice de vos fils, et ce n'est d'ailleurs que dans l'esprit de cette nouvelle loi (dure, mais d'un point de vue allemand raisonnable) que nous faisons allégeance – sans restriction et dans un respect profond et sincère – à ceux qui ont fait allégeance à notre peuple allemand à l'heure de la nécessité la plus haute, y compris par les actes. (*Zu all dem kommt aber noch die tiefe Dankbarkeit gegen die Opferbereitschaft Ihrer Söhne, und es ist nur im Sinne dieses neuen (harten, vom deutschen Standpunkt vernünftigen) Gesetzes, wenn wir uns bedingungslos und in aufrichtiger Ehrfurcht zu denen bekennen, die sich in der Stunde der höchsten Not auch durch die Tat zu unserem deutschen*

autrement radicale. Premièrement, Elfride Heidegger présente la rationalité allemande comme une question de perspective. Ainsi, la rationalité allemande correspond à la conviction que tout ce qui est allemand a une valeur qui fait en sorte qu'il faut le préserver coûte que coûte. Le lien avec une prétendue essence allemande n'est pas évoqué. Mais c'est indéniablement une position radicale qui n'a plus rien à voir avec la pensée des Lumières. Deuxièmement, sa lettre n'exclut pas les Juifs de l'humanité, bien qu'elle n'admette aucun doute sur sa conviction qu'ils n'ont aucune part au peuple allemand.[354]

Plus clairement se présentent les choses chez Carl Schmitt. Aucune ambiguïté dans le positionnement intellectuel. Les références aux existentiaux heideggériens sont explicitées. Le critère de Schmitt est la substance du peuple allemand. La rationalité allemande s'est définitivement substituée à la rationalité en tant que telle. La tension entre rationalisme et irrationalisme qui sous-tend la rationalité universelle est abolie. L'irrationalité dans le sens de rationalité allemande que j'ai dégagé, repose sur la tension entre la substance du peuple allemand et les autres peuples.[355] Très lentement, se fait jour une triade qui définit cette rationalité allemande : le *Reich* comme but, comme *τέλος* – la volonté de puissance (*Wille zur Macht*) comme essence du peuple [cf. Hegel G.F.W. (TWA 3, 435-441] – l'*ἔρως* comme élément dynamique. On rentre dans le cœur du sujet. C'est pourquoi je reprends la suite de la citation précédente :

> « Si nous avons pris le temps de détailler quelque peu la démarche de Heidegger dans la première séance de ce séminaire, c'est notamment parce que plusieurs de ses étudiants semblent s'être plaints de son enseignement. Au début de la séance suivante, en effet, Heidegger leur répond. Non dépourvu d'habileté, si ce n'est de rouerie, la réponse commence par une anecdote plutôt plaisante, mais se poursuit sur un mode beaucoup plus inquiétant si l'on saisit complètement ce qui se dit. Nous avons déjà cité une phrase de cette réponse, mais il nous faut maintenant la considérer dans son ensemble : "Nous voulons maintenant apporter encore quelques compléments et quelques éclaircissements à ce qui a été dit dans la séance précédente, mais auparavant il y a encore une question préliminaire à expédier : plusieurs auditeurs se sont adressés à moi en remarquant que le thème de notre travail leur demeurait trop éloigné, les discussions proposées ne leur 'servant' à rien. Cela caractérise parfaitement mes exercices de séminaire. Pour l'illustrer, je vais raconter une petite histoire.[356] Je rendais récemment visite à une famille d'ici dont la jeune fille qui m'annonça laissa échapper : 'Heidegger ! est-ce celui chez qui les étudiants n'apprennent rien ? ' La jeune fille avait servi peu de temps auparavant chez un professeur de chimie. C'était la définition la meilleure pour mon enseignement. Vous n'apprenez pratiquement rien ici ! La question de savoir si l'on peut avoir besoin de la philosophie[357] ne se décide pas d'emblée. Peut-être le remarquez-vous au bout de quatre ans, lorsque vous aurez fini d'étudier, ou seulement lorsque vous aurez quarante ans, mais il sera alors trop tard.[358] Pour produire une automobile ou une bicyclette, on n'a assurément besoin d'aucune

---

Volk bekannt haben)." » [FAYE E. (2005), 72]

[354]FAYE renvoie ici à l'expression « "noyau rationnel de l'antisémitisme hitlérien" », forgé par l'historien Ernst NOLTE.

[355]Pour VERMEIL, le système totalitaire national-socialiste se distingue par cette « conception raciale et pseudo-mystique du peuple » dans laquelle « la pureté de la race se substitue aux droits et libertés de l'individu » [VERMEIL E.-J. (1953), 225]. Cette conception n'a rien à voir avec le mythe d'un roi thaumaturge, et n'équivaut pas non plus au fascisme mussolinien contemporain du national-socialisme : « Jamais l'opposition entre l'Allemagne et l'Europe occidentale n'était apparue avec plus de netteté », constate VERMEIL [*ibid.*, 229]. « En Occident, le lien politico-juridique entre hommes également libres. En Allemagne, lien naturel, quasi sentimental et émotif, sensible dans les manifestations massives, les défilés avec musique, les retraites aux flambeaux ou les Congrès spectaculaires, entre les Germains qui se disent de même race ou entendent "se racer" » [*ibid.*]. Cette conception se dresse implacablement contre les Juifs, prétendant accomplir une longue tradition européenne antijuive – et, comme le précise VERMEIL quelques pages plus loin [cf. *ibid.*, 239-243], antichrétienne –, conduisant à « la législation nazie, [...] de Nuremberg » [*ibid.*, 230]. – Cette législation « procède directement de ces assimilations puériles. On déclarera dès lors que le Juif n'est plus un être humain et qu'il incarne le Mal, thèse qui échappe à toute démonstration comme à toute discussion » [*ibid.*].

[356]Les deux dernières phrases ont été oubliées dans la restitution du texte allemand.

[357]Les étudiants se sont plaints de son cours. Ils ne se sont pas plaints de la philosophie. HEIDEGGER avait auparavant expliqué que la philosophie était arrivée à sa fin avec HEGEL, mais il a construit sa réponse autour de l'importance de la philosophie. Étrangement, bien que HEIDEGGER proclame alors haut et fort un nouveau commencement, autant lui que ses héritiers se réclament être les représentants de la philosophie. Et pourtant, autant FAYE que LEFEBVRE, pour ne nommer que ces deux auteurs, citent maint textes dans lesquels HEIDEGGER confirme ce constat de la fin de la philosophie en démarquant d'elle nettement sa pensée [cf. notamment LEFEBVRE H. (1966)].

[358]HEIDEGGER exerce de toute evidence une certaine pression car, *a priori*, il n'y a aucune limite d'âge pour comprendre quoi que

> philosophie, mais de la mécanique, c'est-à-dire de la physique, telle qu'elle a été fondée par Galilée. Cependant, nous n'aurions ni Galilée, ni Newton s'il n'y avait eu Aristote. Pourtant, Aristote ne philosophe pas en prévoyant que l'on puisse avoir besoin de sa philosophie pour construire des automobiles. A présent, il ne s'agit pas d'automobiles, mais de l'État. L'État ne se tient pas appuyé contre le mur de telle sorte que nous puissions le prendre et le regarder de près, mais nous ne savons même pas ce que c'est que l'État, nous savons seulement que quelque chose comme l'État est en devenir. Dans soixante ans, notre État ne sera certainement plus conduit par le *Führer*, aussi ce qu'il deviendra alors dépend de nous. C'est pourquoi nous devons philosopher."[359] » [*Ibid.*, 358sq]

On voit mal comment Heidegger veut se tirer d'affaire. Si l'on peut s'imaginer que de telles élucubrations ont été plutôt amusantes pour les étudiants qui voyaient ainsi le bien-fondé de leur critique à l'égard de ce professeur, Faye met l'accent sur la dimension subtilisée. En effet, si ce collet argumentatif est autre chose qu'une plaisanterie, c'est sur la dimension de menace que l'analyse devrait s'appuyer. Ce séminaire s'est déroulé du début novembre 1934 au 23 janvier 1935. Hitler est depuis deux ans au pouvoir. La terreur est bien installée dans le pays – mais aussi, dans de larges pans de la population, une certaine quiétude, car il y en a qui préfèrent effectivement cette terreur d'État à l'indécision perçue parmi les dirigeants de Weimar. Heidegger joue alors exactement sur ces deux registres. Ce jeu pervers consiste en l'instillation d'une angoisse par des énoncés qui, à la première vue, doivent répondre aux questions tout à fait courantes.

Il y a encore un autre élément dans cette réponse que Faye, ne proposant ici que l'amorce d'une analyse, ne relève pas. Cet élément renvoie à l'antagonisme entre Krieck et Heidegger. Cette réponse à la question des étudiants contient une critique implicite, pour autant pas moins ferme, de la position de Krieck. Se montre alors que leur désaccord ne se réduit pas à un détail de la lutte pour le pouvoir intellectuel dans le national-socialisme. On est ici face à un débat à l'intérieur même du paradigme de la doctrine raciale. Par conséquent, les termes et les thèmes utilisés sont à réinscrire dans ce paradigme.[360] Pour comprendre que Heidegger ridiculise, en fait, Krieck jusqu'à l'extrême, on doit avoir en mémoire le titre de la revue de Krieck, *Volk im Werden (Peuple en devenir)*. Vu l'usage de « nous » dans ce séminaire, Heidegger assure que le *Volk* est bien là. Mais ce qui est en devenir, c'est l'État.

Comme Faye l'a souligné déjà en restituant brièvement le débat avec Cassirer à Davos en 1929, pour Heidegger, la philosophie procède à partir de présupposés. On peut préciser ce constat dans ce sens où il détermine la philosophie progressivement par des tâches qui, de prime abord, semblent relever du

---

ce soit ; bien au contraire, la vie de tous les jours nous montre que personne ne comprend tout en même temps et que ce que les uns saisissent dans leur jeunesse reste encore longtemps mystérieux pour d'autres. – J'ai pu le voir chez ma grand-mère maternelle. Hantée par des angoisses indescriptibles dès 1942, je lui ai donnée, en 1981, des traités de KIERKEGAARD à lire. Elle avait près de 75 ans ! Elle m'a remercié chaleureusement : « *Mädel, das ist sehr schön, aber ich verstehe es schwer* (ma fille, c'est très beau, mais j'ai des difficultés à le comprendre) ! », ce qui est normal pour tout lecteur débutant KIERKEGAARD et n'est aucunement lié à l'âge ! Ce qui importe ici, c'est que cette lecture l'a aidée à comprendre son angoisse, à son niveau, bien évidemment.

[359]« "*Wir wollen jetzt noch einige Ergänzungen und Erklärungen geben zu dem, was in der vorigen Stunde besprochen wurde, zuvor ist aber noch eine weitere Vorfrage zu erledigen : verschiedene Hörer sind mit der Bemerkung an mich herangetreten, das Thema unserer Übung läge ihnen zu fern, sie könnten die geplanten Erörterungen zu nichts 'gebrauchen'. Ich machte neulich Besuch in einer hiesigen Familie, dem Mädchen, welches mich anmeldete, entfuhr es dabei : 'Heidegger ! ist das der, bei dem die Studenten nichts lernen ?' Das Mädchen hatte kurz zuvor noch bei einem Chemieprofessor gedient. Das war die allerbeste Definition für meine Lehrtätigkeit. Sie lernen praktisch hier nichts ! Die Frage, ob man Philosophie brauchen kann, ist von vornherein nicht zu entscheiden. Vielleicht merken Sie es nach 4 Jahren, wenn Sie fertig studiert haben, oder vielleicht erst im 40ten Lebensjahr, dann ist es aber zu spät. Um ein Automobil oder ein Fahrrad herzustellen, braucht man allerdings keine Philosophie, aber doch Mechanik, d. h. dann aber Physik, d. h. wie sie durch Galilei begründet wird. Wir hätten aber keinen Galilei und Newton, wenn es keinen Aristoteles gegeben hätte. Aristoteles philosophierte aber nicht in der Voraussicht, dass man seine Philosophie zum Automobilbau gebrauchen kann. Es handelt sich jetzt nicht um Automobile, sondern um den Staat. Der Staat steht nicht an der Wand herum, so dass wir ihn hernehmen und betrachten könnten, sondern wir wissen ja gar nicht, was der Staat ist, wir wissen nur, dass so etwas wie Staat im Werden ist. Unser Staat wird in 60 Jahren bestimmt nicht mehr vom Führer getragen, was dann aber wird, steht bei uns. Deshalb müssen wir philosophieren*." »

[360]Ce qui vaut aussi pour le terme de nihilisme, cf. [*infra*, C.].

politique. Ainsi, on a vu avec l'exemple du Traité de Versailles, que le philosophe évalue les événements politiques. Ici, Heidegger revendique pour les philosophes le devoir de prendre en charge le devenir de l'État, son avènement d'abord et son avenir ensuite. Cependant, comme l'indique le renvoi à la relation d'Aristote avec Galilée et Newton, le philosophe n'est pas un homme politique. Tout comme il ne s'occupe pas de mécanique, le philosophe n'est en rien préoccupé par la politique. Il fixe les conditions, il explore les possibilités ; sa tâche est alors réellement métapolitique.

Du coup, Heidegger rebondit sur la philosophie qui, d'après ses propres paroles, aurait dû s'arrêter avec Hegel.[361] Ce va-et-vient rend l'analyse de son discours difficile. De ce fait, même une lecture critique risque de se laisser déstabiliser, acceptant alors aussi ces éléments qui ont acquis au fil des années l'autorité des évidences. Ces évidences altèrent fortement les recherches portant sur le national-socialisme.[362] Le prochain exemple aborde une de ces interprétations du national-socialisme qui, construite à partir des directives heideggériennes,[363] est rentrée dans le sens commun :

---

[361]L'explication de cette question se compose de deux étapes. Elle demande, en premier, l'étude entière de ce cours sur HEGEL. La deuxième étape prend en compte cette observation que les auteurs nationaux-socialistes se réfèrent constamment l'un à l'autre en se reprenant explicitement et implicitement, en reprenant toujours les mêmes thèmes sous des angles très divers. Par conséquent, la compréhension de ce cours de HEIDEGGER demande aussi une bonne connaissance du positionnement de SCHMITT à l'égard de HEGEL. Sur ces bases – étude de ce cours et des textes schmittiennes sur Hegel –, on peut, ensuite, élargir l'interrogation sur la réception de HEGEL par ces auteurs, sans pour autant oublier qu'ils travaillent non pas avec des concepts nourrissant une réflexion théorique, mais avec des faisceaux de sens, construisant ainsi un tissu d'associations qui est destiné à diriger immédiatement le comportement.

[362]VERMEIL observe que « Heidegger [...] semble avoir penché vers le national-socialisme » [VERMEIL E.-J. (1953), 155]. Il montre comment Hans HEYSE redéploie ce penchant, tout en critiquant chez HEIDEGGER des éléments nihilistes et solipsistes, avant de conclure sa brève présentation de la philosophie existentialiste sous Weimar qui traite JASPERS et HEIDEGGER par le constat qu'ils « n'étaient, au sens valable du terme, des "racistes" », sans pour autant oublier de préciser qu'« il est aisé de voir à quel point il était facile d'interpréter et de corriger Heidegger dans le sens du racisme hitlérien » [*ibid.*, 163]. Pour VERMEIL, « Jaspers reste proche des positions occidentales. Heidegger s'en éloigne, et sa méditation obstinée de la mort fait de lui, à certains égards, l'héritier des traditions allemandes les plus authentiques » [*ibid.*, 155]. Et VERMEIL ne se gêne pas d'affirmer que « les premières théories du néo-impérialisme » (y inclus l'approche de MOELLER VAN DEN BRUCK, comme il n'omet pas de préciser, cf. *ibid.*, 280-292] ne parvenaient pas à justifier « le *Reich* à venir par l'existence du Saint Empire, par la démocratie à l'allemande ou encore par le racisme » [*ibid.*, 288]. « Mieux valait » , écrit VERMEIL dans un livre publié en 1953, reprenant son chapitre sur la philosophie existentialiste, « comme nous l'avons montré, dire où pouvait conduire la philosophie existentialiste de Heidegger, une fois appliquée à la politique, avec sa conception du pouvoir et de la puissance, de la place que l'Allemagne devait tenir en Europe, du droit qu'elle avait de construire l'ordre nouveau, de ce que l'on peut appeler le "solipsisme national et transcendantal" » [*ibid.*]. – Si ce constat est déjà très clair, je cite quand même ce paragraphe jusqu'à la fin, car il permet de faire le lien avec le thème heideggérienne de la *Hörigkeit* (obéissance) : « H. Triepel dira, plus crûment, que le Troisième *Reich* avait pour mission de prolonger la Prusse en Europe et qu'il trouvera la justification de son hégémonie dans le contentement des peuples obéissants, désignés par le terme de *Gefolgschaft*. » – Heinrich TRIEPEL (1868-1946) était un professeur de droit de tendance politique conservateur. Son analyse ne correspond malheureusement pas aux réalités, comme un mémorandum de HIMMLER, *Denkschrift über die Behandlung der Fremdvölkischen im Osten* (Mémorandum sur les étrangers-au-peuple à l'Est, mai 1940) [cf. GAMM H.J. (1964), 452-455], repris par HITLER dans un propos de table le 22 juillet 1942 [cf. *ibid.*, 456-458] nous l'apprend. Il s'agit d'épurer la population : le sang allemand est à libérer des mélanges. On observe alors les enfants. Chaque enfant qui manifeste des caractéristiques allemandes est enlevé et rendu à une famille allemande pour l'éduquer. Ainsi, on décourage les familles d'avoir des enfants, car leur amour ne supportera pas ces séparations. Aussi, il faut faire une propagande massive des moyens de contraception. Qui plus est, la culture slave est à supprimer. La formation scolaire est à réduire au stricte minimum (pouvoir comprendre les ordres en allemand, savoir écrire son nom, etc.). La population slave est ainsi à supprimer à long terme. Par conséquent, on n'attend rien d'eux. Ils n'ont qu'à disparaître. La *Gefolgschaft* est réservé exclusivement aux *Volksgenossen* [cf. *supra*, B.II.3]. – Un mot encore à propos des traditions allemandes les plus authentiques que VERMEIL évoque. Il me semble évident qu'il désigne, par cette expression, ce qui sépare l'Allemagne de l'Occident [cf. *supra*]. Ce serait alors erroné de voir ici une mise en question globale de la tradition culturelle allemande, ce que montre très bien l'étude de RIDÉ [cf. RIDÉ J. (1977)] qui dégage soigneusement les différents courants qui constituent l'essor de cette tradition au moment où l'Europe se sépare du latin comme langue universelle scientifique et accepte l'usage des langues nationales dans les sciences.

[363]On est actuellement confronté à la tentative de présenter HEIDEGGER comme un professeur des universités respectueux des règles humanistes de l'enseignement universitaire allemand [cf. PERRIN C. (éd.) (2013)]. – JANICAUD est allé plus loin, identifiant cet autoritarisme de HEIDEGGER avec un prétendu autoritarisme traditionnel d'un universitaire allemand, cf. son récit des séminaires heideggériens du Thor dans les années 1960 [JANICAUD D. (2001/1), 240-251]. – L'analyse présentée ici montre pour autant clairement qu'un tel rapprochement est illicite. HEIDEGGER n'entend pas éduquer, mais entraîner sur une voie préparée à

> « Nous venons de voir comment Heidegger tente d'échapper à la critique de ses auditeurs par la radicalisation de l'enjeu de son propos. Ce procédé est si constant, et l'effet produit a été si efficace sur tant de lecteurs de ses textes qu'il apparaît indispensable d'insister sur les stratégies heideggériennes. C'est en effet ce procédé qu'il utilisera à nouveau après 1945 lorsqu'il tentera de rendre son œuvre acceptable en dépit de son enracinement dans le nazisme. Il brossera alors un tableau si désolé de la modernité[364] et de la planétarisation de la "technique" que le national-socialisme perdra toute sa spécificité et se verra ainsi disculpé – et Heidegger du même coup – de toutes ses responsabilités dans les ravages qu'il a entraînés pour l'humanité entière. » [Faye E. (2005), 361]

Arrêtons-nous un moment sur cette stratégie. Pour se défendre, Heidegger augmente la dose nationale-socialiste dans ses propos. Cette observation permet d'amener des précisions au problème posé par son invention autrement curieuse des existentiaux. La stratégie que Faye décèle chez Heidegger montre comment l'analyse existentiale fonctionne au niveau social. Pour cela, une lecture attentive d'*Être et Temps* est inévitable. Dans ce livre, dans lequel Heidegger développe ses existentiaux, il ramène, en fait, l'existence humaine à l'existence *völkisch*.[365] Peut-on en conclure que le sens des existentiaux se révèle au mieux lorsque l'on regarde leur fonctionnement dans la société, leur portée sociale ?[366] En tout cas, quant au nivellement du national-socialisme par rapport à la situation humaine en général, Heidegger décrit la situation sociale en exagérant ses risques. Sa description est ponctuée par des avertissements destinés à donner encore plus de force à ses arguments. Cependant, cette argumentation est construite à partir de ces existentiaux développés auparavant par lui-même. Heidegger applique alors sa vision du monde. Prétendant entreprendre une analyse de la situation, il la réinterprète. Il construit un problème et propose une solution. Qui plus est, il s'adresse au ressenti. On est loin d'une argumentation rationnelle dans le sens d'une évaluation pondérée des

---

l'avance. Par conséquent, son rapport aux étudiants ne relève pas du rapport d'un professeur prétentieux avec la génération montante, mais bien d'un *Führer* ayant la responsabilité de mettre la *Gefolgschaft* coûte que coûte sur la bonne voie.

[364]PARFAIT reprend exactement cette stratégie, l'appliquant à l'histoire de la pensée allemande. Elle s'aligne explicitement sur la « définition du totalitarisme que donne Hannah Arendt ». Aussi, elle applique, sans l'expliciter, l'épistémologie qu'Ernst JÜNGER développe dans *Le Travailleur*. Elle dit en effet qu'elle entend montrer « la production d'un "type" (ou d'une "figure" au sens de la *Gestalt*) exemplaire de ce que la nature humaine peut atteindre : l'Allemand [...] » [PARFAIT N. (1999), 16]. – Ce livre est pernicieux à plusieurs titres. Outre l'acception non explicitée d'une définition d'Arendt (1906-1975), et l'alignement indirect sur l'épistémologie jüngerienne, auteur qui, vers la fin du volume, sera vivement attaqué [cf. *ibid.*, 117], PARFAIT présente un mélange d'auteurs et de citations. Ces citations sortent non seulement très souvent du contexte qu'elle construit, mais elles restent toujours sans rapport avec l'œuvre entier de l'auteur qu'elle convoque. Ces citations sont exclusivement reliées à sa construction, et non pas à l'œuvre de l'auteur cité. Son seul but est de montrer que HEIDEGGER et le national-socialisme sont la résultante d'un développement menant de LUTHER vers le romantisme. Ce développement aboutit au XXe siècle et déploie, finalement, son poison. Elle cite l'étude de RIDÉ [cf. RIDÉ J. (1977)], qu'elle exploite pour des informations historiques. Mais elle n'a de toute évidence pas compris le propos de RIDÉ qui parvient, en étudiant patiemment l'humanisme et la réforme allemande, au constat qu'il n'y a pas de lien de cause à effet, ni entre LUTHER et le national-socialisme et même pas entre le courant nationaliste de l'humanisme rhénan et le national-socialisme. RIDÉ arrive à son résultat par l'analyse soigneuse de la position spécifique de l'humanisme patriotique allemand dans son époque. Il s'arrête longuement sur la relation conflictuelle entre LUTHER et Ulrich VON HUTTEN (1488-1523). Ce conflit fait partie des clés pour comprendre l'histoire et il y a effectivement des idées qui vont germer dans la durée. Il indique bien évidemment ces germes que les mythologues du national-socialisme ont pu réinvestir. Ses conclusions restent très prudentes et s'inscrivent plutôt aux niveaux systématiques et psychologiques. Par cette prudence, il réussit à respecter sans entrave l'humanité. Il examine les possibilités de l'homme, sans vouloir montrer la genèse d'un type spécifique. – RIDÉ fait entendre que, même si on n'arrive pas à montrer comment le national-socialisme a surgi en détail, on peut pour le moins comprendre que sa réussite est quelque part liée à la métaphore de la *translatio imperii*. Cette expression, qui désigne concrètement la transmission de l'Empire dès les temps du prophète vétérotestamentaire Daniel (autour de 600 AD), correspond à une disposition psychique de l'être humain, dénotée par la notion de la volonté de puissance. Ainsi donc surgit une métaphore qui articule ces deux composantes : la transmission effective du pouvoir impérial d'une nation à une autre (par Dieu, le pape, l'histoire etc.) et l'élan que tout individu ressent à vouloir gérer sa vie. En exploitant subrepticement cette ressource métaphorique, la mythologie nationale-socialiste arrive à s'emparer de l'être tout entier de l'homme, vivifiant à la fois son désir collectif de vivre dans une nation puissante et son désir individuel de domination personnelle. – Une fois de plus, je soumets des réflexions complexes aux jugements du lecteur, invitant à ne pas se laisser leurrer – non pas par des explications simples, mais simplistes.

[365]D'où l'intérêt d'une étude conjointe d'*Être et Temps* et de l'« Introduction » de BAEUMLER à l'édition de BACHOFEN, cf. [*supra*].

[366]Ce que VERMEIL propose effectivement, cf. [*supra*].

avantages et des risques de la modernité ; on est pleinement dans ce registre de la *Deutschen Rationalität* ou de l'irrationalité qui fonctionne au plan didactique par association, au plan logique par coordination. Ainsi s'installe un simulacre d'intelligibilité de la situation. Cette stratégie ouvre une perspective qui semble justifier les solutions proposées par la NVM. Le sens intrinsèque de ce remplacement des catégories aristotéliciennes par les existentiaux se révèle ainsi. Les existentiaux permettent d'agir sur l'intimité du public, le but étant la production de la *Hörigkeit*.[367] La description génère alors l'impression que ses propos contiennent la solution. Il applique la structure de la *Hörigkeit* d'abord dans un sens épistémologique et ensuite didactique. Les rapprochements étranges entre être et essence, État et peuple, et qui exercent sur l'auditeur ou le lecteur cette impression de profondeur, s'expliquent par une rhétorique du vide :

> « En réalité, au fond du questionnement heideggérien, il n'y a pas [...] une intuition spirituelle ou une pensée inspiratrice, mais au contraire, un vide et une défection radicale de la pensée, qui agit sur l'auditeur ou le lecteur comme une puissance de captation et de fascination d'autant plus grande que personne ne peut intellectuellement et mentalement avoir prise sur elle. Nous sommes là très éloignés, et même à l'opposé de toute philosophie. En effet, le vrai danger de ce procédé, c'est qu'il agit comme une puissance de manipulation : quand Heidegger dit de la dialectique hégélienne : "avec elle, on peut tout faire", il décrit tout simplement sa propre manière, qui consiste non à introduire dans les esprits la clarté philosophique de la pensée humaine consciente de soi et accomplie, comme dans le questionnement d'Aristote ou les méditations de Descartes, mais à y déposer le fond le plus occulte et le moins vérifiable : l'éros pour le *Führer* dans le séminaire hitlérien ou [...] un hégélianisme nazifié dans ce séminaire. » [*Ibid.*, 363]

A l'exemple de Wolf, Faye présente la signification du lien entre le droit et la philosophie. La collaboration des juristes et des philosophes attitrés du *Reich*[368] fournit à la politique de ce dernier un simulacre de fondement scientifique. L'auteur retrace la convergence de la pensée de Schmitt et de Heidegger. Ce cours sur Hegel prend déjà son essor à partir d'une prise de position schmittienne à l'égard de Hegel. Heidegger prétend s'expliquer avec la position de Schmitt. L'argumentation de Faye renseigne en même temps sur la genèse de son livre :

> « "On a dit qu'en 1933 Hegel était mort ; au contraire, c'est alors seulement qu'il a commencé à vivre."[369]
> Cette phrase odieuse – c'est le choc ressenti à la découvrir, il y a plusieurs années, qui nous a conduit au projet de ce livre – ne saurait se justifier quel que soit le jugement que l'on porte sur la philosophie hégélienne et sa doctrine de l'État. La brutalité de cet énoncé nous confirme en effet, en cet hiver 1934-1935, le caractère radical de l'engagement nazi de Heidegger. Ce qu'il apprécie dans la doctrine hégélienne, ce n'est pas un moment révolu dans les conceptions passées de l'État, mais la possibilité d'y retrouver la figure même de l'État telle qu'elle s'est réalisée à partir de la prise de pouvoir par Hitler de janvier 1933. Ce qu'il y a d'insoutenable dans cette phrase, c'est d'une part que Heidegger réaffirme par là, au début de l'année 1935, devant ses étudiants, son allégeance au pouvoir hitlérien et d'autre part, qu'il associe et confond sciemment, à travers l'association entre Hegel et l'an

[367]Le mot *Hörigkeit* (du verbe *hören*, écouter) a un sens historique précis. Il décrit la relation du servage. Au sens figuré, il signale une soumission, une dépendance totale (et est notamment utilisé dans certains relations sexuelles pathologiques). – Dans son séminaire « Heidegger et l'héritage grec » à l'École des Hautes Études en Sciences sociales (Paris) de l'année universitaire 2011-2012, Heinz WISMANN a montré comment HEIDEGGER enlace des argumentations truffées de surprises invraisemblables dans ses propos, qui n'ont, comme HEIDEGGER le dit souvent lui-même, rien à voir avec le thème ou l'auteur qu'il se propose d'étudier. Ces séquelles d'étonnement ciblent l'établissement d'une telle relation de *Hörigkeit* entre lui, qui est le maître, et son auditoire, cf. [WISMANN H. (2012b)].

[368]Des nombreux récits, journaux, lettres qui nous sont parvenus de la population du *Reich*, comme l'affirment les études pas moins nombreuses qui retravaillent ces documents en détail, montrent que ces jeux de relations et de collaborations se retrouvent dans toutes les couches de la société, cf. pour cela par exemple [KANDEL L. (dir.) (2004)].

[369]« "*Man hat gesagt, 1933 ist Hegel gestorben ; im Gegenteil : er hat erst angefangen zu leben*" (*ibid.*, debut de la 8e séance, f. 75v°). » – Cf : « Heidegger commence par reprendre une affirmation de Carl Schmitt pour la renverser. […] "Ce jour-là […] on peut dire que 'Hegel est mort' (*An diesem Tage ist demnach, so kann man sagen, 'Hegel gestorben'*)" (C. Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk* <Hambourg 1933>, p. 32 ; trad fr., p. 46) » [*ibid.*, 376sq]. – Cette affaire est bien compliquée. La position de SCHMITT que HEIDEGGER prétend attaquer, à savoir en 1933, HEGEL soit mort, est à replacer à la fois dans le le texte du livre en question, de l'œuvre entière de SCHMITT et du moment historique. Je me concentre ici sur une amorce de recherche portant sur la relation HEIDEGGER – HEGEL.

> 1933, philosophie et nazisme. Dans un séminaire où Heidegger affirme que "dans cette pensée hégélienne de l'État, la tradition occidentale s'est rassemblée", dire que c'est en 1933 que Hegel a commencé de vivre, c'est faire de l'hitlérisme l'accomplissement même de la tradition occidentale. »[370] [*Ibid.*, 364]

La suite du texte montre que Faye reconnaît que le fascisme italien s'inspire fortement de Hegel. Il voit clairement que les fascistes italiens reprennent l'idée hégélienne de l'esprit du peuple ainsi que sa conception de l'État comme totalité. Mais la position que Hegel adopte face au problème qui lui importe dès la première page, à savoir la doctrine raciale comme nouvelle base de la vie humaine, et qui, effectivement, fait en sorte que l'on puisse justifier la reprise heideggérienne de Hegel, semble lui échapper. Admettons pourtant qu'il concentre sa discussion de Hegel sur le fait que Heidegger construit une argumentation fallacieuse qui fait apparaître le national-socialisme comme aboutissement de la culture occidentale.
Pour explorer plus précisément la place qu'occupe le sigle « Hegel » [cf. Lefebvre H. (1966)] pour Heidegger à la suite de Schmitt d'un côté, et pour Faye de l'autre, je distingue deux ordres de remarques :

1. La méthodologie qu'applique Faye pour cerner la stratégie de Heidegger. Ici, son argumentation se justifie par le fait que les mythologues nationaux-socialistes effectuent par principe des réinterprétations. Il vaut alors mieux garder une distance ; cerner de prime abord le but de la réinterprétation et ne pas se laisser entraîner dans un débat qui ne sera qu'un dialogue de sourds.[371]
2. L'évaluation de Hegel qui transparaît quand même, comme on le voit notamment dans les paragraphes suivants. C'est cette évaluation que je mets en question.

Faye se concentre sur la stratégie qu'applique Heidegger dans le but d'introduire le national-socialisme dans la philosophie, ce qui explique sa réserve à discuter ici explicitement la position que Hegel a occupée en son temps, ainsi que le contenu de sa conception de l'État. L'analyse de cette stratégie se déroule en trois temps. Au départ, Faye reprend la boutade, avec laquelle Heidegger répond implicitement à Schmitt. Heidegger dit alors que Hegel aurait commencé à vivre en 1933.[372] C'est le

---

[370]Nous voilà effectivement en pleine guerre, et la subjectivité est bel et bien l'endroit où les faits de guerre se sont incrustés. Effectivement, en étudiant de près la *Phénoménologie de l'Esprit*, on s'aperçoit que HEGEL déploie dans cet ouvrage une idée qui correspond exactement à un socialisme national. HEGEL introduit lentement, avec une grande perspicacité, la *Volkssubstanz* comme critère de la *Sittlichkeit* (traduit souvent par éthicité pour la distinguer de la moralité, comme le fait HEGEL). Il met réellement en perspective toutes les facettes d'une approche à l'homme comme individu, ces approches qui cherchent à représenter l'homme comme indépendant, voire isolé de sa *Volkssubstanz* – et il ne s'arrête pas là, bien au contraire ! Il les ridiculise, sans pour autant présenter de réels arguments. Il appelle plutôt à la sagesse, à la vie populaire (aux proverbes, problèmes quotidiens, stéréotypes). Ce fait s'ajoute à la question du vocabulaire déjà abordée. – En résumé, on peut alors dire qu'au plan conceptuel, HEGEL développe le syntagme du *Dasein* et de l'existence, et, au plan idéel, il développe une conception de l'homme à partir de sa *Volkssubstanz* qui réduit la dimension de responsabilité sociale aux éléments de sa propre *Volkssubstanz*. – A la lumière de ces observations, on doit accorder à HEIDEGGER que sa reprise de HEGEL est justifiée. C'est, effectivement, HEGEL qui a introduit un socialisme national dans les fondements de la réflexion philosophique. – Reste alors à déterminer ce que l'on entend par hitlérisme. Du point de vue purement historique, HEGEL ne pouvait bien évidemment pas développer un hitlérisme lié à la personne d'Adolf HITLER même. Par conséquent, avancer qu'il aurait commencé à vivre en 1933 ne se justifie pas. Aussi, HEIDEGGER quitte ici HEGEL, car en le plaçant à la fin de la tradition occidentale, il renvoie à l'hitlérisme comme aboutissement de la tradition occidentale. Qu'est-ce alors l'hitlérisme ? C'est l'idéal d'un *Führer* qui est le critère de vie et de mort de ses sujets. Et pour HEIDEGGER comme pour HEGEL, seul celui qui a une *Volkssubstanz* peut mourir [cf. *infra*, C.I.2.5].
[371]C'est cette attitude maintenue dans l'analyse de l'ouvrage sur l'esthétique de BAEUMLER, cf. [*supra*, B. I].
[372]Certains critiques de la position de FAYE à l'égard de HEIDEGGER y voient une *reductio ad hitlerum*. Pour comprendre l'importance de cette réduction, rappelons qu'Henri LEFEBVRE n'avait probablement pas connaissance de ce cours sur HEGEL (bien que l'on sait que des *reportationes* divers des cours heideggériens circulent), comme il ne pouvait pas disposer de tous les matériaux aujourd'hui publiés, ou accessibles dans les archives (malgré les difficultés d'y accéder librement). Et pourtant, il publie en 1946 une étude qui, non seulement, entreprend une *reductio ad hitlerum* de l'entreprise heideggérienne, mais déclare HEIDEGGER carrément comme métaphysicien attitré de HITLER [cf. LEFEBVRE H. (2001)] ; voir aussi mon analyse [BAZINEK L. <sous presse >]. Comme le montre REVOL [cf. REVOL C. (2011)], on entend diminuer l'importance de ce livre en prétendant qu'il s'agit d'un simple règlement de compte avec SARTRE. – LEFEBVRE a vécu dans ce climat ; son analyse poignante à la fois de

cadre pour la conjecture qui suit, à savoir que ce propos n'est pas à justifier, et cela de façon indépendante de toute interprétation de la philosophie et de la doctrine de l'État hégéliennes. On peut contester ce point, mais il importe ici de suivre Faye dans son argumentation, car il coupe l'affirmation que Hegel aurait commencé à vivre en 1933, de l'homme Georg Friedrich Wilhelm Hegel pour la renouer exclusivement au sigle « Hegel », donc à la fonction qu'a ce mot dans le discours de Heidegger. Ici, Faye insiste que ni la philosophie ni la personne de Hegel ne sont mises en question. De cette manière, il peut, finalement, faire ressortir le fait que les propos de Heidegger construisent en réalité un toboggan sur lequel le national-socialisme glisse dans la philosophie. Passer alors tout de suite à la question de l'interprétation de Hegel, déplacerait le centre du débat. Par conséquent, ce qui est insupportable ici, c'est que Heidegger réaffirme, bien après sa démission de son rectorat, et devant ses étudiants, son soutien au régime de Hitler. Cette réaffirmation tout à fait implicite se fait au compte de Hegel. Heidegger proclame la fin de la philosophie occidentale avec Hegel et identifie la vivification de cette fin de la philosophie avec la *Machtergreifung* hitlérienne. Ainsi, il introduit effectivement le national-socialisme dans la philosophie en le plaçant à la position de la reprise du développement que Hegel avait amené à son sommet. Le national-socialisme est présenté à titre d'héritier de la philosophie occidentale. Je partage entièrement cette analyse succincte qui concerne cette stratégie heideggérienne.

4.3. La vie de Hegel.

Venons-en alors au deuxième point qui concerne la pensée hégélienne. Comment traiter le fait que Hegel ait élaboré un véritable socialisme national, le reliant, pour le légitimer, à la *Sittlichkeit* qui, elle-même, est définie par la substance du peuple ? Comment traiter le fait que Hegel redéfinit l'esprit

---

HEIDEGGER et, disons-le tout de suite, de HEGEL [cf. notamment LEFEBVRE H. (1975)] et ma présentation [BAZINEK L. (2012b)], est un témoignage incontournable pour nous aujourd'hui. Rappelons aussi que, dès l'apparition d'*Être et Temps*, LEFEBVRE et ses amis mettent en garde contre la philosophie de HEIDEGGER [cf. les entretiens avec LEFEBVRE restitués par HESS R. (1988)] et qu'en 1938, LEFEBVRE publie une étude sur *Mein Kampf*. Il est alors permis de supposer que, perçue à la lumière de *Mein Kampf*, l'œuvre heideggérienne s'entend autrement. – Qui plus est, en 1937, LEFEBVRE avait déjà produit une analyse du national-socialisme qui atteste sa connaissance des mythologues français et allemands de la doctrine raciale. Cette analyse souligne notamment la visée internationale du national-socialisme et surtout son incompatibilité avec ce que l'on entend en général par nationalisme (chauvinisme, patriotisme, etc.). – On a ici alors une approche de HEIDEGGER à partir de sa situation historique, et non pas l'essai de le comprendre à partir de la philosophie traditionnelle, comme c'est devenu l'usage entretemps. – Des publications françaises diverses durant ces années, par exemple de VERMEIL, de Georges POLITZER (1903-1942), les débats animés dans les revues [cf. WINOCK M. (1996), 11-13], et ces textes de LEFEBVRE interdisent toute minimisation de l'entreprise heideggérienne. Il a été clairement perçu que le potentiel dangereux de cette entreprise concerne sans ambages autant la philosophie que la politique [cf. aussi MINDER R. (1966)]. J'adopte la formule de LUKACS d'une destruction de la raison sans pour autant souscrire à son approche [cf. LUKACS G. 1966)], pour une discussion critique [BEHLER E. (1998)]. – A part quelques pages très codées dans la *Métaphilosophie* [cf. LEFEBVRE H. (2000)], LEFEBVRE ne traite à peu près jamais ouvertement la soi-disant bavure politique de HEIDEGGER, mais se concentre sur son impact sur la pensée. Pour LEFEBVRE, la communauté des idées entre HITLER et HEIDEGGER a été avérée, ce qu'il traite encore une fois dans un texte tardif, *Qu'est-ce que penser ?* cf. [LEFEBVRE H. (1985)] ainsi que mon essai [BAZINEK L. (2009b)]. Ce petit livre fait le deuil de ses sympathies indéniables pour les surréalistes dont il dénonce sans répit l'attitude irresponsable qui a favorisé indirectement la montée du national-socialisme ainsi que de son amitié avec Kostas AXELOS **(**1924-2010) qui est resté attaché à HEIDEGGER. – Comment peut-on s'apercevoir de la pertinence de ces propos ? Si je disposais déjà d'un dossier conséquent permettant de démontrer la pertinence de la critique lefebvrienne de HEIDEGGER, il me manquait pour autant un lien permettant de démontrer sa valeur essentielle pour la philosophie. Consciente de l'importance de cette question [cf. MESCHONNIC H. (2007)], et ayant déjà rassemblé plusieurs éléments, c'est, finalement, dans les volumes sur PASCAL, cf. [LEFEBVRE H. (1949)] et [(1954)], cf. mon résumé [BAZINEK L. (2011)] et [*infra*, B. III. 2.1.2] dans lesquels j'ai trouvé les indications les plus importantes. Nous avons, avec ces deux livres, une des dernières, peut-être la dernière, approche philosophique de PASCAL avant la vague de l'heideggérianisme. Ce n'est que l'investigation, cependant concentrée sur DESCARTES, entreprise par FAYE depuis les années 1980 que l'on a quelque chose de comparable. Si FAYE souligne alors l'importance de se libérer de l'emprise heideggérienne, il sait de quoi il parle. − Le livre que j'analyse ici est, par conséquent, loin d'un traité polémique de plus qui alimenterait les disputes sempiternelles autour du positionnement heideggérien en 1933-1934. C'est le redéploiement de la tradition philosophique [cf. *supra*]. FAYE développe une analyse du national-socialisme qui désamorce définitivement ses ressorts.

par le sang ? Ces deux opérations sont effectuées dans la *Phénoménologie de l'esprit* et explicitées dans les *Principes de la philosophie du droit.* [373] C'est dans ce dernier texte que l'on trouve, finalement, la conceptualisation de la *Sittlichkeit*. Ce concept est le noyau central et le fondement de la doctrine hégélienne. La distinction inhabituelle entre *Moralität* et *Sittlichkeit* couvre l'enjeu capital du propos hégélien qui n'est rien d'autre que le fondement de la doctrine *völkisch*. On peut alors conclure que le système hégélien s'est introduit, malgré la résistance de certains de ses contemporains, dans la philosophie. Les bases de cette définition du socialisme à partir de la *Volkssubstanz*, de la redéfinition de l'esprit par le sang et de la conceptualisation d'une *Sittlichkeit* comme élément constitutif du *Volk* en opposition à la moralité formelle universelle viennent de Hegel.[374]

Vue la problématique que nous sommes en train de dégager, on s'aperçoit que l'on peut maintenant aller bien plus loin dans la reconsidération de l'œuvre hégélienne. Pour le montrer plus nettement, regardons comment cette problématique s'inscrit dans la trame principale du livre, à savoir l'intransigeance face à la vision du monde national-socialiste :

> « De la conception de l'Etat comme totalité organique à l'État total du nazisme, et du *Volksgeist* au *Volkstum* hitlérien, il y a plus qu'une distance. Le passage ne peut s'effectuer qu'au prix d'une appropriation totalitaire et *völkisch* de la philosophie du droit hégélienne, laquelle laisse largement de côté la tension dialectique entre le particulier et l'universel qui constitue toute la dynamique de la pensée hégélienne de l'État. » [Faye E. (2005), 36]

---

[373]Ici, je ne peux pas entreprendre une étude de HEGEL, mais il importe d'amener des précisions qui permettent de débuter cette recherche. Ce travail exige une lecture conjointe de la *Phénoménologie* et des *Grundlinien*. – HEGEL développe le concept d'un peuple libre (*freies Volk*) dans le chapitre C.(AA).B, « La réalisation de la conscience de soi raisonnable par lui-même (*Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseins durch sich selbst*) » de la *Phénoménologie*, cf. [HEGEL G.F.W. (TWA 3), 263-270]. Il aborde, comme on ne perçoit pas forcément à la première lecture, la conscience de soi du peuple à la quête du « bonheur (*Glück*) » qui consiste en « la substance éthique, l'esprit d'un peuple (*sittliche Substanz, der Geist eines Volkes*) » [*ibid.*, 267]. – Dans le chapitre C.(BB).A.a, « Le monde éthique. La loi humaine et divine, l'homme et la femme (*Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib*) [cf. *ibid.*, 328-342], il y a une structure d'argumentation similaire. Une lecture superficielle donne l'impression que HEGEL traite de la famille et évoque dans ce contexte « *das Bewusstsein des Blutes* (la conscience du sang) » [*ibid.*, 341]. Mais le sang ne fait que « continuer à vivre dans la maison (*lebt im Hause fort*) » [*ibid.*, 340]. Le cadre (sc. supérieur) de la vie du sang est bien le peuple, le tout (*Volk ; Ganzes*) [cf. *ibid.*]. Cette intention de chercher un principe communautaire supérieur à la famille a été reprise par les mythologues nationaux-socialistes. Indiquons pour cela seulement que GANDOULY renvoie dans sa discussion de l'introduction à l'anthologie des textes de BACHOFEN [cf. BAEUMLER (1956)] à Hans BLÜHER (1888-1955) qui « veut promouvoir "*ein Gesellschafsprinzip über die Famlie hinaus, um die Tiergattung Mensch zu einem staatsbildenden Wesen zu machen* (un principe social au-delà de la famille pour faire de cette espèce animale qu'est l'homme un être qui fonde l'État)" » [GANDOULY J. (1997), 307]. Je propose de voir ici le fondement de « l'"État raciste (*der völkische Staat*) » promu par HITLER, et qu'il discute quelques pages plus loin. Cet État se construit par « sélection ». Par conséquent, « la subordination de l'individu aux exigences de l'État ne peut être que totale […] » [*ibid.*, 314sq]. Si GANDOULY a bien remarqué la suppression de la famille en faveur de la toute-puissance de l'État, il met pour autant l'accent sur la suppression du système scolaire dans le même but. – Pour les *Grundlinien*, je renvoie à deux passages qui affermissent cette lecture tout en ouvrant déjà la porte à un principe fondateur encore plus élévé que l'État. La première référence est le supplément au § 142 où HEGEL explicite que « l'unité substantielle ; la volonté général » est « supérieur à la famille, l'État (*Substantielle Einheit ; allgemeiner Wille, höher als Familie, Staat*) », cf. [HEGEL G.F.W. (TWA 7), 293]. La deuxième se trouve dans le § 140 [*ibid.*, 265-286]. HEGEL renvoie à sa détermination de la subjectivité dans la *Phénoménologie*, cf. [*ibid.*, 279sq). Il s'agit du chapitre C.(BB).C.c, « *Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung* (La conscience. La belle âme, le mal et son pardon) », cf. [HEGEL G.F.W. (TWA 3), 464-494]. HEGEL développe dans ce chapitre sa conception de la conscience. Cette détermination de la conscience oscille entre l'individuel et la communauté.

[374]Le concept de *Sittlichkeit* hégélienne, déployé dans la *Phénoménologie* et mis en perspective en opposition à la moralité dans les *Grundlinien*, correspond à la notion de *χρεον* que HEIDEGGER développe dans « *Der Spruch des Anaximander* (La parole d'Anaximandre) » de 1946 [cf. HEIDEGGER M. (GA 5), 321-373]. – BLUMENBERG aborde ce texte important dans sa discussion du souci heideggérien [cf. BLUMENBERG H. (1987b)]. – Pour appuyer la lecture de HEGEL proposée ici, force est de rappeler qu'il faisait partie d'un courant, comme l'explicite BAEUMLER dans son Introduction à l'anthologie de BACHOFEN [cf. BAEUMLER A. (1956)]. Friedrich BÜLOW (1890-1962) [cf. KLEE E. (2003), 82)] souligne que ce courant s'est fortement inspiré d'une certaine réception de l'œuvre d'Edmund BURKE dont le « charme […] devait exercer une influence inouïe sur le romantisme politique (*Zauber […] auf die politische Romantik den allergössten Einfluss gewinnen sollte*) » [BÜLOW F. (1931), XXVI ; cf. *supra*, B.I.2.2].

Cette prise en charge est aussi problématique. Elle se heurte à l'attitude hégélienne face à tout ce qui est autre.[375] Dans sa confrontation subtile de Hegel avec Marx, d'un côté et avec Nietzsche de l'autre, Lefebvre affirme que la pensée hégélienne se distingue par un concept total de l'harmonie [cf. Lefebvre H. (1975) et Bazinek L. (2012b)]. Cette harmonie se met en place, par le biais de l'État, au cours de l'histoire. Donc, pour Hegel, la créativité humaine est exclue de la mise en place du politique. Pour autant, une fois l'étape historique franchie, l'action humaine est sollicitée pour surveiller à ce que chacun s'y intègre [cf. *supra*]. Sans le dire ouvertement, on constate que Lefebvre suit exactement le déploiement proposé par Hegel dans la *Phénoménologie.* Il n'y a pas de place pour l'autre ; ce qui justifie la traduction de « "mise en harmonie" » pour « "*Gleichschaltung*" » par François Fédier [cf. Faye E. (2005), 108)].

L'analyse régressive-progressive lefebvrienne inscrit Hegel dans la même filiation théorique sur laquelle se trouvent les mythologues nationaux-socialistes. Ainsi se dessine un tableau qui permet de voir que Hegel a fourni indéniablement des instruments conceptuels que la NVM peut de droit exploiter.[376] Pour rendre justice à Hegel, il faut pourtant aussi évoquer le trait paternaliste que Lefebvre fait ressortir chez Hegel. A la différence d'Elisabeth Marx, Lefebvre ne dresse pas le portrait d'un Grand Inquisiteur, mais d'un père dictatorial qui est convaincu que ses enfants vivraient mieux dans une harmonie parfaite sous sa gouvernance, harmonie qui gomme toutes les distinctions à l'intérieur de l'État. Lefebvre montre alors très clairement, ce qui n'est normalement pas vu, que, pour Hegel, le but est cette harmonie. Le mouvement dialectique n'est que le chemin pour y arriver. C'est ce mouvement qui permet, finalement, d'intégrer toutes les différences dans le grand tout. Lefebvre insiste sur ce critère conceptuel de la valeur attribuée à la particularité qu'il faut déceler dans les discours qui se ressemblent si souvent. Pour Lefebvre, il est indiscutable que toute communauté humaine est le produit des constructions humaines ; autrement dit il accorde à l'individualité la primauté ontologique.[377]

La méthodologie de Lefebvre est aussi importante pour la présente investigation.[378] En effet, son étude conjointe de Hegel, de Marx et de Nietzsche par rapport à la construction de la modernité souligne à plusieurs reprises que la relation entre ces trois penseurs et la modernité n'est pas une relation de cause à effet. Lefebvre montre, alerté par son analyse préalable et de longue date des textes nationaux-socialistes, que ces trois auteurs ont flairé, d'une certaine manière, des lignes de pensée qui ont été en train de se mettre en place [cf. C.III.3]. En ce sens, Lefebvre garde une touche hégélienne en ce qu'il maintient l'hypothèse d'un développement historique qui se déroule apparemment quasi objectivement. Il ne se prononce pas clairement sur la part humaine dans la mise en place de ce développement, mais il ne diminue pas pour autant la responsabilité humaine d'en faire face. Sa position à l'égard de ce développement s'arrête au niveau du diagnostic. Donc, Lefebvre n'accuse pas Hegel d'être un précurseur direct de la NVM, mais il l'accuse, pour garder ce mot fort, d'avoir détruit l'esprit humain.[379] À cause de son analyse de la liberté humaine erronée, Hegel sacrifie l'esprit

---

[375]Bien que jamais publiée et durement critiquée du fait de sa présentation surréaliste, je me permets de renvoyer ici à la thèse d'Elisabeth MARX qui traite HEGEL sans complaisance, cf. [MARX E. (1994)]. – Se limitant à la question du colonialisme, MARX met en scène un tribunal qui construit ses chefs d'accusation avec la simple citation de textes hégéliens. La défense, construite de la même manière, se réduit aux simples excuses, le premier pan restant plus convainquant.

[376]Ce qui est, d'après LEFEBVRE, impossible avec les concepts marxiens et les concepts nietzschéens du fait de leur respect inconditionnel de la particularité et de la créativité de tout individu humain.

[377]Ce résultat ressort directement de sa discussion de DESCARTES, cf. [LEFEBVRE H. (1947)]; cf. mon analyse [<sous presse >].

[378]Elle est portée par l'hypothèse que la doctrine nationale-socialiste au sens plus restreint commence à opérer autour de 1800, même si les ouvrages analysés sont relativement récentes : le déclencheur de cette recherche a été un ouvrage paru en 1999 (bien que traduction d'un livre de 1923), et le volume [LOEWY E. (1967)] est une source indispensable qu'il faut prendre en compte malgré les ouvrages considérables qui ont vu le jour depuis 1966.

[379]« [...] *der Titel "Phänomenologie des Geistes" [...] taucht zum ersten Mal in der Vorlesungsankündigung für den Winter 1806/07 auf: "a) Logicam et Metaphysicam sive philosophiam speculativam, praemissa Phaenomenologia mentis ex libri sui : System der Wissenschaft proxime proditura parte prima"* (l'intitulé "Phénoménologie de l'esprit" [...] apparaît pour la première fois dans l'annonce du cours magistral de l'hiver 1806/07 : a) Logique et Métaphysique, ou philosophie spéculative avec la Phénoménologie de l'esprit comme préliminaire, d'après son livre *Système des Sciences* qui paraîtra prochainement [...]. »

humain critique et créateur aux développements historiques. On peut dire qu'effectivement, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1806 [cf. Hegel G.F.W. (TWA 3)],[380] Hegel développe une pensée organique du *Dasein*. Et les *Principes de la Philosophie du Droit* de 1821 [cf. Hegel G. F. W. (TWA 7)] reprennent exactement ces mêmes développements. C'est dans ce texte que l'on aperçoit le statut purement méthodologique de la dialectique. Hegel défend une intégration sans merci dans l'État qui découle immédiatement de son concept de *Sittlichkeit*. Faye souligne précisément ce mouvement intégratif dans le cours heideggérien. Une fois que l'on s'aperçoit que Hegel confine la dialectique au plan méthodologique, on comprend alors que Heidegger pouvait redéployer Hegel en connaissance de cause. Il est désormais impossible de soutenir que « ce qui, chez Hegel, conserve une signification dialectique, nourrie de la tension entre l'individuel et l'universel, disparaît ici puisque toute référence à l'universel a disparu, et il ne reste que l'identification tautologique entre "savoir", "vouloir" et "être libre" *(Frei-Sein)* » [Faye E. (2005), 367]. Bien au contraire, si « Heidegger reprend [...] à Hegel le concept de "reconnaissance" [...] pour tout rapporter au peuple et à l'État », il s'avère être le fidèle continuateur de Hegel, pouvant alors affirmer que « "la réalité accomplie de la reconnaissance est l'État. Dans l'État, le peuple parvient à soi-même, à condition que l'État soit l'État du peuple"[381] » [*ibid.*]. Par conséquent, est à admettre que « cette circularité tautologique » qui « ne laisse aucune place à l'expression de l'individualité humaine » est un emprunt que Heidegger fait à Hegel. Si, donc, « on retrouve, *in fine*, la même affirmation de la relation réciproque du peuple et de l'État que dans le séminaire de l'hiver précédent, où Heidegger soutenait que le peuple est à l'État ce que l'étant est à son être » [*ibid.*], Heidegger a alors entièrement raison : en 1933, Hegel a commencé de vivre. L'analyse des textes hégéliens amène en effet au constat que Hegel défend cette circularité tautologique. Mais comme je ne peux pas imposer les résultats d'une recherche assez récente aux résultats de recherche qui semblent confirmés, mes remarques doivent surtout montrer que le dossier du cas Hegel est loin d'être clos.[382]

Par rapport à la question de l'individualité, on constate que, de toute évidence, les textes hégéliens permettent d'établir un lien direct entre Hegel et Heidegger. Hegel utilise déjà ce vocabulaire que l'on retrouve dans *Être et Temps* ; et, tout comme le fait Heidegger après la *Machtergreifung* ouvertement, le référent absolu de la pensée pour les deux est la notion de substance du peuple.

Consciente que ces questions, tout comme ceux de l'universalité et du *Führer* demanderaient une discussion plus élaborée, je passe maintenant à deux autres aspects qui semblent distinguer Hegel du

---

[MOLDENHAUER E./MICHEL, K. M., dans HEGEL G.F.W. (TWA 3), 595]. – J'attire l'attention sur ce détail décisif : HEGEL écrit bien « *mens* », c'est-à-dire qu'il entend parler de l'esprit compris comme faculté humaine, et non pas *spiritus*.

[380]C'est alors dans ces textes que l'on trouve la réponse à la polémique autrement étrange entre HEIDEGGER et KRIECK. Un *Volk* n'est jamais en devenir, un *Volk* est une substance. Donc, ce qui est en devenir, c'est l'État [cf. *supra* ; pour un autre aspect de ce duel *infra*, C.III.3].

[381]« "*Im Staat kommt das Volk zu sich selbst, gesetzt, dass der Staat = Staat des Volkes ist.*" (*ibid.*, f. 40r°). »

[382]Pour compléter cette recherche, les deux sujets suivants sont aussi indispensables : 1. le concept de travail que HEGEL développe ; 2. la présentation que BAEUMLER fait de HEGEL. Comme je l'ai fait pour BAEUMLER [cf. *supra*, B.I], il faut montrer que HEGEL a développé sa pensée dans la durée. Ainsi s'explique l'importance de l'anthologie des textes hégéliens que BAEUMLER a édités, poursuivant la tâche de l'*Entfremdung* (aliénation) absolue du *Dasein* humain pour l'imbriquer dans sa *Volkssubstanz*. En 1922, BAEUMLER édite un choix de textes de l'*Esthétique* de HEGEL sous le titre troublant *Aesthetik : Unter einheitlichem Gesichtspunkte ausgewählt, eingeleitet und mit verbindenden Texten versehen (Esthétique : textes choisis selon un point de vue unique, introduit et accompagné des textes intermédiaires)* ; en 1923, paraît un choix de *Hegels Geschichte der Philosophie: in zusammenhängender Auswahl (Philosophie de l'histoire de Hegel, choix de textes cohérents*) ; « *Hegel und Kierkegaard* (Hegel et Kierkegaard) » sont abordés en 1924 dans la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Philosophie*, et *Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie: Teil I. Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie (Écrits de Hegel sur la philosophie de la société, part I : Philosophie de l'esprit et du droit)* suivent 1927. – En 1933, l'historien de philosophie, Edgar DE BRUYNE (1898-1959), dit du « *Handbuch der Philosophie* (Manuel de la philisopie) » dans lequel « M. Alfred Baeumler édite enfin […] l'esthétique » qu'il « nous fait attendre avec impatience ce qui doit suivre ». Et DE BRUYNE ajoute que « M. Baeumler connaît bien l'époque romantique et surtout Hegel ». DE BRUYNE ne dit strictement rien de l'étude baeumlérienne de l'année 1923 sur KANT ; mais, dans le contexte de la discussion d'un texte de Rudolph ODEBRECHT (1889–1945) sur SCHLEIERMACHER, il écrit : « Nous voilà reporté au coeur de rationalisme, dialectique et irrationaliste (si l'on peut dire), des grands post-kantiens » [cf. DE BRUYNE E. (1933), 407-411].

national-socialisme et qui semblent alors permettre de voir ici un emploi plutôt abusif du système hégélien. Faye renvoie au redéploiement de la pensée hégélienne par Marx, ce qui lui vaut pour signe que l'on puisse travailler de façon constructive avec ce système. Pour autant, comme le montre Lefebvre dans l'étude citée, Marx rompt très exactement avec la vision de l'individualité chez Hegel. Pour cette question, Lefebvre met à jour une proximité plus prononcée entre Nietzsche et Marx – qui, comme il le souligne, se sont ignorés mutuellement, mais se sont frottés tous les deux à Hegel –, qu'entre Marx et Hegel. De même, Faye conclut du fait que Hegel écrivait dans le contexte de l'État prussien, qu'il avait alors l'État prussien devant les yeux en rédigeant ses textes. Si ce constat est bien évidemment exact au plan historique, il est, à en regarder de près les textes hégéliens qui concernent l'État, trop rapide. Car l'écriture hégélienne est programmatique. En écrivant sur l'État, il poursuit sa norme qu'il veut ériger comme norme de l'État. Certes, son projet a été favorablement reçu par une part de la noblesse prussienne. Mais Hegel s'oriente bien plus d'après sa conception spécifique de la *mens humana* que d'après le système politique en place. Il a une visée générale.

Que peut-on conclure de cette confrontation ?

Faye met tout en œuvre pour que le lecteur s'aperçoive du seul fait qui lui importe, à savoir qu'en premier, Heidegger a leurré ses étudiants et ensuite, le monde entier, en se donnant la posture d'un grand penseur. Son travail patient montre comment Heidegger se sert des textes traditionnels pour atteindre ce but. Les disciples de Heidegger, continuant sur cette voie, déclarent qu'il est le plus grand philosophe du XXe siècle.[383] Ils s'appuient sur une hypothèse bien fragile qui consiste en une dissociation entre le philosophe d'un côté, et l'homme faible qui a succombé aux charmes d'une certaine propagande politique de l'autre.[384] Faye réfute, pour ne pas dire se révolte contre, cette construction. Il insiste sur le fait que Heidegger lui-même ne se réclame plus de la philosophie. Heidegger a œuvré au sein d'un groupe politico-mystique qui n'a qu'un seul but : l'institutionnalisation de la doctrine raciale comme norme exclusive scientifique et politique. Son livre aborde les différents aspects de la pensée heideggérienne et leur relation avec la philosophie sous cet

[383]Dans le cadre de son récit de la mort du « géant » HEIDEGGER, JANICAUD relate : « On essaie de prendre recul et de faire hommage au penseur ("le plus grand philosophe de notre temps", selon Jean Lacroix) » [cf. JANICAUD, D. (2001/1), 276sq]. Il précise en note : « Ainsi intitulé, l'article de Lacroix dans *Le Monde* du 28 mai 1976 rappelle de manière délibérément impartiale les grands thèmes de la philosophie de Heidegger en insistant sur son influence : "Rappeler que son œuvre immense a marqué profondément notre temps serait trop peu dire" » [*ibid.*, 276].

[384]L'admiration des uns provoque la moquerie des autres. Ces polémiques aussi sont restituées par JANICAUD [cf. JANICAUD, D. (2001)]. Sa propre polémique à l'égard de l'attitude de Jean BEAUFRET **(**1907-1982**)** est exemplaire. JANICAUD choisit déjà soigneusement son emplacement – non pas dans le corps même du texte, mais dans un des huit épilogues qui interrompent en quelque sorte sa présentation par des récits d'anecdotes personnelles. Aussi, chaque mot qui construit son argument est choisi en fonction des polémiques qui entourent HEIDEGGER. C'est ainsi qu'il appelle de prime abord au « simple bon sens, soutenu par une saine tradition philosophique d'esprit critique », car cette option lui « paraissait plaider d'abord en faveur d'une disjonction (d'ailleurs acceptée et même thématisée par Heidegger lui-même) entre la vie et l'œuvre. » – N'a-t-il véritablement pas compris le but de HEIDEGGER ? Quoi qu'il en soit, la remarque entre parenthèse invalide la position prise juste avant, et cela pour au moins deux raisons. Déjà, on ne peut pas critiquer une position en se rabattant implicitement sur cette position même et, ensuite, la parenthèse atteste que JANICAUD, tout comme BEAUFRET, a toujours besoin du support psychologique de HEIDEGGER pour s'affirmer, même s'il prétend critiquer ce dernier. – JANICAUD continue en exposant ce qui est, selon lui, le résultat du bon sens et de l'esprit critique venant de cette saine (?) tradition philosophique : « Un grand penseur pouvait avoir eu des défaillances personnelles », et il ajoute, une fois de plus entre parenthèse, que « Jean ne l'admettait que pour les quelques mois de l'erreur politique liée au rectorat ». – JANICAUD redéploye cet argument insoutenable dans une publication qui, en quelque sorte, est la somme de la discussion autour de HEIDEGGER jusqu'à l'année 2000 en France. Ainsi, il le fait rentrer dans le sens commun, bien qu'il appelle, comme garant, à l'esprit critique. Le sens commun, et la saine tradition philosophique, sont alors entièrement heideggérianisés, pour l'exprimer crûment. – La suite atteste une fois de plus que JANICAUD n'a pas compris l'analyse existentiale heideggérienne. Il n'a compris ni l'importance de la réinterprétation du champ sémantique de *Geschichte* (histoire) par HEIDEGGER, ni l'impossibilité d'isoler certaines "thèses" de cette transformation que HEIDEGGER a entreprise : « d'autre part, la reconnaissance de l'importance "historiale" de sa pensée n'impliquait pas une adhésion à toutes ses thèses, même le penseur Heidegger restait faillible ! » [JANICAUD, D. (2001/1), 230] – Je m'inspire ici librement des travaux de René LOURAU sur la relation et le statut des textes théoriques et des textes personnels (hors-textes), ainsi que des travaux de François RASTIER qui insiste autant sur l'importance du genre d'un texte pour sa compréhension que de la stratégie d'immuniser certains avancées en les faisant rentrer dans le sens commun.

angle. Faye exprime le désir que ce travail soit suivi par des recherches ciblées qui reprennent un à un les différents aspects de la mythologie national-socialiste. C'est dans ce sens qu'est à prendre la discussion du cas Hegel proposée ici.[385] La reprise de Hegel par les mythologues nationaux-socialistes permet aussi de comprendre l'histoire du XXe siècle.
Venons-en maintenant à son évaluation conclusive de l'usage que fait Heidegger de Hegel :

> « En bref, Heidegger retient de Hegel la notion de l'État comme la puissance absolue et, à la fin de la septième séance, il croit pouvoir se servir de la conception hégélienne de l'esprit et de la liberté pour prétendre que le libéralisme repose sur une mécompréhension de la liberté[386] dont l'essence n'est pas à déterminer à partir des individus, mais à partir de l'esprit lui-même, c'est-à-dire ici, en réalité, par le truchement du *Volksgeist*, à partir du peuple dans sa relation à l'État. On retrouve donc, de façon sous-jacente, le même combat contre le libéralisme et la même affirmation de la relation d'essence entre le peuple et son État que dans le séminaire hitlérien de l'hiver précédent. » [Faye E. (2005), 375]

Faye conclut sur la prétendue polémique entre Heidegger et Schmitt. Il n'y a pas de critique de la part de Heidegger à l'égard de Schmitt car, de toute façon, Schmitt lui-même entendait sa remarque comme une question purement rhétorique et y répond négativement. Ils partagent l'appréciation selon laquelle Hegel a commencé à vivre en 1933 ; ils se voient, avec Hegel, unis dans le même combat pour la totalité.

5. La transformation.

5.1. Introduction.

Nous voilà arrivés au dernier et plus long chapitre de cet ouvrage. Le cœur du livre est effectivement constitué de la discussion du droit. Cette discussion se joue notamment entre Carl Schmitt, Erik Wolf et Martin Heidegger au regard de Hegel. Ce résultat est considérable et invite aux investigations supplémentaires dont j'ai signalé plusieurs. Pourquoi alors ne pas s'arrêter là ?
Premièrement, parce que Faye reprend dans ce chapitre son interrogation du départ : cette lame de fond qu'est la doctrine raciale. Le dernier chapitre restitue alors à l'ouvrage son unité. Deuxièmement, par le biais de la relation entre Heidegger et Ernst Jünger, ce chapitre avertit de l'enjeu véritable du nihilisme [cf. *infra*, C]. Aussi, comme Jünger est un auteur populaire, ce chapitre peut servir pour amorcer la réflexion sur les possibilités d'atteindre la société tout entière [cf. *supra*, A, et *infra*, B. III et C.III.2]. Si, par conséquent, il est indispensable d'examiner comment le national-socialisme a pénétré dans les disciplines académiques comme la philosophie et le droit, le problème n'est saisi qu'à partir du moment où l'on accepte de le considérer dans sa globalité. En propagant un certain imaginaire, l'influence de la littérature sur la société a préparé les consciences à la réception des argumentations fallacieuses provenant autant du monde académique que des instances politiques. Ensemble, ces trois facteurs ont produit ce climat qui a permis, finalement, l'effectuation de la législation national-socialiste.[387]

---

[385] Sur le portail d'Auschwitz est marqué : « *Arbeit macht frei.* (Le travail rend libre). » Cette phrase fait écho aux *Grundlinien* de HEGEL. On peut dire qu'elle a le statut d'un signal [cf. LEFEBVRE H. (1966)]. Entendue ainsi, elle signale alors un rapport indissociable entre le projet de Hegel et le national-socialisme.

[386] « *"Liberalismus ist immer eine besondere Art der [...] Missdeutung der Freiheit"* (*ibid.*, f. 73v°). »

[387] La reconnaissance de ces idées est la tâche de cette sensibilisation au fait que l'institutionnalisation du national-socialisme demande au préalable une aliénation hyperbolique. Si l'individu ne se découvre plus à lui-même, il est prêt à se soumettre aux doctrines. – Peut-on dire quelque chose sur la subjectivité des mythologues nationaux-socialistes ? Si on entend le plus souvent que les raisons qui ont conduit à la conception d'une telle vision du monde sont à chercher dans la défaite de 1918 et ses conséquences, on s'aperçoit pourtant que cet incident peut être un déclencheur, mais qu'il ne suffit en aucun cas pour expliquer une entreprise d'une telle envergure. C'est pourquoi je propose qu'une reprise en détail de la recherche de Jacques RIDÉ [cf. RIDÉ J. (1977)], considérant la métaphore puissante de la *translatio imperii* [cf. *supra*] soit plus pertinente. On

Dans ce chapitre, nous verrons alors que littérature, science et politique convergent sous la directive d'une conception totale de l'éducation qui connecte la conscience indivuduelle à la *Volksgemeinschaft* et son *Führer*.

5.2. Le but de la grande transformation et son institutionnalisation.

Dans ce chapitre, Faye aborde le rôle du Congrès Descartes à Paris en 1937 [cf. *supra*, B. I.2.5]. Il s'arrête sur le discours d'Oskar Becker qui est construit avec la conceptualité et avec les présupposés de Heidegger. De ce fait, ce discours aide à comprendre le sens que Heidegger accorde au mot métaphysique. C'est ici que l'on rencontre le véritable enjeu de cette manifestation scientifique :

> « On a compris qu'il s'agit de fonder la doctrine raciale national-socialiste du *Blut und Boden* sur une pseudo-métaphysique élaborée à partir de l'ontologie fondamentale de Heidegger, et d'après elle. Ce qui est effarant dans cette entreprise, c'est d'une part l'apparence de technicité philosophique qu'elle se donne, avec une pseudo-discussion savante de Platon et d'Aristote émaillée de citations grecques, et d'autre part le fait que les responsables du congrès ont publié ce texte. On voit à cet exemple comment le fonctionnement routinier de l'institution, l'absence de prise de conscience sérieuse et profonde de ce qui est dit sous les apparences d'un propos philosophique permet aux doctrines les plus dévastatrices de se répandre dans la pensée. C'est un avertissement à méditer aujourd'hui. » [*Ibid.*, 426 ; cf. Bayer R. (éd.) (1937)]

Pour montrer la spécificité de la notion de la métaphysique appliquée ici, Faye renvoie à la relation que Heidegger établit entre la métaphysique et les événements :

> « L'usage très particulier qui est fait par Heidegger du mot "métaphysique" se voit également à la manière dont il entend interpréter "métaphysiquement" l'invasion de la France par les armées du *Reich*. On est en effet frappé par l'identification opérée par Heidegger entre ce qu'il nomme la "métaphysique" et de la brutalité des événements militaires – et cela à l'époque où, dans des centaines de pages inédites regroupées après coup, de manière sélective, en volumes *(Beiträge zur Philosophie, Besinnung*, etc.), et publiées après sa mort, il se pose en penseur de l'"événement" *(Ereignis*) et de ce qu'il nomme "l'autre commencement" – ce qui ne l'empêche pas de réaffirmer, dans ces mêmes pages, son adhésion à ce qu'il nomme "la nouvelle volonté allemande" *(Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 54). » [*Ibid.*, 436sq ; cf. *infra*, C.III.3.2.5, plus spécialement tableau 17]

Cet « évènement *(Ereignis)* attendu », cette « "transformation essentielle de l'homme de l'animal rationnel en Dasein" »[388] est « loin de constituer un motif nouveau dans ses écrits », affirme Faye, explicitant que

> « cette mutation de l'essence de l'homme est déjà un thème central des cours et des séminaires des années 1933-1934, et c'est un thème explicitement hitlérien. Il faut en effet rappeler ici comment, dans le cours de l'hiver 1933-1934, Heidegger évoquait de manière insistante "la grande transformation" *(Wandlung*) de l'existence *(Dasein*) de l'homme" [GA 36/37, 119] identifié comme on l'a montré, au peuple allemand, pour préciser ensuite que cette "transformation fondamentale à partir du monde allemand"[389] avait lieu dans la "transformation totale"

étudierait alors le fait que l'homme porte en lui le désir du pouvoir et l'assurance qu'il peut l'exercer.

[388]« "*einen Wesenswandel des Menschen aus dem 'vernünftigen Tier' (animal rationale) in das Da-sein*" (HEIDEGGER, *Beiträge* ..., GA 65,3). »

[389]« "*[...] der Wandel von Grund aus der deutschen [...] Welt*" (GA 36/37, 225). » – Cette citation est prélevée de la première partie du § 30, « *Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen der Verborgenheit, der Un-verborgenes abgerungen werden kann* (L'absence de la question de la clandestinité, de laquelle on peut arracher du non-clandestin) » [cf. HEIDEGGER M. (GA 36/37), 224-229]. HEIDEGGER explique que l'allégorie de la caverne de PLATON enseigne comment un peuple exécute son histoire et amène ainsi la vérité dans l'ouverture. Pour le faire, ce peuple a besoin d'un *Weltentwurf* (esquisse du monde), d'une *Weltanschauung* (vision du monde). Ce processus serait pour la première fois répérable chez les Grecs. Il est à entendre comme « *Angriff auf die Unwahrheit* (attaque à la non-vérité) […] *ἀ-λήθεια* » [*ibid.*, 226]. HEIDEGGER insiste sur ce que la vérité a, pour les Grecs, un caracatère négatif, tandis qu'elle a, pour les Allemands, un caractère positif, mais l'une et l'autre ont de toute façon la même valeur (ce qui aborde la deuxième partie du §). Pourtant, en attribuant à la vérité seulement le sens contraire à ce qui est

> *(Gesamtwandel*) initié par le *Führer* lui-même et sa "vision du monde national-socialiste". Ce n'est pas seulement de la formation d'une "idéologie" qu'il s'agit, mais bien d'une domination et d'une possession totale de l'être humain par le *Führer*. »

Et il en conclut :

> « C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles nous avons renoncé dans ce livre à la présentation traditionnelle du problème du nazisme de Heidegger en termes de rapports entre une philosophie et une idéologie, l'autre raison étant que les résultats de nos recherches nous ont conduits à remettre en question l'existence même d'une "philosophie" de Heidegger. » [*Ibid.*, 443sq]

L'énigme de cette transformation occupe le centre du programme éducatif du *Reich* hitlérien. Avant de présenter un texte exemplaire de Baldur von Schirach (1907-1974**)** commentant la loi qui justifie cette « domination », cette « possession totale de l'être humain par le *Führer* » [cf. *supra*, B.II.3], et explicitant la nécessité qui en suit, à savoir la création d'une nouvelle tradition modifiant essentiellement l'éducation, le droit et le dessein de l'homme, rappelons d'abord que l'assertion heideggérienne d'une grande transformation a été bien comprise dès *Être et Temps*, autant du côté des critiques que du côté des amis de Heidegger. Que peut-on dire du contenu de cette transformation ?
Dans la majorité des cas, on reconnaît qu'elle est liée aux concepts de liberté et d'individualité. Peu importe la ligne d'interprétation poursuivie, la confrontation avec l'approche heideggérienne fait comprendre qu'il entend intervenir dans ces deux domaines. On tombe alors dans le piège si, en ce moment, on se tourne vers l'histoire des idées. La détermination concrète du *Dasein* (qui remplace chez Heidegger la notion de l'homme) ne se comprend pas par une étude de l'histoire. Cette détermination de l'homme à partir de l'enracinement dans le *Volk* veut explicitement rompre avec la

---

caché, les Grecs montrent qu'ils n'ont pas compris le « *inneren Wesenzusammenhang von Wahrheit und Unwahrheit* (la corrélation intérieure et essentielle entre la vérité et la non-vérité) ». Maintenant, travailler à cette tâche est devenu possible par la *Weltanschauung*, le *Weltentwurf* posé par le *Führer*. C'est ce que HEIDEGGER explique dans la séquence que FAYE commente ici : « *Wenn heute der Führer immer wieder spricht von der Umerziehung zur national-sozialistischen Weltanschauung, heisst das nicht : irgendwelche Schlagworte beibringen, sondern einen Gesamtwandel hervorbringen, einen Weltentwurf, aus dessen Grund heraus er das ganze Volk erzieht. Der Nationalsozialismus ist nicht irgendwelche Lehre, sondern der Wandel von Grund aus der deutschen und, wie wir glauben, auch der europäischen Welt* (Le *Führer* parle aujourd'hui de façon répétée de la rééducation qui a pour but l'acception de la vision national-socialiste. Ce n'est pas un vain discours rhétorique par de gros mot, mais la génération d'une transformation entière, d'une esquisse du monde à partir duquel il éduque le peuple tout entier. Le national-socialisme n'est pas n'importe quelle doctrine, mais la transformation depuis les fondements du monde allemand et, comme nous le croyons, aussi du monde européen) ». La suite du §, qui met en scène le champ sémantique d'*Offenbarkeit* (être qui est révélé), est un chef-d'œuvre de double codage (pseudo-)philosophique et militaire. Elle se termine sur cette question de la corrélation intérieure et essentielle entre la vérité et la non-vérité. – Malgré le fameux conflit entre eux dont sera encore question [cf. *infra*, C.III.3], KRIECK semble partager la vision de HEIDEGGER concernant la tâche assignée au peuple allemand. « Le point de départ de la réflexion éducative de Krieck est à la fois pédagogique et politique ; au centre de sa théorie on […] trouve […] le rapport de l'individu à […] la communauté nationale », observe GANDOULY et il continue en explicitant la « vision cyclique » que guide KRIECK : « "Trois grands règnes des idées se succèdent en Europe, lui confèrent sa primauté spirituelle sur la terre ! L'antiquité, le christianisme et le IIIe *Reich*, auquel la germanité est destinée à préparer la voie (*Drei grosse Ideenreiche lösen einander in Europa ab, und geben ihm die geistige Vorherrschaft auf der Erde ! Die Antike, das Christentum und das Dritte Reich, dessen Wegbereiter das Deutschtum zu sein bestimmt ist*)". » KRIECK annonce cette conception dès 1917 dans la première édition de *Die deutsche Staatsidée* dont GANDOULY cite la deuxième édition de 1934, à la page 25 [GANDOULY J. (1997), 288 et 305]. − Bien qu'il remarque alors ces continuités, GANDOULY part en effet d'un développement parallèle des intellectuels et scientifiques et de la mythologie, voire de l'idéologie (il utilise les deux expressions) national-socialiste. Je défends qu'ils ont activement contribué à la pleine constitution du national-socialisme et, quand cette *Weltanschauung* était mure, HITLER a pu prendre le pouvoir. Ils ont appliqué un schéma que HEIDEGGER reprend de HEGEL. Après avoir retracé brièvement la carrière de HEGEL, il conclut : « *Als Hegel Heidelberg verliess, brachte er in einem Abschiedsschreiben zum Ausdruck, dass er nicht in philosophischen Absichten nach Berlin gehe, sondern in politischen ; die Staatsphilosophie sei fertig. Er hoffe auf politische Wirksamkeit, am blossen Dozieren habe er keinen Geschmack. Seine Philosophie gewann einen höchst merkwürdigen Einfluss auf die Staatsgesinnung* (Lorsque Hegel quitta Heidelberg, il exprima dans une lettre d'adieu son intention d'aller à Berlin pour des raisons non pas philosophiques, mais politiques; ayant achevée la philosophie de l'État. Il était dans l'espoir d'une prise d'influence politique, uniquement enseigner ne serait pas selon son goût. Sa philosophie gagnait une influence politique d'une notoriété maximale sur l'attitude vis-àvis de l'État) » [HEIDEGGER M. (GA 36/37), 19 ; renvoi à deux lettres de HEGEL du 21 avril 1818].

tradition en ce sens qu'elle clame qu'une nouvelle ère scientifique s'est ouverte avec la prise de conscience de la nature *völkisch* de l'homme. D'où l'importance de Hitler, peu importe sa maladresse, sa gaucherie qui le disqualifierait normalement d'occuper un poste si exposé comme celui d'un chef d'État. Hitler aurait pleinement compris que le monde est entré dans cette nouvelle ère.[390] Il s'engage corps et âme à la traduire en politique. Ainsi, il enseigne ce *Wesenswandel* (transformation essentielle) dans sa *Weltanschauung*. Cet enseignement correspond au propos baeumlerien qui substitue à l'individuel cet individuel qui est l'objet d'un nouvel amour [cf. *supra*].[391] Nous avons une explicitation condensée de cette transformation dans le discours que von Schirach a prononcé le 7 décembre 1936 devant des représentants de la presse allemande et étrangère. Von Schirach s'explique sur les raisons qui, à son avis, ont conduit à la rupture, mais ont, parallèlement, institué une nouvelle tradition. Il peut alors affirmer : « "Nous restons tels que nous sommes. Moi, le guide de la jeunesse du *Reich* allemand et le guide impérial de la jeunesse de la NSDAP, mes collaborateurs." » Il explique ensuite le concept de tradition au sens national-socialiste, lui aussi fondé sur le mouvement : « "Les concepts, frappés pendant le temps du combat et à partir de l'intérieur de la vision du monde nationale-socialiste, rempli avec une tradition fière, seront maintenus dans l'avenir" »[392] [Gamm, H. J. (1964), 313] Ce discours, dont Gamm reproduit de larges extraits [cf. *ibid.*, 311-314], défend en effet l'idée que Hitler aurait amené un nouveau commencement qui se traduit par une loi assurant sa pérennité :

> « "La loi sur la jeunesse hitlérienne que le gouvernement du Reich a adoptée et promulguée le 1er décembre est une création de notre guide Adolf Hitler, qui a, à travers la forme et la signature de cette loi, donné expression à sa volonté que la génération montante soit nouée à sa personne et son œuvre pour toujours. A côté des grandes bâtisses de ce temps, à côté du terrain de sport impérial, de la place royale à Munich et des autoroutes du *Reich*, qui témoigneraient encore dans mille ans de l'esprit d'Adolf Hitler, persiste sa nouvelle création singulière du 1er décembre comme un mémorial aussi monumental de sa volonté. Dans nos temps, où les évènements toujours nouveaux se font la chasse, la loi lapidaire de la jeunesse sera bientôt oubliée. Et pourtant, je suis convaincu que la postérité la comptera justement parmi les plus grands actions d'Adolf Hitler." »[393] [*Ibid.*, 311]

---

[390]BAEUMLER redéploie et illustre son épistémologie dans ce contexte [cf. *supra*]. Il publie un éloge d'Alfred ROSENBERG, défendant à bras le corps que la grandeur de ROSENBERG consiste dans le fait que celui-ci aurait compris la grandeur du *Führer* comme personne d'autre [cf. BAEUMLER A. (1943a)]. Le diagnostic d'une *reductio ad hitlerum* [cf. TAGUIEFF P.-A., dans VOEGELIN E. (2007)] et [*supra*], correspond alors dans le contexte du *Reich* national-socialiste à la volonté explicite de ces auteurs.

[391]Cf. : « C'est ainsi que nous avons l'État, élevé au rang d'absolu, et le *Reich*, séparé de l'État, comme deux attitudes humaines, opposition que nous retrouvons partout dans la vie quotidienne. D'où la portée immédiatement pédagogique du discours sur le *Reich* politique. Nous désignons par cette expression non seulement le *Reich* d'Adolf Hitler comme une réalité de l'histoire allemande, mais en même temps l'attitude de cet homme à travers lequel ce *Reich* est formé et qui se tient également éloignés de l'enthousiasme que de l'accomplissement abstrait d'un devoir. C'est l'attitude de cet homme qui, partant d'un autre vivant, sent, pense et agit. Nous appelons ce centre qui est perçu avec clarté et sûreté, mais qui ne peut jamais se comprendre de façon purement intellectuel, peuple, communauté, vision du monde, *Reich*. (*So stehen sich der verabsolutierte "Staat" und das vom Staatlichen losgelöste "Reich" wie zwei menschliche Haltungen gegenüber, die wir im Leben des Alltags überall wiederfinden. Es hat daher eine unmittelbare pädagogische Bedeutung, wenn wir vom politischen Reich reden. Wir bezeichnen damit nicht nur das Reich Adolf Hitlers als eine Wirklichkeit der deutschen Geschichte, sondern zugleich die Haltung des Menschen, durch den dieses Reich gestaltet wird und die gleich weit entfernt ist von Schwärmgeisterei wie von blosser abstrakter Pflichterfüllung. Es ist die Haltung des Menschen, der aus einer lebendigen Mitte fühlt, denkt und handelt. Wir nennen diese Mitte, die mit Klarheit und Sicherheit empfunden, aber niemals bloss intellektuell verstanden werden kann, Volk, Gemeinschaft, Weltanschauung, Reich.*» [BAEUMLER A. (1942), 15].

[392]*«"Wir bleiben, was wir sind. Ich, der Jugendführer des Deutschen Reiches und Reichsjugendführer der NSDAP, meine Mitarbeiter [...]. Die aus der nationalsozialistischen Kampfzeit und aus der nationalsozialistischen Weltanschauung heraus geprägten und mit stolzer Tradition erfüllten Begriffe werden auch in Zukunft beibehalten werden." »* – Je traduis dans ce contexte spécifique le mot *Führer* par guide, quand ce mot se réfère à la fonction (aussi s'il se réfère à la fonction de Hitler). Je ne le traduis pas, s'il est utilisé pour désigner HITLER (le *Führer*, notre *Führer*, etc.).

[393]« "*Das Gesetz über die Hitlerjugend, das die Reichsregierung am 1. Dezember 1936 beschlossen und verkündet hat, ist eine Schöpfung unseres Führers Adolf Hitler, der durch Inhalt, Form und Unterschrift des Gesetzes seinem Willen Ausdruck gegeben hat, die heranwachsende Generation mit seiner Person und seinem Werk für alle Zukunft zu verknüpfen. Neben den grossen Bauten dieser Zeit, neben dem Reichssportfeld, dem Königlichen Platz in München und den Reichsautobahnen, die noch in*

Schirach réprimande ensuite les journalistes de la République de Weimar qui auraient dévoilé de façon abusive des crimes sexuels parmi la jeunesse pour gagner de l'argent. De ce fait, « "la partie saine de la jeunesse d'antan s'est opposé à l'ancienne génération en légitime défense." » Ainsi s'explique, d'après Schirach, la genèse des circonstances qui ont conduit à la situation dans laquelle la jeunesse se trouve actuellement, à savoir après la promulgation de la loi sur la jeunesse :

> « "Ensuite, se cristallisaient quelques guides et quelques communautés à partir de la masse de la jeunesse qui, chacun à sa manière, voulaient emprunter des nouveaux chemins dans l'éducation de la jeunesse. Pas un seul de ces guides n'a réussi d'atteindre ce but, ce qui n'est pas honteux face au fait qu'Adolf Hitler lui-même a fondé le grand mouvement de jeunesse de ce temps." »

Il conclut en indiquant la raison de cette supériorité du *Führer* : « "Le mouvement de jeunesse du *Führer* a vaincu par la force de la vision du monde qu'elle a reçue de lui" »[394] [*ibid.*, 312]. Ainsi, la séparation entre les générations est surmontée. La jeunesse peut retrouver sa joie légitime, tout en recevant une éducation qui « "ne leur donne rien gratuitement. Elle doit tout conquérir elle-même, c'est ce que doit être son honneur et sa joie la plus profonde" ». Schirach explicite ensuite les principes de la jeunesse hitlérienne :

> « "La jeunesse hitlérienne s'est distinguée depuis toujours des autres organisations de jeunesse du pays et de l'étranger en ce qu'elle s'est présentée déjà avec l'aspiration à la totalité quand elle était encore une communauté faible en nombre. Cette aspiration ne s'est pas seulement référée à la masse de la jeunesse vivant en Allemagne, mais à tous les domaines d'activité de la jeunesse dans la vie du peuple et de l'État. C'est ainsi que nous avons, déjà longtemps avant la *Machtergreifung*, non seulement rassemblé environ deux mille jeunes allemands dans une organisation, mais nous avons donné à cette jeunesse des tâches. L'exigence de l'effort professionnel a conduit à un travail de formation professionnelle planifiée. Notre activité a été exhibée au monde entier par les concours professionnels impériaux que nous avons organisés avec le guide du *Reich*, le docteur Ley,[395] en 1934, 1935 et 1936." »[396] [*Ibid.* ; cf. *infra*, C.II]

Et Schirach n'oublie bien évidemment pas d'aborder les institutions éducatives qui portent cette œuvre. Il loue surtout les « "académies de formation des guides de jeunesse" ». Après la présentation de l'imbrication des différentes institutions, il s'exprime sur le but :

> « "Avec cette procédure, j'espère, même dans l'avenir lointain, obtenir un corps de guides vraiment sélectionné. Le temps du combat du mouvement a sélectionné la direction de la jeunesse de manière tout a fait spécifique. Ce

---

tausend Jahren Zeugnis ablegen werden vom Geist Adolf Hitlers, wird seine neue, einzigartige Schöpfung vom 1. Dezember als ein ebenso monumentales Denkmal seines Willens bestehen bleiben. In unserer von immer neuen Ereignissen gejagten Zeit wird das lapidare Gesetz der Jugend vom 1. Dezember bei der grossen Masse des Volkes bald in Vergessenheit geraten. Und doch bin ich der Überzeugung, dass die Nachwelt gerade dieses Gesetz zu den grössten Taten Adolf Hitlers zählen wird." » – Cf. pour le texte de cette loi [*ibid.*, 304] ; pour d'autres discours de von SCHIRACH la concernant [*ibid.*, 306-310].

[394]Je restitue le passage entier : *« "Dass sich der gesunde Teil der damaligen Jugend gegen die ihm feindlichen Kräfte in der älteren Generation zur Wehr setzte, war in diesem Falle reine Notwehr. In der folgenden Zeit kristallisierten sich aus der Masse der Jugend einige Führer und Gemeinschaften heraus, die alle auf ihre Weise neue Wege in der Jugenderziehung beschreiten wollten. Dass es keinem dieser Führer gelungen ist, das Ziel zu erreichen, kann für ihn angesichts der Tatsache, dass Adolf Hitler selbst die grosse Jugendbewegung dieser Zeit begründete, keine Schande bedeuten. Die Jugendbewegung des Führers siegte kraft der Weltanschauung, die sie von ihm empfing." »*

[395]Robert Ley (1890-1945).

[396]*« "Es soll ihr nichts geschenkt werden, sie soll sich alles selbst erobern, das muss ihre Ehre und tiefste Freude sein. Die Hitlerjugend hat von jeher sich dadurch von den anderen Jugendorganisationen im Inland und im Ausland unterschieden, als sie schon als kleine Gemeinschaft mit dem Anspruch der Totalität auftrat. Dieser Anspruch bezog sich nicht nur auf die Masse der in Deutschland lebenden Jugendlichen, sondern auf alle Tätigkeitsgebiete der Jugend im volklichen und staatlichen Leben. So haben wir bereits lange vor der Machtergreifung nicht nur rund zwei Millionen der deutschen Jugend zu einer Organisation zusammengefasst, sondern haben dieser Jugend auch Aufgaben gestellt. Die Forderung nach beruflicher Leistung führte zu planmässiger berufserzieherischer Arbeit. Diese unsere Tätigkeit ist später der ganzen Welt in den mit Reichsleiter Dr. Ley gemeinsam veranstalteten Reichsberufswettkämpfen von 1934, 1935 und 1936 sichtbar geworden."* »

> qui s'est, en ce temps, imposé par la capacité et le courage, la fidélité et la persévérance, est désormais éprouvé au centuple. Nos futurs guides devraient pourtant être sélectionnés d'après un autre système. Ils auraient, par rapport à nous, quelques facilités, mais leur formation au service va les confronter avec des exigences extraordinaires. »[397] [*Ibid.*, 314]

Quel est l'enjeu de cet énorme remodelage du système éducatif allemand qui s'est poursuivi encore en 1944, lorsque la guerre a été visiblement perdue ? On a habilement implanté le paradigme d'une grande transformation dans les consciences, toutes les couches sociales et intellectuelles confondues [cf. *supra*, B.II.3]. Devenu concept autonome, comme le souci [cf. *supra*], on ne s'interroge pas sur le contenu dont l'avatar le plus imprudent est l'ignorance par rapport à la doctrine raciale [cf. de façon exemplaire Taguieff P. A., dans Voegelin E. (2007), 6-88]. On essaie de renouer là où Hitler a interrompu ce mouvement. Taguieff défend qu'il faut comprendre que la doctrine raciale avait fait partie de la science de la fin du XIXe jusqu'au milieu du XXe siècle pour comprendre les textes de cet époque [*ibid.*, 55]. Cet argument ne tient pas la route[398] : la doctrine raciale n'a jamais été adoptée comme une approche scientifique. Bien au contraire, la discussion a été très vive et violente. Taguieff va même jusqu'à dissocier le lien logique entre racisme et génocide et pourtant, Gumplowicz lui-même a été conscient de ce lien entre la doctrine raciale et le déchaînement de violence extrême [cf. *infra*, C].
Regardons comment Taguieff s'explique :

> « Outre les analyses parfois empathiques qu'il offre des conceptions de Clauss et de Spann, Voegelin n'hésite pas à faire un bout de chemin avec certains théoriciens du racisme "nordiciste", tel Madison Grant, ce qui ne peut que choquer le lecteur contemporain oubliant le fait que les positions antiracistes qui sont les siennes au début du XXIe siècle ne se sont diffusées qu'après 1945[399] et, pour l'essentiel, en réaction contre le racisme d'État de type nazi auquel on a été tenté d'attribuer rétrospectivement une logique génocidaire, geste fort courant de "fatalisation"[400] après coup d'une suite d'événements historiques. Voegelin note par exemple : « Le "déclin de la grande race" dont parle Madison Grant, est une réalité historique et s'accompagne (en fonction de l'idée de race dont elle est la cause) de phénomènes de culture et de vie nationale que les défenseurs de l'idée de race considèrent comme un déclin."[401] Il va de soi que, pour ne pas tomber dans le péché d'anachronisme, le lecteur d'aujourd'hui doit

---

[397] *« "Mit diesem Verfahren hoffe ich auch in der ferneren Zukunft unserem Führerkorps eine wirkliche Auslese gewinnen zu können. Die Kampfzeit der Bewegung hat die Führung der Jugend besonders ausgelesen. Was sich damals durch Tüchtigkeit und Tapferkeit, Treue und Beharrlichkeit durchsetzte, ist hundertfach erprobt. Unsere zukünftigen Führer werden zwar nach einem anderen System ausgelesen werden müssen. Sie werden es in mancher Beziehung leichter haben als wir, aber ihre dienstliche Ausbildung wird ausserordentlich hohe Anforderungen an sie stellen."* »

[398] TAGUIEFF cite pourtant le livre de SCHAFFt [cf. SCHAFFT G.E. (2004)] qui est très clair sur ce point : dans la majorité des cas, la doctrine raciale n'a été acceptée que par manque d'esprit critique suite au carriérisme, à la commodité politique, à l'ambition professionelle. Cependant, le seul point qui semble l'intéresser, c'est qu'elle ne cite pas VOEGELIN [cf. TAGUIEFF P.-A., dans VOEGELIN E. (2007), 46]. – Comme le montre Faouzi ELMIR [cf. ELMIR F. (2009)], Ludwig GUMPLOWICZ a présupposé ce combat sans merci des races [cf. aussi *infra*, C.II].

[399] Mensonge grossier. Les positions antiracistes sont antérieures à toute position raciste, c'est pourquoi on a, dès l'apparition des positions racistes, des vives réactions. D'où l'analyse incisive de SCHAFFT que ces anthropologues qui se sont mis au service de cet entreprise l'ont fait par la seule raison de gloire professionnelle, jetant par-dessus bord toute éthique professionnelle, allant alors jusqu'à la dissimulation des résultats effectifs de leur recherche ou de leur constat clair que les examinations dans le sens de la doctrine raciale n'ont aucune pertinence [cf. SCHAFFT G. E. (2004)].

[400] On aura compris que le dossier présent s'oppose au fatalisme. Il y a et il y avait des acteurs, à tous les niveaux, que l'on peut reconnaître et dont on peut analyser les idées [cf. *infra*, C.III].

[401] TAGUIEFF indique en note : « "Voegelin RS, p. 219. Voegelin fait ici allusion au titre même du célèbre essai de Madison Grant, *The Passing of the Great Race*, New York, Charles Scribner's Sons, 1916, (tr. fr. E. Assire : *Le déclin de la grand race*, préface de G. Vacher de Lapouge, Paris, Payot, 1926). Dans les années 1920, cet ouvrage de Grant était pris au sérieux par nombre de scientifiques américains. Dans son livre intitulé *A Study of American Intelligence* (avant-propos de Robert M. Yerkes, Princeton, Princeton University Press, 1923), longtemps considéré comme l'ouvrage de référence en matière de psychologie différentielle des aptitudes mentales, Carl C. Brigham présente le livre de Grant comme l'une des deux sources "scientifiques" de son traitement de l'"hypothèse de la race", à côté de la somme de l'anthropologue américain William Z. Ripley, *The Races of Europe : A Sociological Study*, New York, D. Appleton and Co., 1899 (C. Brigham, *ibid.*, p. XVII-XVIII). Dans le dernier chapitre de son étude (p. 183), Brigham y ajoute une référence appuyée au second livre de G. Vacher de Lapouge, *L'Aryen. Son rôle social. Cours libre de science politique professé à l'université de Montpellier (1889-1890)*. Ripley, Lapouge et Grant ramenaient les

> s'efforcer de contextualiser de tels énoncés. Voegelin écrivait sur l'idée de race à une époque où, dans le monde occidental, la plupart des hommes de science et des penseurs politiques prenaient cette idée au sérieux, les controverses ne portant que sur les interprétations qu'on en pouvait donner ou les applications sociopolitiques qu'on en pouvait faire. S'il faut résister à la tentation d'une lecture anachronique c'est qu'elle est aujourd'hui particulièrement stimulée par les passions idéologiques, qui, sur le mode de l'indignation rétrospective, favorisent les interprétations militantes, vouées à multiplier les contresens. » [*Ibid.*, 30sq]

Cette position sanctionne, dans un habillage singeant parfaitement les us et coutumes scientifiques, documentation à l'appui, la doctrine raciale comme courant scientifique. Personne ne conteste la force que ce courant a développée, si bien que Jean-Pierre Faye propose même de laisser commencer notre époque avec l'affaire Dreyfus [cf. *supra*, B.I.1]. Le pas de l'accepter comme scientifique est encore autre chose [cf. *supra*, A.II.2].[402]
La grande transformation de l'homme en *Dasein* demande qu'un sentiment immédiat d'appartenance à son peuple se substitue totalement à la subjectivité individuelle. Cette transformation attendue ou, mieux, enseignée par Heidegger vise alors bien ce projet pour lequel Gamm introduit le concept de *Vitalkorrektur* (correction du vital) :

> « L'histoire allemande ne connaît aucun autre exemple d'une forme politique qui aurait été pénétré d'une volonté totale de l'éducation. Mais c'est justement la revendication du national-socialisme.[403] Pour cela, il ne pouvait pas se satisfaire de l'éducation, mais il devait tenter de transformer la substance biologique du peuple.[404] »[405] [*Ibid.*, 11 ; cf. *supra*, B.II.2.1 et *infra*, B.III]

Cette correction du vital, est-elle encore à enrayer par la règle que Georg Christoph Lichtenberg (1742-1799) a trouvée ? D'après Hegel, Lichtenberg souligne l'irréductible, l'insaisissable qui caractérise l'homme et qui le propulse pour toujours vouloir s'affranchir de toute détermination préalable [cf. *infra*, C.II.2]. Hegel est encore conscient de cette pulsion. Ainsi donc, malgré la fermeté indéniable de ses propos, il n'oublie pas de citer cette règle à un moment charnière de sa discussion de l'autoréflexion de l'individu :

> « L'intériorité est, dans ce phénomène, visiblement ce que l'on peut voir de ce qui est invisible, sans pour autant que cet invisible soit rattaché exclusivement à ce phénomène ; il peut autant être dans un autre phénomène comme une autre intériorité peut être dans ce même phénomène. – Lichtenberg constate alors avec justesse : "Mettons

---

"races de l'Europe" à trois : la race nordique, (dite aussi aryenne, teutonique, germanique, kymrique etc.), la race méditerranéenne et la race alpine. Les raciologues allemands des années 1920 et 1930 reprendront à leur compte avec ou sans additions, cette triade raciale. Hans F.F. <sic !> Günther, par exemple, y ajoutera les races respectivement dinarique, est-baltique, fälique (ou dalique) et sudète *(Rassenkunde Europas*, op. cit., p. 14-73 ; tr. fr., *Les peuples de l'Europe*, op cit., p. 29-91). » – Voilà la redoutable galerie, convoquée par TAGUIEFF [pour H. GÜNTHER, cf. *supra*] : Madison GRANT (1865-1937), eugéniste américain ; Georges VACHER DE LAPOUGE (1836-1954), eugéniste français ; Carl Campbell BRIGHAM (1890-1943), pionnier de la psychométrie qui s'est apparemment distancié de l'eugénisme ; Robert Mearns YERKES (1876-1956), défenseur de l'eugénisme ; William Zebina RIPLEY (1867-1941), doctrinaire du racisme. Force est de souligner qu'aucun d'eux n'a jamais été pris au sérieux par la science, bien qu'il est vrai qu'ils jouissaient tous d'une certaine notoriété et qu'ils parvenaient à publier leurs élucubrations.

[402]Gustav KAFKA publie en 1949 un essai qu'il déclare avoir terminé en été 1943. Il soumet la doctrine et la politique raciales de cette époque à une subtile critique. Il montre clairement la rupture à la fois avec la tradition scientifique telle qu'elle a été développé notamment à partir d'Aristote, et avec les aspirations politiques et ethiques humaines, cf. [KAFKA G. (1949)].

[403]GAMM renvoie à « Benze, Rudolf : *Erziehung im Grossdeutschen Reich.* Frankfurt [3]1943 » [*ibid.*, 484], dont il reproduit les pp. 14sq [cf. *ibid.*, 83sq].

[404]GAMM renvoie à « Günter, Hans F. K. : *Rassenkunde des deutschen Volkes*. München 1939 » [*ibid.*, 484], dont il reproduit des extraits des pp. 104-124, cf. [*ibid.*, 85-89].

[405]« *Die deutsche Geschichte kennt kein anderes Beispiel, dass eine politische Form jemals von einem totalen Erziehungswillen durchdrungen war. Der Nationalsozialismus aber trat mit keinem anderen Anspruch auf. Dazu konnte er sich mit Erziehung nicht begnügen, sondern musste die biologische Substanz des Volkes zu verändern trachten. Von diesem Ausgangspunkt leitet sich bereits die Hemmungslosigkeit aller nationalsozialistischen Erziehungsverfahren ab, die eigentlich diesen Namen kaum verdienen, sondern nur mit dem Begriff der Vitalkorrektur annähernd umschrieben sind.* » – Par la suite, GAMM montre que cette volonté de corriger la vitalité est intimement liée à la critique de la décadence ; lien que TAGUIEFF s'attache aussi à dissocier, cf. [TAGUIEFF P.-A., dans VOEGELIN E. (2007), 69].

> que le physionomiste saisirait au vol l'homme, il suffirait de franchir hardiment pour une fois le pas et il se réinstallerait de nouveau pour des siècles à l'abri de ces déterminations." »[406] [Hegel G.F.W. (TWA 3), 239]

Veiller à ce que cette possibilité soit donnée à chacun, diagnostiquer alors et empêcher toute tentative de sélectionner la *Vitalrasse* (race vitale), comme le voulait Alfred Ploetz **(**1860-1940**)** [cf. Taguieff P.-A., dans Voegelin E. (2007), 65-69], c'est ce défi qui est lancé à chacun individuellement, et plus spécialement aux sciences de l'éducation [cf. *supra,* A.I.3].

5.3. Corriger la vitalité ou l'éducation totale.

Faye reprend le problème central du séminaire hitlérien de Heidegger, à savoir l'implantation de l'*ἔρως* du *Führer*. On est donc devant le défi d'un exercice quasi spirituel, car même si ce n'est pas réellement un guide que l'on attend, on est amené à se demander si on n'est pas affecté par l'attente d'une grande transformation – et, si cette attente n'affecte pas notre conception de l'éducation. La transformation attendue par Heidegger ne connaît aucune échappatoire pour l'individualité telle qu'elle est perçue et conçue dans la tradition philosophique :

> « "L'essence du peuple est fondée dans l'historicité de l'appartenance à soi à partir de l'appartenance au dieu." A partir de l'événement dans lequel cette appartenance est fondée historiquement advient premièrement la fondation par laquelle la "vie" et le corps, la procréation et la génération *(Geschlecht*), la race *(Stamm*) – dit de manière fondamentale : la terre – appartient à l'histoire ...". »[407] [Faye E. (2005), 452]

L'humanité ainsi redéfinie se repartit sur

> « trois cercles : les solitaires (ou ceux qui sont uniques), le petit nombre et les nombreux *(die Einzelnen, die Wenigen, die Vielen).* A propos de ceux qui sont "uniques" et répondent ainsi de "l'unicité de l'être même" *(die Einzigkeit des Seyns selbst*), nous retrouvons la triade hitlérienne déjà reprise par Heidegger dans son cours sur Hölderlin de 1934-1935 : poésie – pensée – action. Central dans *Mein Kampf* : le sacrifice *(Opfer*).
> Viennent ensuite le petit nombre de ceux qui s'allient dans des *Bund*, et les nombreux. Qu'est-ce qui les relie entre eux ? Heidegger indique que l'accord entre les trois cercles demeure caché *(verborgen).* Par là se prépare, se rassemble et devient historique ce qui doit être nommé un peuple. Et, ajoute-t-il : "Dans son origine et dans sa détermination, ce peuple est unique, correspondant à l'unicité de l'être même, dont ce peuple doit fonder la vérité une seule fois, en un seul lieu, dans un moment unique." [408] » [*Ibid.*, 453 ; cf. Heidegger M./Bauch K. (2012), 74-77]

On s'aperçoit que la signification de la citation précédente change considérablement selon la lecture que l'on adopte. Placée dans un cadre de l'histoire de la pensée, le langage qui n'obéit délibérément pas au régime philosophique, peut pourtant encore s'expliquer par le fait que Heidegger aborde dans ce passage des *Beiträge* un poète. Lu comme un texte de propagande se dégage du coup la dimension performative et stratégique. On est, effectivement, face à l'ébauche d'un plan, d'un organigramme sociologique. Cette distinction est importante pour comprendre la suite. Faye indique les expressions

---

[406]« *Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl sichtbares Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu sein; es kann ebensowohl in einer anderen Erscheinung sein, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung sein kann. – Lichtenberg sagt daher mit Recht: "Gesetzt, der Physiognome haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschluss an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu machen"* »; cf. pour la citation de LICHTENBERG, *Über Physiognomik*, 2é éd. augmentée, Göttingen 1778, 35.

[407]« "*Das Wesen des Volkes gründet in der Geschichtlichkeit des Sichgehörenden aus der Zugehörigkeit zu dem Gott. Aus dem Ereignis, worin diese Zugehörigkeit geschichtlich sich gründet, entspringt erst die Begründung, warum 'Leben' und Leib, Zeugung und Geschlecht, Stamm, im Grundwort gesagt : die Erde, zur Geschichte gehören [...]*" (HEIDEGGER, *Beiträge* ..., GA 65, 399). » – Cette *Geschichte* est bien évidemment l'*Ur-Geschichte* , cf. *Être et Temps*, § 42.

[408]« "*Dieses Volk ist in seinem Ursprung und seiner Bestimmung einzig gemäss der Einzigkeit des Seyns selbst, dessen Wahrheit es einmalig an einer einzigen Stätte in einem einzigen Augenblick zu gründen hat.*" (HEIDEGGER, *Beiträge* ..., GA 65, 97). »

politiques que Heidegger remplace par des expressions poétiques. Comme on peut le voir ci-dessus,

> « nous retrouvons donc dans le *Nachlass* de Heidegger la même doctrine *völkisch* et *nazie* que dans ses cours : un seul peuple, à l'évidence le peuple allemand, peut et doit "fonder la vérité". Et ce dont il s'agit, précise Heidegger au paragraphe suivant, c'est de préserver la loi et la mission de l'Occident dont il est clair que, pour lui, seule "l'essence allemande" est le garant.
> Nous sommes toujours dans la même et unique idée de la fondation historique du peuple allemand dans "l'être" même. Que Heidegger ne parle plus de la fondation du peuple dans un Etat, mais dans un "lieu" *(Stätt)* unique, qu'il n'évoque plus explicitement la *Führung* hitlérienne, mais l'agencement *(Fügung*) de l'être, n'altère en rien la permanence du fond hitlérien et nazi qui est à l'œuvre. Il s'agit du même motif obsessionnel, qui va bien plus loin qu'un simple nationalisme, selon lequel le peuple allemand, et lui seul, serait le gardien du destin historique et de la loi de l'Occident tout entier et même de la "terre". En cela, nous pouvons dire que la seule "contribution" heideggérienne à la philosophie consiste à avoir consacré toutes ses forces à y introduire, de multiples manières, les principes mêmes du nazisme en s'abritant sous des termes comme "vérité" et "être" qui, chez lui, ne sont plus "philosophiques" qu'en apparence et dont le sens caché *(verborgen)* est toujours essentiellement le même et n'a rien à voir avec la philosophie en tant que telle. » [*Ibid.*, 453sq]

Cette observation permet aussi de voir que la similitude de caractère de Jünger et de Heidegger est effectivement frappante. Dans un de ses livres les plus connus, *Le Travailleur. Domination et figure,*[409] publié pour la première fois en 1932, on trouve l'invitation la plus saisissante et la plus cruellement honnête à cette transformation attendue [cf. Jünger E. (*Werke* 6/II), 9-328]. Du fait du style fluide de Jünger, le lecteur est tenté de retirer son jugement pour se laisser transporter par ce mélange suggestif entre le simulacre d'une analyse sociologique et l'explicitation implacable de la solution jüngérienne. La réédition dans la collection des *Werke* comporte une préface [cf. *ibid.*, 11-13] dans laquelle Jünger affirme les propos de cet ouvrage de 1932. Son cynisme à l'égard de la vie humaine est tout à fait à la hauteur du cynisme heideggérien [cf. *infra*, C.III.3.5]. Il commence son argumentaire en réfutant sans sourciller les suspicions que son ouvrage aurait influencé les événements après « un des grands tournants »[410] par deux arguments pour le moins étonnants. Premièrement, il dit que son livre ne serait apparu qu'en 1932, donc bien trop tard pour déployer encore de l'influence[411] et, deuxièmement, il feint de ne pas « surestimer l'influence des livres sur l'action »[412]. L'étendu et le style de son œuvre attestent le contraire : Jünger savait très bien comment atteindre son public. Et son premier argument n'est pas plus convaincant, car le fait que ce livre est concrètement paru en 1932 ne veut pas dire qu'il contient des idées nouvelles. Bien au contraire, *Le Travailleur* s'inscrit sans heurt dans le paysage littéraire que les mythologues nationaux-socialistes ont planté depuis des décennies [cf. *infra*, B. III]. Jünger faisait partie des *insiders*. Par conséquent, les idées consignées sur ces pages ne sont que la reprise systématique d'une position que ses intimes n'ignoraient plus depuis bon nombre d'années. Mais Jünger avance hardiment: « Si les grands acteurs avaient aligné leur conduite aux principes développés ici, ils auraient délaissé bien de choses inutiles, voire insensés et ils auraient fait le nécessaire peut-être sans usage des armes. »[413] Jünger atteste ici seulement qu'il n'a que trop bien compris la guerre totale. Personne ne conteste que ces acteurs fussent décidés à mettre leurs intentions à l'œuvre. Ils ont développé toute une rhétorique pour démontrer qu'eux, ils peuvent très bien le faire sans la force des armes mais, malheureusement, entourés d'ennemis intérieurs et extérieurs, le recours aux armes serait devenu obligatoire.
Jünger exprime ensuite son regret sur la dissolution de l'État national. Cet énoncé aussi est plein d'ambiguité. Avec cette remarque, il met effectivement le lecteur sur la piste de la légende de la

---

[409] *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt.*
[410] *« einer der grossen Wenden »*
[411] Notons au passage que Baldur von SCHIRACH a publié, en 1934, *Die Hitler-Jugend. Idee und Gestalt (La jeunesse hitlérienne. Idée et forme).*
[412] *« […] ich den Einfluss von Büchern auf die Aktion nicht überschätze »*
[413] *« Hätten die grossen Akteure sich nach den hier entwickelten Prinzipien gerichtet, so würden sie viel Unnötiges, ja Unsinniges unterlassen und Notwendiges getan haben, vermutlich sogar ohne Waffengewalt.* »

révolution conservatrice. Il est tout à fait possible de lire son livre dans cette perspective, donc comme une défense du nationalisme classique, d'un Ancien Régime révolu et de la recherche d'un substitut qui sera son égale, à savoir une démocratie à l'allemande. Cette lecture doit pourtant faire l'impasse des subtiles indications impitoyablement *völkisch*, raciste au sens de la NVM. Mais Jünger a vraiment le culot (sic !) d'affirmer :

> « On ne pouvait prévoir ni les événements qui avaient lieu dans d'autres parties de la planète et qui ont coûté la vie à des millions, ni l'insuffisance des moyens traditionnels. Par rapport à ces faits, la question de savoir si on aurait pu régler la double tâche d'un délestage sans ménagements, tout en gardant la quintessence d'un côté, et sous l'impératif d'une accélération de la marche dépassant le progrès de l'autre, reste académique tout comme la question si, face aux dispositions mises en œuvre pour une première fois en 1848 et ensuite en 1918, on avait déjà négligé ce que l'on ne pouvait plus rattraper. Ici, on a affaire à la différence entre la démocratie allemande et la démocratie mondiale et on ne touche pas au problème. »[414] [*Ibid.*, 11sq]

Outre l'œuvre de Heidegger, c'est par le biais de l'œuvre jüngerienne que l'idée d'une grande transformation se propage mondialement. Heidegger s'est expliqué ouvertement avec Jünger. Faye s'arrête sur ces textes pour en venir à la stratégie que Heidegger applique après 1945 :

> « Si nous avions le moindre doute sur ce qui est en jeu dans les *Beiträge*, un passage des écrits *Sur Ernst Jünger* récemment paru le dissiperait. Dans un ensemble de paragraphes regroupés sous le titre "La question de la vérité *(Die Wahrheitsfrage*)", et sous-titré "vérité et figure *(Wahrheit und Gestalt*)", on peut lire maintenant ceci : "L'attribution du rang et la représentation totale de la mobilisation totale.
> (pour les types passifs, actifs et dictatoriaux)[415]
> (les nombreux, le petit nombre, les uniques)."[416]
> Cette fois, Heidegger se démasque. La conjuration des trois cercles exposés dans les *Beiträge* n'est pas une constellation pensante, mais bien la mise en œuvre concertée et cachée d'un pouvoir qui vise à l'avènement historique d'une dictature. Il s'agit de capter les trois types d'hommes : ceux qui, passifs, se laissent entraîner, par la force du nombre et par leur soumission à la *Führung* dictatoriale imposant sa loi à la *Gefolgschaft* ; ceux qui, actifs, exigent résolution et "décision" et s'organisent en *Bund* ; ceux, enfin, qui peuvent n'être qu'un seul, ont vocation à dominer et sont par leur "être" même destinés à être *Führer*.
> Heidegger fait donc toujours sienne, dans les *Beiträge*, l'interprétation qu'il s'est donnée de la "mobilisation totale" jüngerienne et qui rejoint chez lui la relation hitlérienne et dictatoriale de la *Führung* et de la *Gefolgschaft*. Certes, ce que Heidegger décrit dans les *Beiträge* forme une communauté invisible et en apparence désœuvrée, une conjuration silencieuse. Cependant, il s'agit bien de préparer et d'attendre le moment et le lieu uniques où le "peuple", rassemblé selon et par cette communauté invisible, saura fonder sa "vérité" et imposer la loi à tout l'Occident, voire à toute la Terre.
> Tel est le message que Heidegger transmet à ses lecteurs les plus attentifs et les plus avertis, dans la *Gesamtausgabe* que nous trouvons aujourd'hui sur les rayonnages des bibliothèques de philosophie. Ce n'est rien d'autre qu'une conjuration d'esprit nazi dont ses écrits préparent l'avènement. Nous y voyons également la confirmation du fait que la distinction mise en avant dans l'après-guerre entre "l'accomplissement de la métaphysique" et "l'autre commencement" n'est rien de plus qu'une stratégie et qu'une leurre. En effet, cet "autre commencement" est bien conçu par Heidegger en relation avec la "mobilisation totale" jüngerienne (qu'il relie par ailleurs "à l'accomplissement de la métaphysique"), puisque la "conjuration" des *Beiträge* se retrouve exactement, avec ses trois "types", dans ses écrits sur Jünger et la mobilisation totale. Que Heidegger s'efforce après l'effondrement du IIIe *Reich*, de différencier l'avènement de cet "autre commencement" de ce qui s'est accompli de 1933 à la défaite de 1945 n'est rien d'autre qu'une stratégie de survie. Il s'agit de prendre suffisamment de distance avec une entreprise dont l'échec fut total, non pas pour la désavouer, puisqu'il donnera

[414]« *Was sich auf anderen Teilen des Planeten ereignet und Millionen das Leben gekostet hatte, war nicht zu übersehen, und ebensowenig, dass die herkömmlichen Mittel nicht ausreichten. Demgegenüber bleibt es eine akademische Frage, ob die Doppelaufgabe sowohl einer rücksichtslosen Gepäckerleichterung unter Wahrung der Kernsubstanz als auch einer Marschbeschleunigung über den Fortschritt hinaus überhaupt noch zu bewältigen oder ob nicht hinsichtlich der Bereitstellung zunächst 1848, sodann 1918 Unwiderbringliches versäumt worden war. Das betrifft den Unterschied der deutschen zur Weltdemokratie und rührt nicht an das Problem.* »

[415]Je corrige ici la traduction qui, bizarrement, met les adjectifs en singulier.

[416]« "*Ranggeben ist die totale Repräsentation der totalen Mobilmachung (für passive, aktive und diktatorische Typen) (die Vielen, die Wenigen, die Einzigen)*" (HEIDEGGER, *Zu Ernst Jünger*, GA 90, 59). »

> encore dans son entretien posthume,[417] un *satisfecit* à la direction prise par le national-socialisme, mais pour prolonger coûte que coûte et préparer son retour, sous des formes nouvelles sur lesquelles il anticipe par la diffusion de son œuvre, et qu'il entend ainsi préparer. » [*Ibid.*, 454sq]

Ce texte contient *in nuce* les éléments essentiels qui permettent en eux-mêmes de mesurer l'écart qui sépare la NVM de la philosophie. Pour le montrer, je reprends de manière analytique les différents éléments que l'on peut discerner. La construction didactique de ce paragraphe prouve que Faye ne fait aucune concession à cette vision du monde. De ce fait, il s'adresse explicitement à ses lecteurs en leur accordant les qualités humaines qui leur permettent de reconnaître le piège. Pour cela, tout en décrivant la position de Jünger et de Heidegger, et attestant alors que l'on peut tout à fait les comprendre (sc. rationnellement), il maintient fermement, pour reprendre la distinction que Heidegger applique dans sa description de la transformation essentielle, l'option de l'homme comme être doué de raison. Il récuse la réduction de l'humanité à trois types dont l'interdépendance serait synchronisé par les uniques. Mais au lieu de se crisper sur l'insoutenable, il encourage le lecteur de ne pas se laisser leurrer. Il crée alors cet espace, cette distance entre son écriture et le lecteur qui permet à ce dernier de la mettre en perspective par sa propre réflexion. À l'opposé se situent les auteurs de la NVM. Ils prétendent s'adresser immédiatement à l'être intime de l'homme qu'ils déclarent vouloir respecter, au point même de l'amener à sa vérité. Cette écriture éconduit le lecteur inattentif qui, subrepticement, accepte cette proposition et peut alors ressentir une libération qui, pourtant, n'est qu'une greffe sur une aliénation, devenue hyperbolique. En conséquence de ce procédé très pernicieux, la définition de la notion de loi, du caractère du peuple, de son sang qui se distingue radicalement, la NVM entend rendre superflu tout effort de la pensée. La pensée, tout comme la loi, n'est, désormais, plus issue des efforts de concentration de l'homme, mais enracinée dans le caractère du peuple auquel on participe. Il faut seulement tirer à l'évidence ce que c'est, ce qui se fait, comme il est maintenant facile à comprendre, par cette écoute de l'être ou de l'histoire [cf. *supra*, B.II.4].

Il faut ici expliquer brièvement l'expression de révolution conservatrice. Redéployé en 1922 par le philosophe et sociologue Paul Landsberg (1901-1944 ; Sachsenhausen) dans le but de rappeler les valeurs traditionnelles occidentales, cette notion a été reprise après la guerre pour couvrir désormais une stratégie de disculpation de tout un pan des mythologues nationaux-socialistes, dont Ernst Jünger. La rédéfinition consiste en la distinction factice d'une volonté réformatrice, certes nationaliste, patriotique, chauviniste, mais toujours dans le cadre des humanismes traditionnels.[418] Cette prétendue révolution conservatrice se distinguerait alors de façon qualitative du national-socialisme. Dans ce contexte, Faye explique que Heidegger, en conséquence de sa volonté et de sa foi en sa vocation de *Führer*, s'exprime souvent très vaguement ; imprécisions qui n'empêchent pas qu'il s'exprime très clairement contre les Juifs et pour le *Reich* hitlérien. Il renvoie au texte heideggérien avec le titre emblématique de *Koinon* :

> « Le développement le plus essentiel de *Koinon* sur la race commence en ces termes :
> "La pensée de la race, cela veut dire que le fait de compter avec la race jaillit de l'expérience de l'être en tant que subjectivité et n'est pas quelque chose de 'politique'.
> Le dressage-de-la-race est une voie de l'affirmation de soi en vue de la domination. Cette pensée vient à la rencontre de l'explication de l'être comme 'vie', c'est-à-dire comme 'dynamique'."[419]
> Ici comme dans le cours sur Nietzsche de 1941-1942, rédigés mais non prononcés, Heidegger élève la doctrine de la race et le "dressage" *(Zucht)* humain qu'il implique à la dignité d'une pensée et il la prétend jaillie d'une "expérience de l'être", entendu comme subjectivité ! Il s'agirait d'une pensée "relevant de l'ontologique et non pas de la 'politique' au sens courant du mot, celui par exemple qu'un Krieck peut mobiliser lorsqu'il parle d'une

[417]La traduction anglaise de cet entretien est en ligne, cf. [HEIDEGGER M. (1966)].

[418]Même VERMEIL, autrement si perspicace, n'a pas saisi cette combine, comme le montrent ses explicitations des œuvres de MOELLER VAN DEN BRUCK et d'Oswald SPENGLER (1880-1936), cf. [VERMEIL E.-J. (1953)].

[419]« "*Der Gedanke der Rasse, das will sagen das Rechnen mit der Rasse entspringt der Erfahrung des Seins als Subjektivität und ist nicht ein 'Politikum'. Rasse-Züchtung ist ein Weg der Selbstbehauptung für die Herrschaft. Diesem Gedanken kommt entgegen die Auslegung des Seins als 'Leben', d. h. als 'Dynamik'*" (HEIDEGGER, *Koinon*, GA 69,70). »

> "anthropologie politique-*völkisch*". Cependant, pour nous qui sommes maintenant avertis de l'importance que Heidegger accorde au terme *Selbstbehauptung*, le deuxième paragraphe du texte nous confirme que ce "dressage de la race" auquel conduit toute "pensée de la race" relève bien du 'politique' au sens défini par Heidegger lui-même dans son séminaire sur Hegel et l'État, et qu'il consiste dans l'affirmation de soi d'un peuple et d'une race, et dans le pouvoir et la domination qu'elle implique nécessairement. » [*Ibid.*, 460]

Au fur et à mesure que l'on avance dans ces réflexions, on s'aperçoit de l'énorme élasticité de la pensée humaine. Heidegger détruit réellement la philosophie à partir de l'intérieur, en ce sens qu'il parvient à rendre intelligible une vision du monde qui prétend introduire – ou préparer – un nouveau commencement de la culture humaine. La citation suivante contient les notions-clés que Heidegger prend de la philosophie pour les placer explicitement dans ce nouveau cadre. On s'aperçoit aussi, qu'en s'attaquant point par point explicitement aux théoriciens d'une politique de force,[420] il détruit en même temps la réflexion politique qui, elle aussi, s'est forgée tout au long de l'histoire de l'Occident. Ce lien intrinsèque entre politique et philosophie est maintenu, mais son contenu – l'effort millénaire de parvenir à une conduite sereine de la vie humaine – se trouve redéfini. Aussi, on se rend compte que ce nouveau cadre est un cadre entièrement performatif. C'est effectivement le paradigme de l'action *(Tat)* qui soutient la NVM au plan formel, ce que montre la citation suivante. Est à souligner qu'elle discute un texte qui se trouve dans la GA :

> « "Le soin de la race est une mesure conforme à la puissance. C'est pourquoi on peut tantôt le mettre en œuvre et tantôt le négliger. Son maniement et sa promulgation dépendent à chaque fois de la situation de domination et de puissance. Il ne s'agit en aucune façon d'un 'idéal' en soi, car il <le soin de la race> devait alors conduire à renoncer aux prétentions de puissance, et pratiquer le laisser-valoir de toute disposition 'biologique'.
> C'est pourquoi toute doctrine de la race comporte, à strictement parler, d'emblée la pensée d'une prééminence raciale. La prééminence se fonde diversement, mais toujours sur des choses que la 'race' a réalisées, réalisations qui sont subordonnées aux critères de la 'culture' et d'autres choses semblables. Mais qu'en est-il lorsque celle-ci, considérée du point de vue restreint de la pensée de la race, n'est plus que le produit de la race ? (Le cercle de la subjectivité).
> Ici apparaît au premier plan le cercle oublieux de lui-même de toute subjectivité, qui ne contient pas une détermination métaphysique du moi, mais de l'essence humaine tout entière dans sa relation à l'étant et à soi-même.
> Le fondement métaphysique de la pensée raciale n'est pas le biologisme mais la subjectivité (à penser métaphysiquement)[421] de tout être de quelque chose d'étant (la portée du dépassement de l'essence de la métaphysique et de la métaphysique des Temps modernes plus particulièrement).
> (Pensée trop progressive de toutes les réfutations du biologisme : donc en vain)." »[422] [*Ibid.*, 460sq]

---

[420] On peut ici penser à Niccolo MACHIAVELLI (1469-1527), Thomas HOBBES (1588-1679), Carl von CLAUSEWITZ (1780-1831).

[421] Au milieu de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel explique l'aliénation nécessaire de l'individu pour se relier à la substance. La substance est déterminée dans un premier temps comme les quatre éléments, air, eau, feu et terre. La terre est « le nœud ferme et le sujet de ces essences comme de leur processus, de leur départ et de leur retour (*der feste Knoten und das Subjekt der Wesen wie ihres Prozesses, ihr Ausgehen und ihre Rückkehr*) » [HEGEL, G.F.W. (TWA 3), 366]. Il poursuit l'explicitation de ce processus de l'aliénation pour en arriver au « pouvoir d'État *(Staatsmacht)* », dans laquelle « l'individu trouve l'expression, l'organisation et l'action de son fondement et de son essence *(das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt, organisiert und betätigt)* » [*ibid.*, 371].

[422] « "*Rassen-pflege ist eine machtmässige Massnahme. Sie kann daher bald eingeschaltet, bald zurückgestellt werden. Sie hängt in ihrer Handhabung und Verknüpfung ab von der jeweiligen Herrschafts- und Machtlage. Sie ist keineswegs ein 'Ideal' an sich, denn sie müsste dann zum Verzicht auf Machtansprüche führen und ein Geltenlassen jeder 'biologischen' Veranlagung betreiben. Daher ist streng gesehen in jeder Rassenlehre bereits der Gedanke eines Rassevorrangs eingeschlossen. Der Vorrang gründet sich verschiedenartig, aber immer auf solches, was die 'Rasse' geleistet hat, welche Leistung den Massstäben der 'Kultur' und dgl. untersteht. Wie aber, wenn diese und zwar aus dem engen Gesichtskreis des Rassegedankens her gerechnet nur Rasseprodukt überhaupt ist (der Zirkel der Subjektivität). Hier kommt der selbstvergessene Zirkel aller Subjektivität zum Vorschein, der nicht eine metaphysische Bestimmung des Ich, sondern des ganzen Menschenwesens in seiner Beziehung zum Seienden, und zu sich selbst enthält. Der metaphysische Grund des Rassedenkens ist nicht der Biologismus, sondern die metaphysisch zu denkende Subjektivität alles Seins von Seienden (die Tragweite der Überwindung des Wesens der Metaphysik und der neuzeitlichen Metaphysik im besonderen). (Zu grobes Denken in allen Widerlegungen des Biologismus : daher vergeblich.)*" (GA 69, 70-71) »

Les deux citations précédentes sont reliées par le constat suivant que je place ici en guise de récapitulation, avant de venir à l'analyse conclusive : « C'est donc toujours le même et unique fondement racial du nazisme que Heidegger continue de porter en soi et d'exprimer dans ce texte de *Koinon*,[423] de façon plus explicite que jamais et en vue de le légitimer. » [*Ibid.*, 460] Reprenant la qualification du poète Paul Celan (1920-1970) [cf. *ibid.*, 459], Faye conclut alors :

> « Ce qui est monstrueux dans la thèse de Heidegger, c'est qu'il fait du racisme l'expression ultime de la "métaphysique".[424] En affirmant que la doctrine de la prééminence raciale, qui constitue comme telle le principe même de l'hitlérisme et du nazisme, n'est en soi ni la raison ni le but, mais, pour qui sait aller plus profond que le "cercle de la subjectivité", seulement l'expression la plus haute de l'expérience de l'être entendu comme puissance,[425] Heidegger apporte au racisme la caution la plus radicale que l'on puisse trouver. Il procure ainsi au racisme une légitimité inespérée, plus profonde et moins facile encore à déraciner[426] que celle des "médecins" nazis comme Eugen Fischer, avec leur utilisation perverse des tables de Mendel, ou celle de "juristes" nazis comme Hans Frank ou Carl Schmitt, avec leur appel au principe de la "défense du sang allemand", qui avait légitimé les lois de Nuremberg. Cette fois, ce n'est plus le droit ni la médecine, mais bien la philosophie elle-même qui se trouve récupérée, dévoyée et détruite par cette utilisation monstrueuse du terme "métaphysique". La métaphysique, en effet, depuis Aristote et Descartes, est conçue dans la philosophie comme la science des principes et des premières causes, qui repose dans la pensée de l'être humain considéré en tant que tel dans son intégrité.[427] Prétendre découvrir ou placer un concept "métaphysique" de l'être conçue comme "puissance" et comme "subjectivité" au fondement d'une doctrine affirmant la prééminence d'une race – avec le dressage, la sélection raciale et bientôt l'extermination qui en découle – c'est non seulement un dévoiement des termes de la philosophie, mais la négation de l'humanité de l'homme comme tel. Le "travail" du philosophe nazi est plus criminel encore que celui du juriste et du médecin, car il cautionne et justifie en profondeur ce que ces derniers vont mettre en œuvre. » [*Ibid.*, 462sq]

Analyse poignante qui complète les informations sur la triade hitlérienne expliquée au début du livre [cf. *supra*, tableau 4]. Cette triade hitlérienne sous-tend la NVM dont on peut distinguer les éléments suivants.

Premièrement, ce qui, traditionnellement, relève effectivement, comme l'entend Faye dans la citation précédente, de la philosophie, est, dans le paradigme de la NVM, relégué aux poètes. Ils sont chargés d'écouter l'être. Suite à cette écoute, la tâche de la pensée peut être arrêtée, mais cette tâche ne correspond pas à la tâche des philosophes qui, par conséquent, n'ont pas de place dans cette triade. Deuxièmement, la tâche de la pensée incombe, dans cette triade, aux juristes. Les juristes sont les responsables de la santé du peuple. Reste, troisièmement, l'action qui est à la charge, avec une logique implacable, des médecins. Cette action consiste à l'exécution de ces lois que les juristes ont conçues selon les exigences de ce que les poètes prétendent discerner de l'appel de l'être (ou de l'histoire). Le

---

[423]La GA 69 porte le titre *Zur Geschichte des Seyns (Contribution à l'histoire de l'être)*. La deuxième partie regroupe sous l'intitulé « *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns (Koinon*. Prélevé de l'histoire de l'être)' » des textes de 1939-1940 ; l'éditeur est Peter TRAWNY, éminent spécialiste du trinitarisme. – *Κοινόν* est une forme plutôt rare de *Κοινωνόν*, le compagnon (dans la *Septante*, l'ange gardien), cf. [MAGNIEN, V./LACROIX, M. (1969), 989sq]. – Je ne peux pas m'arrêter sur ce mot qui a, depuis son utilisation dans le *Nouveau Testament*, une charge historique énorme que PARFAIT n'explicite pas lorsqu'elle passe rapidement sur cette notion [cf. PARFAIT N. (1999), 28], mais que l'ancien séminariste HEIDEGGER n'ignorait sûrement pas.

[424]On a ici une des pistes que je ne peux qu'ouvrir. C'est une trace que HEGEL a aussi poursuivie.

[425]Nous retrouvons le concept d'État de HEGEL.

[426]Ce passage est très important parce qu'il concerne directement cette aliénation hyperbolique qui est au centre de notre étude. En effet, c'est HEGEL qui en fournit le mode d'emploi [cf. *supra*]. Il faut détruire l'assurance du je et de sa connaissance du monde telle que l'a mise à jour notamment DESCARTES.

[427]La simple citation, enfouie par GADAMER dans un volume de plusieurs centaines de pages [cf. *supra*], détruit de façon subreptice, mais très exactement cette acception de la métaphysique aristotélicienne. – Nous vivons dans l'ère du *nano*, ne sous-estimons alors en aucun cas ces menus détails qui entraînent exactement ces conséquences attendues par leurs auteurs : créer un climat social favorable pour la politique conforme à la doctrine de la race. – L'étude de TERNON permet de voir, notamment avec l'exemple du Rwanda [cf. TERNON Y. (2007), 291-363], que ces élucubrations ne restent pas confinées aux rayons des livres. Bien au contraire, elles sont terriblement actives [cf. LEFEBVRE H. (2001)] ; cf. aussi [*infra*,C.III.3].

rubicube triadique fonctionne, avec sa force convaincante habituelle.[428] On arrive ainsi au déroulement de la mise en place du *Reich*. Le tableau suivant présente une synthèse de ces réflexions. Il sépare les différents moments qui, dans la représentation – ou la vision du monde – des mythologues du national-socialisme et pendant la réalité quotidienne du *Reich* national-socialiste s'enchevêtrent avec des accentuations momentanées différentes. La suite logique, rendue visible par le tableau suivant, est toujours maintenue. Il faut les trois moments pour que le système soit opérationnel :

Déroulement	Niveau	Acteurs
phase préparatoire (jusqu'en 1923 ; parution massive d'ouvrages marquants)	art, littérature	poètes
phase d'institutionnalisation (jusqu'à la conférence de Wannsee le 20 janvier 1942)	a) université[429] b) prise de pouvoir c) législation	penseurs
réalisation (depuis Wannsee)	purification explicite du corps *völkisch* allemand par l'extermination de l'ennemi[430]	action politique.

Tableau 7.

Outre la mise en place d'un corps enseignant dans les universités sous Weimar, on oublie souvent que le *Reich* hitlérien pouvait aussi s'appuyer sur une nouvelle armée, construite dès la fin de la Première Guerre Mondiale par Hans von Seeckt (1866-1936) [cf. Vermeil E.-J. (1953) ; Masson, P. (2010)]. Cette nouvelle *Wehrmacht* (puissance militaire/de défense) reposait sur des principes soigneusement élaborés, si bien que l'on peut parler d'une *Wehrpflege* (culture militaire / de la défense) en analogie avec la *Rassenpflege* heideggérienne et la *Rechtspflege* schmittienne.[431] Dans l'étude de Faye

[428]La dynamique triadique se déroule hors du temps. Les différents moments ne sont pas nécessairement liés par un ordre temporel. Il est tout à fait possible que les médecins dégagent, apparemment empiriquement, des problèmes avec lesquels se confrontent ensuite les poètes pour exiger des législations, tout comme le processus peut aussi commencer par une loi. – HEIDEGGER explique à l'occasion de la triade « "*die Einzigen, die Wenigen, die Vielen*" » qu'il y a toujours un moment dominant qui, de son côté, est aussi structuré à la manière triadique. – Soulignons que cette dialectique, que LEFEBVRE distingue nettement des approches triadiques en général, travaille sans médiation. On a bien trois termes, trois domaines, trois sphères qui se règlent mutuellement, mais ils restent superposés ou alignés. Il y a une question ouverte qui concerne la nature de ces triades. De ce fait, LEFEBVRE procède à une défense de la pensée triadique, sachant qu'elle n'est pas affectée en elle-même par l'usage spécifique que font les mythologues national-socialistes, cf. plus spécialement [LEFEBVRE H. (1966) et (1975)] ; cf. aussi [*infra*, C.II].

[429]L'ouvrage de TILITZKI est important pour comprendre cet aspect, cf. [TILITZKI C. (2002)].

[430]Souligner la césure produite par la Conférence de Wannsee ne veut pas dire que les actions entreprises avant [cf. notamment SCHAFFT G. E. (2004)] et [WINKLER J. M./BESSONE, C. (2005)] auraient été moins graves. Il s'agit de bien comprendre cette volonté de transformation totale. Ce qui implique que chaque étape franchie demande une sanction législative qui, en même temps, l'institutionnalise pour perpétuer l'action.

[431]MASSON dit à propos de son livre : « Cet ouvrage souligne [...] un [...] phénomène souvent négligé. Avec les matériels nouveaux apparus à l'extrême fin de la guerre, fusées, avions à réaction, sous-marins électriques, une nouvelle *Wehrmacht* était en gestation, à l'origine de la révolution militaire de la seconde moitié du XXe siècle. » [MASSON P. (2010), 8]. – MASSON s'arrête sur le « redressement, [...] la reconstitution d'une armée nationale, libérée de toute entrave » [*ibid.*, 12], qui se déroule suite aux consignes du Traité de Versailles dès 1920. « Pour von Seeckt », explique-t-il ensuite, « la nouvelle armée doit d'abord constituer une élite, une armée de cadres. Parmi les 40.000 officiers de la *Reichswehr* provisoire, le général n'a aucun mal à désigner les 4.000 officiers de la nouvelle armée. Ceux-ci sont choisis pour leur droiture, leur autorité, leur compétence. – Il n'a également aucune difficulté à recruter tous les ans les 9.500 volontaires nécessaires, en raison de l'afflux des candidatures de l'ordre de 85.000 à 90.000. Une impitoyable sélection peut ainsi s'exercer tant sur le plan physique qu'intellectuel et moral » [*ibid.*, 12sq]. Si MASSON montre clairement que VON SEECKT applique les critères disciplinaires de la NVM, il ne souligne plus spécialement que cette sélection inclut aussi des critères de purification raciale. Ces critères sont devenus, pour cet auteur, aussi banal que les critères disciplinaires : « Le recrutement porte essentiellement sur des jeunes gens issus des régions agricoles et des petites villes.

transparaît bien évidemment cette relation étroite, et de ce fait incontournable, entre Hitler et la *Wehrmacht*.[432] Faye aborde cette relation dans le cadre du pacte Hitler-Staline :

> « Le communisme "bolcheviste", l'ennemi total des nazis depuis l'origine, est alors leur principal allié. Ce pacte forcément précaire va permettre comme on le sait, le démembrement et le partage de la Pologne et la mobilisation de toutes les forces du IIIe *Reich* pour l'assaut contre l'Ouest, c'est-à-dire en premier lieu contre la France et l'Angleterre.
> C'est ce moment que Heidegger choisit pour évoquer sa vision du "communisme". Sans doute est-il d'ailleurs inexact de parler de choix tant ses écrits et ses cours portent constamment la marque des événements historiques et militaires dans lesquelles ils sont inscrits et qu'ils commentent selon la perspective supposée "destinale" de l'"histoire de l'être." La thèse de Heidegger, c'est que le communisme ne doit pas être pensé de manière "politique", "sociologique", ou même seulement "métaphysique", mais "comme un certain destin de l'étant comme tel saisi dans sa totalité qui marque l'accomplissement de l'âge historique et en cela la fin de toute métaphysique" ! [GA 69, 191] Et de proposer une "définition" du communisme qui mérite d'être retenue comme un exemple extrême de ce que peuvent donner l'agglutination de la langue allemande et l'usage obsessionnel du terme *Machenschaft*. On retrouve en effet à six reprises les mots "puissance" *(Macht)*, ou "faire" *(machen*) dans une seule et courte phrase, ce qui la rend littéralement intraduisible en français. Voici ce qu'écrit Heidegger : *"Der 'Kommunismus' ist die Durchsetzung des Seienden als solchen mit der Ermächtigung der Macht zu Machenschaft als dem unbedingten Sicheinrichten der Macht auf die vorgerichtete Machsamkeit alles Seienden.*"[433]
> Malgré la prétention "destinale" du propos, ses préoccupations historico-politiques – pour ne pas dire militaires – sont tout à fait nettes. Il est curieux de le voir attribuer à Lénine la paternité de la notion jüngerienne de "mobilisation totale" [GA 69, 210] affirmation que l'on retrouve dans ses écrits de la même époque sur Ernst Jünger [... GA 90, 230-231]. Par ailleurs, on notera ses développements autour de la notion de "guerre totale" [... GA 69, 181]. Surtout, il exprime bien le fait que pour lui, comme pour les dirigeants du *Reich* nazi, l'ennemi à anéantir n'est pas alors en priorité l'Union soviétique devenu provisoirement un allié, mais bien l'Angleterre. Comment rendre acceptable ce revirement tactique, alors que des années de propagande ont imprimé dans toutes les têtes que l'adversaire du peuple allemand est le bolchevisme ? La solution est grossière, mais simple[434] : il n'y a qu'à affirmer que l'État anglais est "la même chose *(dasselbe*) que l'État de l'Union des républiques sovietiques", avec cette seule différence que l'État anglais a su se donner "l'apparence de la moralité" *(der Schein der Moralität*). C'est précisément en cela qu'il est plus dangereux. Et Heidegger d'affirmer que : "La forme chrétienne et bourgeoise du 'bolchevisme' anglais est la plus dangereuse. Sans l'anéantissement de celle-ci, l'époque moderne se maintient."[435]

Sont éliminés les ressortissants des grands centres industriels et les Israélites » [*ibid.*, 13]. – TERNON insiste sur le fait que le génocide rwandais a été conçu en tant que tel. Ni conflit tribal, ni effet de guerre, comme le veulent les stéréotypes fabriqués pour désamorcer l'opinion publique, il s'agit d'une épuration raciale du pays dont TERNON parvient à retracer les préparations concrètes depuis 1959 [cf. TERNON Y. (2007), 297]. Dans ce cadre, il remarque que « l'armée » a été « depuis longtemps épurée des Tutsi » [*ibid.*, 338].

[432]GAMM présente des documents qui concernent l'éducation dans l'esprit militaire *(Wehrgeist)*, de joie militaire *(Wehrfreude)* et de l'aptitude militaire *(Wehrfähigkeit)*. Il ne présente aucun document relatif au *curriculum* des *Junkerschulen* dans la perspective qu'ouvre le dossier présent, ce qui s'explique probablement par le manque de documentation sur, notamment, la formation de l'élite encore dans la phase d'institutionnalisation [cf. GAMM H.J. (1964), 9sq].

[433]« GA 69, 195. Pour cette fois, on voudra bien nous excuser de ne pas traduire en langue française cette prose à proprement parler, pour reprendre le terme si juste de Paul Celan, innommable. » – Du fait que HEIDEGGER s'exprime selon les exigences de la NVM, la traduction de cette description du bolchevisme s'impose, d'autant plus que le lecteur maîtrisant l'allemand doit aussi la traduire en allemand courant, si ce n'est que pour être sûr d'avoir compris les mots (entre les traits : des explications techniques). – Voilà une proposition : « "|Inversion :| Sur la base de la faisabilité de tout étant, le communisme est ce qui a emporté de haute lutte |scission| l'étant en tant que tel |scission| par le plein pouvoir du pouvoir pour les machinations, entendues comme l'institutionnalisation inconditionnelle du pouvoir." »

[434]L'analyse implicite proposée ici est encore plus précise que ne le font transparaître les mots. En fait, ces deux adjectifs annoncent déjà l'anéantissement que Heidegger va effectivement exiger. Solution grossière et simple, dont la redéfinition de la culture britannique au regard du bolchevisme n'est que la préparation mentale, on a ici cette stratégie que GAMM décèle aussi chez BAEUMLER [cf. *supra*, B.II.3].

[435]« "*Die bürgerlich-christliche Form des englischen 'Bolschewismus' ist die gefährlichste. Ohne die Vernichtung dieser bleibt die Neuzeit weiter erhalten*" (HEIDEGGER, *Koinon*, GA 69, 208-209). » – En fait, la « "solution finale du problème anglais" » a été envisagée dès 1939 par l'admiral Erich Johann Albert von RAEDER (1876-1960), comme le rapporte MASSON, précisant que « ce sera la revanche de Scapa Flow » [cf. MASSON P. (2010), 33]. – Philosophie et histoire de l'esthétique allemande coïncident avec la politique de force dans un même objectif.

> On voit que les considérations "destinales" de Heidegger le conduisent à des prescriptions bien concrètes qui correspondent aux souhaits de Hitler à cette date : anéantir l'Angleterre. Le "dépassement de la métaphysique" ne lui fait pas oublier les buts de guerre du nazisme. » [Faye E. (2005), 466sq ; cf. *infra*, C.III.3]

C'est, comme le précise Faye, la signature d'Ernst Jünger que l'on reconnaît ici. Jünger développe ces idées dans *Le Travailleur*. Heidegger reprend l'entière conceptualité développée dans cet ouvrage :

- La métaphysique.
- Le travail.
- Le type.
- La puissance.
- La forme.
- La totalité organique.
- L'élémentaire.
- « […] sans parler de la race » [cf. *ibid.*, 468].

La réinterprétation national-socialiste de ces notions connaît, outre la prose de Jünger, une diffusion mondiale aussi par les textes de Carl Schmitt et, bien évidemment, ceux de Heidegger :

> « Ce n'est donc nullement la question du "nihilisme" qui constitue le principal intérêt de Jünger aux yeux de Heidegger – comme les jeux de rôle des *Festschriften*[436] et les leurres de l'après-guerre le ferait croire à beaucoup –, mais bien la guerre mondiale et son enjeu : la domination planétaire d'un nouveau type ou d'une nouvelle race, issue de ce que Heidegger nomme en conclusion "la force essentielle des Allemands" *(Wesenskraft der Deutschen*) [GA 90, 222] et que Jünger lui-même, dans la conclusion du *Travailleur*, désigne comme "le sol maternel du peuple, porteur d'une nouvelle race" *(der Mutterboden des Volkes als der Träger einer neuen Rasse*). »[437] [Faye E. (2005), 469]

Nietzsche aussi est mis à contribution. Heidegger se réfère à l'édition baeumlérienne de la *Volonté de Puissance*, plus précisément au § 769 :[438]

> « Il va alors tirer parti du fait que Nietzsche a parlé de l'avenir des travailleurs pour dégager ce qui, selon lui – en ce mois de janvier 1940 –, est l'enjeu de la guerre mondiale entre les démocraties de l'Ouest et le *Reich* nazi :
> "Les puissances de l'Ouest avaient porté à la plus haute clarté et l'acuité la plus haute leur volonté jusque-là exprimée de maintenir en leur possession la puissance mondiale au sens des démocraties nationales. Chez nous, ce n'est que dans le pressentiment des guerriers essentiels, que le pressentiment a commencé à passer à la certitude qu'un changement dans la manière de posséder la puissance mondiale se préparait. Les puissances de l'Ouest luttent pour sauver le passé, nous luttons pour la formation du futur."[439]
> A lire ces lignes, nous devons accorder à Heidegger qu'il sait manier la rhétorique d'un chef de guerre. Ce qui pourrait être en soi surprenant, mais qui ne peut plus nous étonner après tant de textes évoqués qui disent toujours la même chose, c'est qu'il présente ce discours martial comme menant à "une nouvelle vérité de l'être" *(eine neue Wahrheit des Seyns*). Nous devons citer ici une partie importante du long développement qui conclut son "explication sur Jünger", car nous y trouvons de la manière la plus explicite possible ce qu'il a réellement dans

---

[436] Allusion à la prédilection heideggérienne pour ce genre de littérature, cf. [JANICAUD, D. (2001/1), 211].

[437] FAYE renvoie à la 3e édition de 1932, 292, cf. [JÜNGER E. (*Werke* 6/II), 322].

[438] Ce paragraphe est prélevé d'une série (§§ 766-772) que les éditeurs ont intitulé *« Das Individuum* (L'individu) » [cf. BAEUMLER A. (1964), 511-514]. Le paragraphe en question montre exactement le contraire de ce qui pourra servir HEIDEGGER ici. NIETZSCHE développe une brève réflexion sur l'impossibilité de maîtriser entièrement la volonté de l'autre, car celui-ci va, suite aux tentatives de cette domination, de plus en plus s'enfoncer dans l'aliénation par rapport au dominateur pour, finalement, lui échapper. C'est alors une reprise à rebours de l'argumentation de HEGEL qui développe dans la *Phénoménologie de l'esprit* comment l'individu se dissout à travers sa détermination [cf. *supra*].

[439] « "*Die Westmächte waren zur höchsten Klarheit und Schärfe ihres bisherigen Willens vorgedrungen, im Sinne der nationalen Demokratien die Weltmacht im Besitz zu halten. Bei uns war erst nur in den Ahnungen weniger wesentlicher Krieger die Ahnung zur Gewissheit geworden, dass ein Wandel in der Art der Weltmachthaberschaft sich vorbereite. Die Westmächte kämpfen um die Rettung des Bisherigen, wir kämpfen um die Gestaltung eines Künftigen*." (GA 90, 221). »

l'esprit lorsqu'il parle de "dépassement de la métaphysique" et de "vérité de l'être" :
"La question, qui sont les quatre-vingt millions (d'Allemands) ne se résout pas d'après ce que leurs ancêtres ont créé, mais d'après ce qu'eux-mêmes peuvent savoir et vouloir comme mission pour le futur, afin d'estimer seulement d'après cela s'ils sont dignes d'invoquer les ancêtres.
Dans la prochaine zone de décision, la lutte porte uniquement sur la puissance mondiale, et cela non pas tant au sens de la seule possession de la puissance, que bien plutôt comme la capacité à maintenir dans la puissance la puissance comme essence de la réalité ; et cela veut toujours dire ici : l'augmenter. La décision consiste avant tout à savoir si les 'empires' démocratiques (Angleterre, Amérique) demeurent capables de puissance ou si la dictature impériale de l'armement absolu pour l'armement[440] devient capable de puissance."[441]
On voit définitivement de quoi Heidegger se nourrit et s'enivre : ce n'est d'aucune façon en philosophe et en métaphysicien qu'il argumente, mais en nazi résolu à annoncer et à promouvoir en pensée la domination inconditionnelle et dictatoriale du *Reich* nazi sur la planète, au moment où tous ses efforts se concentrent dans le réarmement et la motorisation de ses forces, et cela en lieu et place des "empires" démocratiques anglo-saxons. Sous le nom de "métaphysique", ce n'est donc rien d'autre que l'exaltation nazie de la puissance et de la domination dictatoriale de l'Allemagne hitlérienne que Heidegger a faite sienne, et – même si cela a pu tromper des esprits comme Derrida – nous voyons maintenant à quel point sont dérisoires ses dénégations tardives destinées à faire croire que sa conception du combat ne concernait pas la guerre, que le *Kampf* dont il nous parle n'avait rien d'un *Krieg*. » [*Ibid.*, 470sq ; cf. *infra*, tableau 14]

La discussion de la foi nationale-socialiste qui suit rappelle la présentation que donne Baeumler dans son introduction de l'anthologie de Bachofen. Baeumler soutient que la foi (s.c. nationale-socialiste) se construit, d'un côté, à partir de l'antique foi chthonique, en opposition à Homère (800AD-701AD), et, de l'autre, des idées des romantiques de Heidelberg en opposition aux romantiques d'Iéna. « Pour revenir à ses écrits sur Jünger », poursuit Faye,

« il faut y noter l'importance des développements sur la race et ce que Heidegger appelle à son tour "le nouveau rang de la 'race' à venir" (*der neue Rang der künftigen 'Rasse'"*) [GA 90, 244]. Loin d'exprimer la moindre réserve sur le discours jüngerien de la race, Heidegger n'hésite pas à renchérir en un sens qui nous confirme le contenu d'autres textes déjà évoqués, notamment dans ses cours sur Nietzsche ou dans *Koinon*. Il rapporte la "pensée de la race" *(Rassegedanke*) au "sol de la subjectivité" [GA 90, 38] et assure que :
"L'homme n'est pas moins sujet, mais au contraire de manière plus essentielle lorsqu'il se conçoit comme nation, comme peuple, comme race, comme une humanité qui d'une manière ou d'une autre mise sur elle-même."[442]
Dans l'énumération de cette phrase, la race est présentée comme une façon parfaitement légitime de concevoir l'homme. Mais c'est la surenchère de la suite qui est la plus odieuse. Heidegger continue en effet en ces termes :
"Mais il existe une différence abyssale entre appartenir à une race *(Rassehaben*) et établir une race particulièrement et expressément, comme 'principe', résultat et but de l'être-homme ; surtout lorsque la sélection raciale est proprement conduite non seulement comme une condition de l'être-homme, mais lorsque cet être-race et la domination en tant que cette race sont érigés en fin ultime."[443]
Cette apologie de la sélection raciale comme principe, résultat et but de l'être-homme, bref, cette exaltation de

[440]La traduction manque de netteté. Je propose : « "[...] la dictature impériale de l'armement inconditionnel acquiert les capacités pour exercer le pouvoir dans l'intérêt de l'armement" ». – On voit ici que l'on ne peut en aucun cas se retrancher de l'exercice de traduire HEIDEGGER. Pour comprendre cet énoncé, la phrase qui multiplie les composites de *Macht* [cf. *supra*] est incontournable car, en effet, il ne s'agit pas en première ligne de la traduction dans une autre langue. On doit de prime abord traduire dans une sémantique accessible à la réflexion. Ensuite, la traduction dans une autre langue ne pose plus de problème.

[441]« "*Die Frage, wer die 80 Millionen Menschen sind, beantwortet sich auch nicht nach dem, was sie selbst als Auftrag der Zukunft zu wissen und zu wollen vermögen, um daraus erst zu ermessen, ob sie der Berufung auf die Vorfahren würdig sind. Der Kampf geht in der nächsten Zone einzig um die Weltmacht : und zwar nicht so sehr im Sinne des blossen Machtbesitzes als vielmehr der Fähigkeit, die Macht als Wesen des Wirklichen in der Macht zu erhalten und d. h. hier immer : zu steigern. Die Entscheidung ist zunächst, ob die demokratischen 'Imperien' (England, Amerika) machtfähig bleiben, oder ob die imperiale Diktatur der unbedingten Rüstung um der Rüstung willen machtfähig wird.*" (GA 90, 221) ».

[442]« "*Der Mensch ist nicht weniger Subjekt, sondern wesentlicher, wenn er sich als Nation, als Volk, als Rasse, als ein irgendwie auf sich selbst gestelltes Menschentum begreift.*" [*Ibid.*] » − Cf. [HEGEL G.W.F. (TWA 3)]. – Notice concernant la traduction. Humanité serait *Menschheit*, pour *Menschentum*, le HARRAP'S indique dignité d'homme, cf. [HARRAP'S (1981), part allemand-français, 386].

[443]« "*Aber Rassehaben und Rasse eigens und ausdrücklich als 'Prinzip', Ausgang und Ziel des Menschseins aufzustellen, ist abgründig verschieden; zumal dann, wenn die Rassezüchtung nicht nur als eine Bedingung des Menschseins eigens betrieben wird, sondern wenn dies Rassesein und als diese Rasse Herrschen zum höchsten Ziel erhoben wird.*"(GA 90,39) »; cf. [*infra*, C.II].

> l'"être-race", constitue l'un des textes les plus substantiellement[444] nazis qu'il a écrits. Exactement comme Himmler et la doctrine de la SS, Heidegger érige en fin ultime de l'homme la sélection d'une nouvelle race et la domination de cette race, ce qui implique, suivant ses propres termes, la purification de l'essence allemande.
> Or, ce qui fascine Heidegger chez Jünger, c'est la volonté de prendre "la culture de la race comme principe"[445] avec pour but de créer, à travers le "type" ou la "frappe" du "travailleur", une nouvelle race qui s'assure la domination planétaire. Il souligne que de cette façon l'élémentaire est rapporté à la race, et s'intéresse particulièrement aux notions de "figure" *(Gestalt*) et de "construction organique" *(organische Konstruktion)* en notant que : "une construction organique est par exemple la SS" (*eine organische Konstruktion ist zum Beispiel die SS*) [GA 90, 204].
> Pour Heidegger, évoquer la "construction organique" selon Jünger, c'est donc renvoyer à la *Schutzstaffel* hitlérienne dont le *Reichsführer* est Himmler et qui constitue, pour les nazis, la vraie noblesse du *Reich*.[446] C'est sans doute aussi à la SS que Heidegger pensait dans son séminaire hitlérien lorsqu'il évoquait devant des étudiants en uniforme de la SS et de la SA, la nécessité d'une "nouvelle noblesse" pour le IIIe *Reich*. » [*Ibid.*, 475sqq]

Il est important de bien saisir le rôle d'Ernst Jünger que j'aborde plus en détail dans la prochaine partie. Ici, retenons que Vermeil l'appelle « nazi de talent » [Vermeil E.-J. (1953), 298 ; cf. Faye E. (2005), 477]. Vermeil explique que Jünger a conceptualisé le travail comme base de l'ordre national-socialiste. Cette explication de Jünger est un indice qui pourra aider à élucider le pacte germano-soviétique, car Vermeil souligne que Jünger propose de prendre modèle sur la planification russe, à « l'État sans classe » [Vermeil E.-J. (1953), 298]. On voit alors que la connaissance du lien entre Heidegger et Jünger est indispensable pour comprendre à la fois les textes heideggériens et le national-socialisme.[447] Cependant, comme Faye le montre par la suite, ce contexte est occulté par le concept de révolution conservatrice [cf. *supra*], concept dont Arnim Mohler s'empare en 1950 :

> « La perversité du personnage se voit à la manière dont il utilise son opposition forcée entre la "révolution conservatrice" regroupant l'"élite intellectuelle" et le "national-socialisme" considéré uniquement comme un "mouvement de masse",[448] pour se justifier de son engagement en 1942 au service de l'Allemagne nazie : il aurait alors eu la "naïveté" de les assimiler l'un l'autre. » [Faye E. (2005), 478]

Rappelant la correspondance entre Jünger et l'anthropologue raciste Friedrich Merkenschlager,[449] Faye insiste sur le fait « que la conception de la race exposée dans le *Travailleur* doit être prise sérieusement et non comme une simple métaphore » [Faye E. (2005), 481]. Notons au passage que ces pages consacrées à Ernst Jünger montrent clairement que Faye invite aux recherches et n'entend pas enterrer, voire même interdire l'étude des ouvrages heideggériens. Il se prononce pourtant très clairement sur la discipline à laquelle appartient le *corpus* heideggérien, à savoir l'histoire. Par conséquent, il demande dans sa « Conclusion » de le déplacer des rayons de la philosophie vers les rayons de l'histoire [cf. *ibid.*, 509-518].
L'exposé continue en rappelant le discours d'Hitler du 30 janvier 1939. Ce discours, aiguillage de ce qui va venir – bien qu'annoncé au plus tard dès *Mein Kampf* – instruit explicitement sur la destruction

---

[444]Si FAYE est sûr de son coup, il peut tout à fait dire que ce passage met à jour le caractère substantiellement national-socialiste de la pensée heideggérienne. C'est alors un des textes les plus ouvertement nazis qu'il a écrits, révélateur du fait que ses textes sont substantiellement national-socialistes.

[445]« "*Rassenbildung als Prinzip*" (GA 90, 66). Heidegger renvoie à *Der Arbeiter*, op. cit., p. 102, où JÜNGER fait sienne "cette volonté d'une culture de la race" *(dieser Wille zur Rassebildung*). » – Cf. pour le contexte les §§ 31-33 dans [JÜNGER E. (*Werke* 6/II), 107-121].

[446]Ce qui se reflète par le nom des écoles militaires, les *Junkerschulen*.

[447]Cependant, le lien le plus évident est la haine des Juifs, cf. [VERMEIL E.-J. (1953) ; COHN N. (1967)].

[448]Ceci rappelle la triade heideggérienne des uniques etc. [cf. *supra*]. ARENDT, admiratrice de JÜNGER [cf. GRUNENBERG A. (2006)], a repris cette opposition qui est constitutive pour le combat des races [cf. GUMPLOWICZ (AW III)]. Cette opposition articule la représentation de race au sens de noble avec la représentation de race reliée au patrimoine génétique. C'est un problème délicat que je ne peux malheureusement pas approfondir dans le cadre de la présente étude.

[449]SCHAFFT relate que MERKENSCHLAGER a été envoyé dans un camp de concentration. Il a publié en 1932 un livre avec son collègue Karl Felix SALLER (1902-1969), soutenant que les races ne dépendent pas de sang, mais des conditions géographiques et culturelles, cf. [SCHAFFT G. E. (2004), 229]. Ce sujet de différentes conceptions des races est à creuser.

de la race juive en Europe et conduit directement à la conférence de Wannsee en 1942. C'est durant ces années que Heidegger élabore ces textes dans lesquels il explique la pensée de la race, à savoir *Koinon, Sur Ernst Jünger* et *Nietzsche*. C'est dans ce contexte que se trouve le passage qui concerne le problème de l'imprécision de ses textes [cf. *supra*] :

> « Lorsque Heidegger insiste sur le fait que la "métaphysique" doit être positivement accomplie et dépassée, nous pouvons maintenant comprendre, à partir de ce qu'il désigne effectivement comme "métaphysique" dans les exemples donnés précédemment, de quoi il retourne : la puissance et la domination ne sont pour lui que des voies destinées à permettre ce qu'il nomme "la purification de l'essence allemande" et le déroulement de la "vérité de l'être". L'indétermination de cette "vérité" qui, en tant que "dévoilement", renvoie à quelque chose d'occulté, pour ne pas dire d'occulte, a fait toute la force du propos de Heidegger, assez insaisissable pour paraître échapper à la critique, assez mystérieux pour que chacun y place ce qu'il veut : pour les théologiens thomistes, c'est Dieu, pour les âmes mystiques l'ineffable ... . Mais si nous lisons attentivement les écrits de Heidegger aujourd'hui accessibles, c'est tout autre chose qui se dévoile progressivement et que nous avons analysé comme l'introduction des fondements mêmes du nazisme et de l'hitlérisme dans la philosophie. Le "dépassement" heideggérien de la "métaphysique" n'est donc en aucune façon un dépassement du nazisme considéré dans ses fondements racistes, mais au contraire l'annonce d'une "vérité de l'être" qui demeure celle même du nazisme, à savoir la croyance en la "purification" nécessaire de l'essence allemande. Comme telle, elle constitue moins une "religion politique"[450] qu'une mythologie raciale qui, sous des formes édulcorées et cryptées, continue d'animer Heidegger jusqu'au bout. Il nous faut aujourd'hui prendre conscience de la nature de cette entreprise, la reconnaître pour ce qu'elle est, avoir la patience d'en analyser le caractère monstrueux afin de nous en libérer définitivement. Dévoyer, dévaster, détruire radicalement la philosophie, c'est bien ce qu'entreprend Heidegger. Lui-même d'ailleurs ne cache pas après la guerre notamment dans la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret, que la "pensée à venir" qu'il entend promouvoir, "ne sera plus philosophie."[451] Et il n'est pas plus certain que ce que Heidegger

---

[450]Dans le cadre de la réception de l'œuvre d'Eric VOEGELIN, TAGUIEFF remarque : « Les études de Voegelin ne sont pas non plus citées par Emmanuel Faye dans son essai polémique : *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminares inédits de 1933-1935*, Paris, Albin Michel, 2005 » [TAGUIEFF P.-A., dans VOEGELIN E. (2007), 26]. – FAYE se contente, par courtoisie, pourrait-on dire, de cette allusion discrète. Il récuse toute légitimation d'une pensée raciale, ce qui l'aurait conduit à une dure critique de VOEGELIN dans le contexte de cet ouvrage [cf. désormais FAYE E. <à paraître a>]. – Je me permets de citer le reste de cette remarque qui est un chef-d'œuvre de subtilité (je ne l'analyse pas exhaustivement). On revient ici à la question discutée, à savoir si l'on peut admettre la catégorie race humaine dans la science. Cette question donne l'impression que TAGUIEFF a lu l'ouvrage de FAYE, puisqu'il se dresse, avec son argumentation de l'anachronisme [cf. *supra*], directement contre l'approche qu'il défend. Ainsi donc, ce qui suit serait une pure provocation. Supposant, par contre, que TAGUIEFF ne l'a pas lu, on détecte ici cette méthodologie superficielle d'association : « On notera que, dans *Race et État*, Voegelin cite à deux reprises Heidegger, la première fois pour l'inclure sur la liste des penseurs allemands qui, dans la période récente, travaillent selon lui à élaborer une anthropologie philosophique (RS, p. 8), la seconde fois pour affirmer au passage qu'il aurait "repris" le "thème" du "déracinement" tel qu'un certain nombre de penseurs l'auraient élaboré – Bruno Bauer, Søren Kierkegaard, Paul Yorck de Wartenburg (RS, p. 197, note 240) » [*ibid.*, 26sq]. Et il rajoute pour préciser le terme de *Bodenlosigkeit* (déracinement) : « Bruno Bauer (1809-1882) soutenait la thèse que le peuple juif était déterminé dans son existence et sa "conscience" spécifique par l'"absence du sol" (*Bodenlosigkeit*). Sur la critique de la "question juive" », où le lecteur attendrait un renvoi à Karl MARX, TAGUIEFF se borne cependant à renvoyer à « R. Gross, *Carl Schmitt et les Juifs* [2000], tr. fr. et avant-propos de D. Trierweiler, préface d'Yves Charles Zarka, Paris, PUF, 2005, p. 178-198 ; Voegelin (RS, p. 197) est cité par R. Gross, *ibid.*, p. 185, note 3 » [*ibid.*, 27]. La ligne argumentative de TAGUIEFF donne l'impression qu'il s'agit ici d'une omission stratégique, correspondant à l'omission de VOEGELIN qu'il a diagnostiquée chez FAYE, car si son renvoi est pertinent dans ce contexte, et si cet essai évoque, dans l'ensemble, des informations supplémentaires et utiles, il se prononce fermement contre les marxisantes [cf. *ibid.*, 36].

[451]« "*Das künftige Denken ist nicht mehr Philosophie ...* " (HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit. <éd. bilingue, Paris 1957>, p. 166). » – Nous avons ici un des nombreux pseudo-mystères qui entourent la pensée de HEIDEGGER. Ce malentendu, qui a des conséquences très graves, existe toujours. Pourtant, vers la fin de sa carrière, HEIDEGGER a encore une fois, et avec toute la clarté souhaitable, livré la démonstration qu'en effet, sa pensée ne relève plus de la philosophie. Dans ce contexte, on retrouve aussi HEGEL, et on est face à une argumentation très claire, bien que caché dans un contexte qui la rend difficilement reconnaissable. – J'esquisse d'abord cette argumentation avant de venir au contexte qui a vu son élaboration et de terminer sur un commentaire plus général de l'ouvrage de JANICAUD sur lequel se base cette notice. – Donc, en ce qui concerne la philosophie, elle est, pour HEIDEGGER, de toute évidence, un symptôme de la déchéance de l'humanité. L'humanité est déchue de son unité primitive. HEIDEGGER tâche alors de réintégrer l'essence humaine au point de rendre littéralement superflue toute philosophie. Le contexte qui lui a permis cette mise au point est hautement intéressant. Il est peu connu que HEIDEGGER a tenu, en 1966, 1968 et 1969 des séminaires pour ses disciples en France [cf. « Les séminaires du Thor », dans JANICAUD D. (2001/1), 240-251]. C'est « le séminaire [...] du 30 août au 8 septembre 1968 » qui « a été préparé avec beaucoup [...] de soin », car « Heidegger a insisté pour que ce soit un "séminaire modèle" » [*ibid.*, 245]. « La base de travail choisie est la "Différence des systèmes de Fichte et de

prépare mérite encore le nom de "pensée". Nous sommes convaincus pour notre part, au terme des recherches réalisées dans ce livre, que l'œuvre de Heidegger n'a jamais appartenu à la philosophie au sens profond du terme, car il ne suffit pas d'écrire sur Aristote, Descartes ou Hegel pour être philosophe, si les fondements sur lesquelles

---

Schelling", écrit [...] de Hegel (1801), texte austère et difficile pour des non-spécialistes » [*ibid.*, 246]. JANICAUD s'étonne alors de ce choix, car aucun participants n'était versé dans l'idéalisme allemand et, comme il le remarque expressément, « le Maître [...] ne va pas puiser ses inspirations les plus intimes à la source hégélienne » [*ibid.*]. HEIDEGGER voulait que ce séminaire suive le modèle de Marbourg et se met dans la posture de « "l'adversaire (*Gegner*)" » de HEGEL. Le séminaire tourne autour de l'idée que HEIDEGGER se fait du « "dépassement" de la métaphysique » [*ibid.*, 246sq]. – Pour JANICAUD, ces deux choses servent déjà d'amorce d'explication. HEIDEGGER entend traiter un texte précis pour démontrer sa façon pointilleuse d'explication, comme il avait l'habitude de le faire à Marbourg, et il veut que cet exercice permette de discuter le dépassement de la métaphysique, thème qui s'inscrit au cœur de son entreprise. S'y ajoute, comme JANICAUD ne manque pas de souligner, dans ce contexte de 1968, que HEIDEGGER veut réaffirmer le pouvoir des professeurs sur les étudiants. Ensuite, JANICAUD en vient « à la substance philosophique des commentaires du texte hégélien. [...] Une phrase de Hegel est au centre du commentaire : "Lorsque la puissance unifiante disparaît de la vie des hommes, et que les oppositions ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de philosophie (*Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie*)" » [*ibid.*, 247 ; renvoi à (TWA 2), 22 pour la citation de HEGEL]. La suite ne laisse effectivement aucun doute sur l'intention de HEIDEGGER, à savoir montrer que l'unification du genre humain rend superflue la philosophie : « Cette phrase éclaire le "besoin de la philosophie" à partir de la scission (*"Entzweiung"*) qui fait perdre l'unité première et vivante : cette *Vereinigung* ne doit pas être pensée comme une "unification" progressive, mais comme l'unité originaire qui est déjà un "signalement de l'Absolu" » [*ibid.*]. – Il nous incombe encore une autre tâche ingrate dans ce contexte. On a bien lu que JANICAUD affirme que HEIDEGGER ne puise pas ses inspirations les plus intimes chez HEGEL. C'est, pourtant, ce même auteur qui fait ressortir implicitement, aux moments stratégiquement importants de son « récit », ce lien très fort et évident entre HEGEL et HEIDEGGER. De cette façon, il inclut implicitement HEGEL dans son processus de blanchissement de HEIDEGGER, comme ce même épisode des séminaires du Thor le fait aussi reconnaître. C'est que JANICAUD discute, dans ce chapitre, le peu de fiabilité des textes issus de ces séminaires, car rédigés par les participants et non pas par le maître même. Et JANICAUD n'oublie pas de souligner que ce même problème concerne aussi les séminaires de HEIDEGGER sur HEGEL qui, eux aussi, ont été pris en note par les étudiants et n'ont pas été rédigés par le maître même [cf. *ibid.*, 250]. – Comme l'analyse de FAYE le montre, c'est justement un cours sur HEGEL dans lequel HEIDEGGER entreprend une explicitation magistrale du national-socialisme qui lui sert à introduire le national-socialisme dans la philosophie. Passons sur le problème de publication, car on sait que les informations circulent, même en dehors des canaux éditoriaux, et venons-en à la longue note sur « la publication d'inédits de Lucien Goldmann » [cf. *ibid.*, 253]. JANICAUD restitue l'hypothèse de GOLDMANN (1913-1970) avec assez de précision, ce qui permet de reconnaître la contradiction avec ce qu'il avait lui-même affirmé par rapport à HEGEL et l'idéalisme allemand. D'après cette restitution, GOLDMANN voit une similarité entre LUKACS et HEIDEGGER dans leur rejet commun de l'idéalisme et de leur « "reprise de la tradition hégélienne" ». Peu importe alors si l'étudiant est familiarisé avec l'idéalisme allemand, ce qui importe à HEIDEGGER, c'est de le familiariser avec l'approche hégélienne. – Que Goldmann est un témoin fiable en ce qui concerne ses propos sur HEIDEGGER est confirmé par Henri LEFEBVRE qui avait déjà découvert que GOLDMANN cachait, en effet, son heideggérianisme derrière un pseudo-marxisme [cf. LEFEBVRE H. (1954) et notre « IRM », BAZINEK L. (2011)]. Soit JANICAUD le tait sciemment, soit il ne le sait pas, les deux raisons sont peu glorieuses face à son ambition d'une somme de l'heideggérianisme française. − Rappelons alors que c'est le débat entre LEFEBVRE et GOLDMANN qui a réorienté les études pascaliennes de l'après-guerre. Si, encore aujourd'hui, GOLDMANN (dont l'ouvrage de 1955, *Le Dieu caché*, a connu plusieurs rééditions) est régulièrement cité (sc. aussi par les heideggériens), personne ne sait que ce livre ne se comprend pas hors contexte. C'est l'approche lefebvrienne de PASCAL auquel GOLDMANN entend de répondre. JANICAUD, tout en évoquant par ci, par là autant LEFEBVRE que GOLDMANN, passe alors sous silence, ou rate un moment important de la réception heideggérienne en France qu'est l'essai de LEFEBVRE de réorienter les études pascaliennes dans une perspective permettant d'éclaircir la genèse du caractère national français. – Des indices incontournables que JANICAUD compte effectivement sur une stupidité certaine de ses lecteurs traversent l'ouvrage entier. Le passage que je suis en train d'expliciter n'est qu'un révélateur. – Je relève alors un dernier élément qui concerne l'inscription des séminaires heideggériens du Thor, comme JANICAUD le dit clairement, dans le contexte de la « pensée '68 » expression qui signale le refus des autorités. Dans le chapitre suivant, JANICAUD restitue le débat enclenché par le « brûlot » [cf. *ibid.*, 261], la « corrosive offensive anti-heideggérienne » [cf. *ibid.*, 257], le « travail corrosif » [cf. *ibid.*, 264] de Pierre BOURDIEU (1930-2002) [cf. « Attaque bourdivine et zizanie », *ibid.*, 261-268]. BOURDIEU publie en 1975 un livre intitulé *Heidegger : un professeur ordinaire*, dont le vrai titre serait *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, cf. pour cette polémique autour du titre [*ibid.*, 262sq]. S'appuyant sur le statut de HEIDEGGER, à savoir *ordinarius*, BOURDIEU affirmerait que HEIDEGGER n'a fait qu'appuyer avec tout ce poids professoral la politique de sa classe. Mais – pourquoi JANICAUD critique-t-il BOURDIEU ? N'a-t-il pas, déjà avant le récit des séminaires du Thor, évoqué à plusieurs reprises le caractère autoritaire de HEIDEGGER ? Il aurait alors dû s'emparer de cette occasion pour démontrer une bonne fois que ce caractère autoritaire est bien celui de HEIDEGGER en personne, sans aucun lien avec ses affinités politiques. Ce que JANICAUD fait, pourtant, ne peut qu'aiguiser l'esprit critique et nourrir autant la méfiance à l'égard du sérieux de son « récit » qu'une curiosité légitime à prendre connaissance du livre de BOURDIEU. – Tout compte fait, une analyse sérieuse de l'ouvrage de JANICAUD atteste à rebours la pertinence des analyses les plus critiques de l'œuvre heideggérienne.

> on s'appuie constituent la négation même de l'obligation morale de respecter l'homme comme tel, indépendamment de son appartenance à telle ou telle communauté, à tel ou tel peuple, à telle race ». [*Ibid.* 483sq ; cf. Welsch, W. (1992)]

Ce passage met le doigt sur une difficulté majeure des textes heideggériens. En effet, rien ne justifie son imprécision, car il revendique un statut universitaire, donc scientifique, pour ses travaux. À aucun moment, il ne se retire sur la position d'un poète libre de toute contrainte. Cette observation amène des précisions à la tâche que mon étude propose ; précisions qui concernent la synergie des mythologues nationaux-socialistes évoquées à plusieurs reprises. L'imprécision des textes heideggériens vient du fait qu'effectivement, ces textes exigent une connaissance du *corpus* entier des mythologues nationaux-socialistes. Ces auteurs reprennent mutuellement les éléments développés par l'un et par l'autre. Se construit alors un paysage d'échos multiples et de cohérence, mais cette cohérence est d'une autre nature que la cohérence d'une réflexion construite.[452] Revenons au passage cité ici. Le sentiment du manque de précision du propos heideggérien commence déjà à se dissiper, dès que l'on complète la conception de la vérité qu'elle ébauche, par des propos de Baeumler.[453]

Mais en quoi le développement de ces éléments serait-il édulcoré à la suite ?

Comme le souligne Faye, dans ses « Conférences de Brème », Heidegger est, après 1945, bien plus explicite qu'avant. En outre, il réaffirmera l'intégrité de son œuvre avec le plan de la GA d'un côté, et son interview du *Spiegel*, publiée à titre posthume, de l'autre, bafouant alors lui-même cette construction d'un premier et d'un second Heidegger [cf. Janicaud D. (2001/1), 263]. Vu ainsi, on peut parler d'une édulcoration dans le cas d'*Être et Temps* dont un lecteur impartial ne manquerait pas de discerner la brutalité par le simple fait de la glorification étrange de la mort à laquelle son auteur s'adonne [cf. Bazinek L. (1988)], bien qu'il ne soit pas aisé de trouver le lien entre ce livre et la doctrine raciale. Dans *Être et Temps*, la brutalité se restreint à premier vue à l'expérience individuelle, à l'expérience personnelle immédiate. Heidegger réduit l'effort de lecture par l'introduction des existentiaux à la place des repères rationnels, à la stimulation d'un simulacre d'affectivité. Son langage change pendant le *Reich*. On aurait pu s'attendre à ce qu'il revienne sur ses propos après la chute de celui-ci, mais ce n'est pas le cas.[454] Faye rappelle à cet égard brièvement les expériences décevantes du poète Paul Celan [cf. Faye E. (2005), 494-497] et du sociologue Herbert Marcuse. Marcuse, ancien étudiant de Heidegger, commence en 1947 une correspondance à ce sujet avec lui. Heidegger semble presque se moquer de Marcuse, sans donner des réponses substantielles [cf. *ibid.*, 487-490]. Et Faye de conclure que, « en effet, après 1945, Heidegger [...] abandonne tout ce qui fonde humainement la philosophie » [*ibid.*, 490]. Ce constat est ensuite illustré par les quatre « Conférences de Brème » que Heidegger a prononcées en 1949. La stratégie de Heidegger qui transparaît à travers cette illustration donne des renseignements précieux. De prime abord, on remarque les intitulés triviaux de ces conférences. Heidegger aborde *Das Ding* (La chose), *Das Gestell* (Le dispositif),[455] *Die Gefahr* (Le

---

[452]Je ne vais pas trop loin quand je dis que cette stratégie est la plus réussite, si bien qu'actuellement, en France il est impossible de discuter en philosophie, car « Hegel », « Kant », « Nietzsche » etc. ainsi que les divers disciplines scientifiques sont traitées comme des sigles, implicitement définis par les présupposés heideggériens dont JANICAUD explique très bien la puissance [cf. JANICAUD (2001/1), 253-256].

[453]Je renvoie de nouveau à l'introduction pour l'anthologie de BACHOFEN dans laquelle BAEUMLER reprend, outre les autres mythologues nationaux-socialistes, ses explicitations antérieures, notamment par rapport à HEGEL. – J'évoque régulièrement cette introduction, mais l'analyse dans le cadre posé ici se heurte à une difficulté importante. En fait, si j'insiste que tout texte soit, en principe, traduisible, je ne nie aucunement les spécificités de chaque langue. Or, une comparaison entre le *Problème de l'irrationalité* que je présente ici [cf. *supra*, B. I] et la *Bachofen-Einleitung* met à jour que cette dernière est rédigée dans un style hermétique, tandis que le premier ouvrage fait des concessions à l'exposé scientifique. Par conséquent, le travail de traduction à l'intérieur de l'idiome allemand s'impose avant toute traduction dans un autre idiome. Ce procédé s'impose d'autant plus que cette analyse s'effectue obligatoirement au regard des productions heideggériennes qui, elles aussi, entretiennent une relation problématique avec la langue.

[454]Cette question est un des nombreux *topoi* des études heideggériennes, mentionnons pour une approche critique seulement [GIVSAN H. (2011)] et [MESCHONNIC H. (2007)].

[455]Cette traduction française est pour le moins étrange. Un *Gestell*, c'est tout simplement un support, ce qui évite l'effondrement.

danger) et *Die Kehre* (Le tournant). Faye reprend en premier la conférence sur le dispositif que Heidegger a publiée en 1962. Wolfgang Schirmacher signale en 1983 le manque d'un passage, mais

> « <l>e texte est finalement paru en 1994 dans la *Gesamtausgabe*. Dans la même énumération, Heidegger se livre à des comparaisons insoutenables : "L'agriculture est aujourd'hui une industrie d'alimentation motorisée, dans son essence la même chose que la fabrication de cadavres dans les chambres à gaz et les camps d'anéantissement, la même chose que le blocus et la réduction des pays à la famine, la même chose que la fabrication des bombes à hydrogène." »[456] [*Ibid.*].

« Il existe un second texte sur les camps d'anéantissement dans les "Conférences de Brême" », poursuit Faye. Ce texte, « moins connu, mais plus rempli encore des noires ténèbres qui envahissent l'esprit de Heidegger,[457] [...] témoigne de ce que nous avons décidé d'appeler son négationnisme ontologique. » Charge lourde sur laquelle Faye s'explique ensuite, rappelant aussi ici la mémoire de Celan. Je cite ce passage sans interruption pour que l'on puisse suivre attentivement ces développements étranges :

> « A vrai dire, ce qu'il soutient relève de ce que Paul Celan appelle "l'innommable". L'expression négationnisme ontologique exprime cependant bien le fait que Heidegger ne s'attaque pas seulement à la réalité historique des faits en réduisant considérablement les chiffres des victimes des camps et en déniant toute spécificité au génocide nazi, mais il s'en prend à l'être même des victimes des camps.
> Le texte se trouve dans la conférence intitulé "Le danger". On n'a pu le connaître qu'en 1994, lors de la publication des quatre "Conférences de Brême" dans la *Gesamtausgabe*. Cette fois, aucun auditeur n'avait pu prendre les devants. En effet, si l'on en croît le témoignage de Heinrich Wiegand Petzet, non seulement cette conférence est restée inédite jusqu'à cette date, mais elle n'aurait pas été prononcée en 1949. Si ce témoignage était confirmé, cela voudrait dire qu'en se gardant de prononcer cette quatrième conférence, Heidegger était conscient qu'il allait encore bien plus loin que dans le premier passage cité qui appartient à la conférence intitulé "Le Dis-positif". Quoi qu'il en soit, ce texte fait désormais partie de la *Gesamtausgabe*. Voici ce qu'il écrit :
> "Des centaines de milliers meurent en masse. Meurent-ils ? Ils périssent. Ils sont tués. Meurent-ils ? Ils deviennent les pièces de réserve d'un stock de fabrication de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés discrètement dans des camps d'anéantissement. Et sans cela – des millions périssent aujourd'hui de faim en Chine.
> Mourir cependant signifie porter à bout la mort dans son essence. Pouvoir mourir signifie avoir la possibilité de cette démarche. Nous le pouvons seulement si notre essence aime l'essence de la mort. Mais au milieu des morts innombrables, l'essence de la mort demeure méconnaissable. La mort n'est ni le néant vide, ni seulement le passage d'un étant à un autre. La mort appartient au *Dasein* de l'homme qui survient à partir de l'essence de l'être. Ainsi abrite-t-elle l'essence de l'être. La mort est l'abri le plus haut de la vérité de l'être, l'abri qui abrite en lui le caractère caché de l'essence de l'être et rassemble le sauvetage de son essence.
> C'est pourquoi l'homme peut mourir si et seulement si l'être lui-même approprie l'essence de l'homme dans l'essence de l'être à partir de la vérité de son essence. La mort est l'abri de l'être dans le poème du monde. Pouvoir la mort dans son essence signifie : pouvoir mourir. Seuls ceux qui peuvent mourir sont les mortels au sens porteur de ce mot."[458]

---

[456]*« "Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben*" (cité par W. SCHIRMACHER, op. cit. <*Technik und Gelassenheit*, 1983> et repris dans GA 72, 27). »

[457]Je me permets de mentionner ici que cette expression est importante. On n'est pas face à une condamnation de l'homme HEIDEGGER. FAYE ne traite pas de ses souffrances qui l'ont amené à adopter ces solutions. Il traite de sa dissimulation qui, elle, est sciemment mise en place et ne s'excuse pas ; ne touchant que très occasionnellement à la question de l'homme qu'était Martin HEIDEGGER. – Cette mise au point est nécessaire, car, comme le montre RASTIER, l'école heideggérienne efface la distinction entre justice et moralité, réduisant ainsi la condamnation des crimes aux seules vengeances d'une subjectivité blessée des victimes et de leurs partisans [cf. RASTIER F. (2012)].

[458]« "*Hunderttausende sterben in Massen. Sterben sie? Sie kommen um. Sie werden umgelegt. Sterben sie ? Sie werden in Vernichtungslagern unauffällig liquidiert. Und auch ohne Solches – Millionen verelenden jetzt in China durch den Hunger in ein Verenden. Sterben aber heisst, diesen Austrag vermögen. Wir vermögen es nur, wenn unser Wesen das Wesen des Todes mag. Doch inmitten der ungezählten Tode bleibt das Wesen des Todes verstellt. Der Tod ist weder das leere Nichts, noch ist er nur der Übergang von einem Seienden zu einem anderen. Der Tod gehört in das aus dem Wesen des Seyns ereignete Dasein des Menschen. So birgt er das Wesen des Seyns. Der Tod ist das höchste Gebirg der Wahrheit des Seyns selbst, das Gebirg, das in sich die Verborgenheit des Wesens des Seyns birgt und die Bergung seines Wesens versammelt. Darum vermag der Mensch den*

> Ce texte dépasse tout ce que les nationaux-socialistes ont pu affirmer. Les camps d'extermination n'y sont plus seulement l'aboutissement d'un processus de ségrégation et de destruction. La "Solution finale" devient le point de départ de quelque chose de plus inqualifiable encore : l'éradication directe et totale de la possibilité même de la vie humaine. La monstruosité de ce qu'affirme Heidegger le place en dehors de toute philosophie. Les mots "vérité de l'être", "poème du monde", "abri le plus haut" ne peuvent pas cacher l'atrocité du propos. Le "meurent-ils ?" (Sterben sie ?) répété trois fois appelle chez le lecteur une réponse insoutenable : selon Heidegger, personne n'est mort dans les camps d'anéantissement, parce que personne de ceux qui y furent exterminés ne portait dans son essence la possibilité de la mort.
> Il faut prendre conscience de la déraison absolue de ces propos. » [*Ibid.*, 491sqq ; cf. Rastier, F. (2009)]

Avant de terminer cette partie par une citation qui se dérobe à tout commentaire, je résume en quatre points ce que l'étude de Faye met en exergue par rapport à Heidegger [cf. *ibid.*, 497sq]. Ce résumé se veut très technique pour casser l'atmosphère lourde qui résulte des réflexions exposées ci-dessus :

1. L'œuvre de Heidegger témoigne du naufrage personnel d'un homme qui n'arrivait pas à faire face aux cruautés de l'histoire (et je ne distingue pas, dans ce résumé, entre sa vie personnelle et l'histoire mondiale, ici notamment la Guerre 1914-1918 et l'humiliation prétendue de l'Allemagne qui s'en suivait).
2. Mettre l'œuvre de Heidegger sur un piédestal malgré son implication indéniable dans le national-socialisme implique, par conséquent, que l'on admette une certaine grandeur de ce dernier.
3. Heidegger détruit la tradition de la philosophie.
4. Heidegger ne pouvait pas être un grand penseur, car il a été incapable d'entreprendre une analyse adéquate du national-socialisme.

Faye explicite ces propos en détail pour arriver doucement à l'amplification du national-socialisme par Heidegger. Il récapitule son argumentation dans les termes suivants sur lesquelles je termine cette présentation :

> « Après avoir, dans ses écrits sur Jünger, associé la "vérité de l'être" à la "purification de l'essence allemande", il soutient maintenant que ceux qui "par essence" sont hors de "l'essence de l'être" n'ont pas la "possibilité" de "vouloir la mort". Ils n'ont pas l'être, ils ne sont pas. Ce que Heidegger affirme n'est donc pas seulement lié aux conditions de l'extermination programmée dans les camps : il va beaucoup plus loin encore et s'en prend à l'être même de ceux qui ont été exterminés. Il ne s'agit plus seulement de les détruire complètement, mais de montrer qu'ils n'étaient rien. A l'extermination nazie, qui a marqué dans leur chair les êtres humains de façon insoutenable, s'ajoute un négationnisme ontologique radical, qui tranche la vie à sa racine. » [*Ibid.*, 494]

Tod nur und erst, wenn das Seyn selber aus der Wahrheit seines Wesens das Wesen des Menschen in das Wesen des Seyns vereignet. Der Tod ist das Gebirg des Seyns im Gedicht der Welt. Den Tod in seinem Wesen vermögen, heisst : sterben können. Diejengen, die sterben können, sind erst die Sterblichen im tragenden Sinne dieses Wortes." (HEIDEGGER, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, 56). »

III. Les augures d'un esprit du temps : *Littérature sous la croix gammée. Le Troisième Reich et ses belles lettres. Une documentation,* par Ernst Loewy.

> « <U>n étudiant d'Agassiz, Stimpson, avait trouvé une forme intermédiaire de mollusque. Comme il ne pouvait pas l'assigner à une *species* précise, bien qu'il l'ait étudiée longtemps, il la réduisit en poudre avec ses talons, remarquant que "c'est ce que mérite une forme transitionnelle maudite". »[459] – John Wilkins.

1. Présentation.

1.1. L'importance de la dimension langagière.

Nous sommes en train de dégager le terreau qui porte à la fois la mythologie et la pratique pseudo-politique du national-socialisme. Pour cela, nous partons du constat que la *conditio sine qua non* pour sa fertilité est une transformation de la conscience humaine [cf. *supra,* A].
Cette partie qui aborde une anthologie de textes littéraires nous permet de suivre pas à pas l'instillation de cette transformation qui est une alienation véritablement hyperbolique. Après de brefs rappels théoriques concernant les concepts d'aliénation et de vision du monde, nous abordons conjointement la façon dont Loewy présente ces textes, et ces textes mêmes, continuant ainsi la discussion entamée par l'analyse de la réinterprétation baeumlérienne de l'histoire de l'esthétique en Allemagne, et par la présentation de la destruction de la philosophie par Heidegger. Le lien entre ces stratégies d'attaquer la conscience se trouve dans des usages très spécifiques du langage :

1. Si Baeumler reste, avec son ouvrage sur le problème de l'irrationalité, encore dans le cadre de la morphologie de l'allemand, il quitte néamoins la rationalité scientifique par l'appel à une épistémologie occulte d'un côté, et par le subtil échafaudage d'un système de renvois implicites qui émoussent l'esprit critique et dirigent l'attention du lecteur sur ses propos. Le langage sert ici de toute évidence un but de l'instruction forte [cf. *supra*, B.I ; cf. pour une contextualisation Bülow F. (1931)].
2. Faye, de son côté, s'applique à un style clair, faisant contraste avec le style mystificateur de Heidegger dont il décèle la radicalité à première vue invraisemblable. L'auteur prend le temps d'expliciter ses observations à l'égard de Heidegger, ce qui permet au lecteur de prendre du recul et de réfléchir au rythme de la progression de sa lecture [cf. *supra,* B.II].
3. Conscient du pouvoir du langage, Loewy a pris le pas d'encadrer les extraits qu'il présente de manière très didactique. Le lecteur est dès le départ mis à distance de ces textes qui sont de prime abord destinés à agir immédiatement sur le ressenti, de manière à neutraliser toute réflexion [cf. *infra*].

Le langage est le lien entre littérature, science et éducation. L'implantation de la NVM procède en grande partie d'un usage très spécifique du langage, développé notamment par Heidegger dans son ouvrage capital, *Être et Temps*. Ce langage opère, à travers ses propriétés, le remplacement de la personnalité individuelle par la doctrine raciale (ou la conscience *völkisch),* ce qui est le contenu véritable de cet ouvrage. C'est pourquoi une étude du champ littéraire permet de peaufiner nos réflexions sur l'analyse existentiale et le défi qu'elle a lancé à l'éducation.[460] Il est intéressant de voir

---

[459] « <A> *student of Agassiz, Stimpson, who, when finding intermediate forms of a mollusk he could not decide to place in one species or another, after he had studied it for a long time, put his heel upon it and grinding it to powder, remarking, "that's the proper way to serve a dammed transitional form"* » [WILKINS J. (2009), 119]. – Le zoologiste Jean Louis Rodolphe AGASSIZ (1807-1873) est un des premiers doctrinaires de la doctrine raciale. Il est une des autorités principales de GUMPLOWICZ [cf. GUMPLOWICZ L. (AW III)] ; le naturaliste William STIMPSON (1832-1872) a été pendant quelques années son assistant.

[460] L'interaction entre la NVM et le langage a été explorée notamment par Viktor KLEMPERER, Theodor W. ADORNO, Henri MESCHONNIC (1932-2009), Jean-Pierre FAYE. – Je reprends, pour ici, l'analyse d'Henri LEFEBVRE qui permet d'inscrire la

qu'un philosophe français, en occurrence Henri Lefebvre, a été parmi les premiers à mettre en garde contre ce dispositif. Lefebvre s'est confronté à Heidegger dès l'apparition d'*Être et Temps* en 1927. Le fond de cette prise de conscience précoce se découvre dans son attitude face à la situation de la philosophie dans la première moitié du XXe siècle. Lefebvre avait dès le départ compris que Heidegger poussait, par le contenu mortifère d'*Être et Temps*, des tendances nihilistes qu'il exaltait jusqu'au bout. C'est ainsi qu'il a pu, peu après, constater une « profonde mutation de la pensée philosophique <sc. en France> qui s'est opérée en 1930 », car à ce moment, « venaient de paraître *Les manuscrits de 44* de Marx [...] et *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel » [Hess R. (1988), 202]. Lefebvre découvrait alors dans les *Manuscrits* de Marx une « philosophie rationnelle, optimiste ; philosophie de l'action orientée vers la vie et qui s'opposait au pessimisme du *Sein und Zeit* de Heidegger, pessimisme fondamental miné par la mort ! » [*ibid.*, 203]. Il commence à s'accaparer, d'une manière assez singulière, l'œuvre de Marx et à répondre, dès que l'occasion s'y prêtait, et plus ou moins agressivement, à Heidegger dans ses propres œuvres [cf. *supra*, A.III]. Une étape remarquable dans cette bataille est son travail sur Pascal. Lefebvre montre, avec l'exemple de Pascal, en quoi consiste la puissance de l'analyse existentiale heideggérienne, et comment elle s'attaque à la racine de la rationalité humaine. Ainsi dénoyauté, l'individu n'a d'autre recours que l'acceptation de tout propos venant de l'extérieur. C'est une *conditio sine qua non* pour que réussisse la mise au pas. Cette mise au pas dans la vie quotidienne a été minutieusement suivie par Viktor Klemperer (1881-1960). Ses cahiers de notes dont il a publié dès 1947 un volume intitulé *LTI. La langue du IIIe Reich* [cf. Klemperer V. (2010)], témoignent à la fois de l'accomplissement de ce processus et de la stupeur d'un homme non mis au pas. Dans *Le langage et la société* [cf. Lefebvre H. (1966)], Lefebvre propose tacitement une explication de processus observé par Klemperer. Il cherche à comprendre le rapport entre langage et changement social.[461]

La confrontation avec Heidegger incite Lefebvre à l'exploration de la notion d'aliénation et de mettre en relief la relation entre désubjectivation et compétences langagières. Par conséquent, je me sers de ce conflit pour préparer l'étude de l'ouvrage de Loewy ; étude qui, autrement, risque de dévier dans le pur sentimentalisme, ce qui empêche de percevoir l'efficacité didactique des documents qu'il a recueillis. Le travail ciblé sur l'utilisation de la langue inclut aussi l'analyse de la rhétorique qui soutient ce phénomène [cf. Faye J.-P. (2004)]. La Révolution totale, proclamée par le national-socialisme, a fait l'objet du discours inaugural du *Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda*[462], Joseph Goebbels (1897-1945). La fonction et le dévouement personnel au national-socialisme de Goebbels illustrent particulièrement bien les différents aspects d'une étude de la désubjectivation, comme cela transparaît dans l'analyse de ce discours proposée par Jean-Pierre Faye [cf. *infra*].

En outre, la perspective adoptée ici montre que le processus démocratique apparaît comme indicateur du moment de la réussite stratégique pour cette Révolution totale. Avancer alors comme on l'entend très souvent et sous des formulations différentes, que « l'Allemagne n'était pas prête pour la démocratie de Weimar »[463] témoigne d'une réflexion non aboutie.

Venons-en alors aux effets de cette désubjectivation. Les effets majeurs sont doubles et, par ailleurs, inséparables. Premièrement, elle désarme la population face aux propagandes et, deuxièmement, elle permet à la créativité humaine d'excéder ses limites naturelles. Cette esthétique inhumaine, comme l'appelle Loewy [cf. Loewy E. (1967), 324], renforce alors les processus d'aliénation déjà en cours. Une autre normalité s'installe, accompagnée d'un profond sentiment d'ennui dont se sert l'analyse

---

problématique du langage dans le contexte philosophique.

[461]Les réflexions de LEFEBVRE aboutissent à la notion de rythme. Question qui traverse l'œuvre de LEFEBVRE et sur laquelle il travaille surtout pendant ses dernières années [cf. LEFEBVRE H. (1992)]. – Sans lien apparent avec les travaux de LEFEBVRE, Pascal MICHON mène des recherches systématiques sur le rôle des rythmes dans la société, plus spécialement leur fonction durant la montée du national-socialisme et de la mise au pas, cf. notamment [MICHON P. (2010), 219-223].

[462]FAYE traduit très justement « Ministre de la propagande et de la lumière du peuple » [FAYE J.-P. (2004), 458] ; cf. pour la *Volksaufklärung* les sarcasmes contre la *Vernunft* des *Aufklärer* et pour une formation politique du peuple [MOELLER VAN DEN BRUCK A. (1931), 257-266].

[463]Propos recueilli sur France Culture, le 4.08. 2011, émission *La grande traversée : Marlene Dietrich*, 2e heure (10-11h).

existentiale comme appui. Cet ennui, loin de trouver un remède dans la NVM, se cache désormais sous la notion de banalité.[464]

1.2. Structure de la présentation.

A la différence des deux ouvrages précédents, qui, chacun, sont rédigés par un auteur, l'ouvrage de Loewy est composé de citations plus ou moins longues, introduites par l'auteur. J'adopte en conséquence une autre méthode de présentation qui continue l'idée de Loewy, à savoir inviter à réfléchir sur cette énigme qu'est encore aujourd'hui le national-socialisme. La réunion précisément de ces documents est le fruit d'une recherche véritablement originale qui me sert de base pour pousser plus loin cette investigation. Une connaissance de documents, comme nous allons voir à l'exemple de Cohen-Halimi [cf. *infra*, CIII.2], ne permet pas forcément d'accéder à l'intelligibilité des événements. Il faut effectivement ces deux étapes :

1. Rassembler le matériel et le présenter par la suite de façon conséquente. C'est alors vraiment l'ensemble de l'ouvrage de Loewy, à savoir la documentation, ses essais introductifs et les brèves biographies qui créé une nouvelle donnée et inaugure les possibilités de nouvelles recherches.
2. L'analyse soigneuse de ces anthologies. Cette analyse se doit inévitablement d'être critique, mais elle doit dans un premier temps se fier au travail précédent pour pouvoir dégager les implications générales des documents réunis. Ici, cette analyse permet effectivement d'éclairer les résultats obtenus par l'analyse de l'ouvrage de Baeumler [cf. *supra*, B.I].

De ce fait, le chapitre s'ouvre par une présentation générale du recueil. Cette présentation sera suivie par l'élaboration d'une notion d'aliénation qui reprend et prolonge la partie introductive du présent dossier. Je reviens ensuite plus précisément sur la problématique de la *Weltanschauungslehre* (doctrine des visions du monde) qui fait partie des conditions de la montée du national-socialisme et de phénomènes de manipulation similaires. Abstraction faite de l'abondance des textes concrets qui enseignent la NVM, c'est ce virement de la philosophie vers la doctrine des visions du monde qui constitue un des problèmes les plus urgents auxquels la science est actuellement confrontée.
Ces injonctions théoriques relient la recherche de Loewy à la présente étude. Suit l'analyse de citations choisies. Ce travail défriche le champ, et s'inscrit alors pleinement dans la méthodologie adoptée pour ce dossier d'investigation [cf. *supra*, A.III].
Si, pour le domaine de droit national-socialiste, je puis dégager une influence déterminante de Hegel, j'examinerai dans ce chapitre l'influence d'un autre auteur allemand, incontournable pour cette discussion. Il est indiscutable que maints auteurs, convoqués par Loewy, se réfèrent, d'une manière ou d'une autre, à Nietzsche. Ces références sont évaluées à la fin de cette partie, préparant ainsi la dernière partie qui porte sur le nihilisme [cf. *infra*, C].
Un mot encore sur la présentation du volume par Loewy. L'auteur se concentre sur les notions de la

[464]Ce terme de droit féodal, comme nous indique BEAUJEAN, « se dit des choses dont les gens d'une seigneurie étaient obligés de se servir en payant une redevance au seigneur du fief. » Au sens figuratif, souligne ce dictionnaire, c'est aussi ce « qui se met à la disposition de tout le monde », et qui est « commun et trivial » [BEAUJEAN A. (1990), 134]. – Le terme de banalité joue un rôle important dans la polémique contre le libéralisme chez MOELLER VAN DEN BRUCK. Il désigne ce mystère qui résulte de « la magie grise des lumières », issue d' « une théorie grise (*graue Magie der Aufklärung […] kommt aus grauer Theorie*) » [MOELLER VAN DEN BRUCK A. (1931), 60]. MOELLER s'acharne contre un amalgame entre franc-maçons, jésuites etc. qu'il appelle dans l'ensemble « libéralisme ». Il leur impute des destructions qu'eux-mêmes ne comprennent pas et sont étonnés quand ils se trouvent devant des débris [cf. *ibid.*, 75]. Aussi, c'est surtout la jeunesse qui s'aperçoit que le libéralisme est porté par la banalité [cf. *ibid.*), 84]. Si, finalement, une révolution arrive, MOELLER lui accorde le statut d'une catastrophe accidentelle tout à fait banal. MOELLER se sert de ce mot pour affaiblir la réflexion sur les catastrophes de l'histoire. Pour lui, elles sont simplement un indice que le peuple a perdu l'équilibre nécessaire pour survivre. La catastrophe de la révolution, en tant que telle un événement banal, est un indicateur de la nécessité du conservatisme qui seul peut rétablir cette équilibre.

communauté du peuple (*Volksgemeinschaft*) dont nous allons voir la constitution intérieure, et de l'espace vital (*Lebensraum*) notion qui permet de percer cette soi-disant nébuleuse national-socialiste.[465]

1.3. Présentation générale et contenu du recueil *Literatur unterm Hakenkreuz*.

En 1966, le bibliothécaire Ernst Paul Loewy publie une documentation préfacée par le professeur de pédagogie Hanns-Jochen Gamm.[466] Cette documentation permet de dégager l'efficacité discursive de ce paradigme de l'irrationalité ; de ce paradigme prétendument scientifique, qui affirme que la pensée allemande se caractérise par l'irrationalité [cf. *supra*, B. I]. Elle fournit le matériel de base pour construire les critères qui permettent de reconnaître ce discours sous ses diverses apparences. Ces documents attestent que les protagonistes de ce mouvement ont réussi à imprégner les écrivains de langue allemande d'une certaine époque, pour les mettre au service de ce paradigme. Gagner la littérature des récits pour les enfants à travers les romans de quatre sous jusqu'à la grande littérature en n'oubliant surtout pas la poésie, ce fut le pas indispensable pour bien ancrer ce paradigme dans la mentalité[467] de la population tout entière. Car, pour que la science tout entière puisse avancer au pas national-socialiste, et cela de façon subreptice, il a fallu pénétrer les consciences de la population tout entière pour qu'elle soit prête ensuite à avaler aussi bien les sottises de la propagande pseudo-scientifique que la législation spécifiquement nationale-socialiste. De ce fait, l'analyse de cet ouvrage permet d'examiner la valeur des propos exposés dans les autres parties de notre étude.
Important déjà pour mieux comprendre la préparation de la prise de pouvoir hitlérienne, Loewy ne s'arrête pourtant pas là, car lui aussi est conscient du fait que la propagation de cette mentalité continue, plus ou moins tranquillement : « La prise de pouvoir par les nationaux-socialistes n'a pas été la naissance de l'esprit inique qui n'a pas non plus disparu avec la fin désastreuse du *Reich* millénaire »[468] [*ibid.*, 12 ; cf. aussi Pehle W./Sillem P. (éd.), (1992) ; Klee E. (2003) et (2007)].[469] Pour Loewy, tout comme pour les autres auteurs sur lesquels je m'appuie principalement, il est alors de prime importance de ne pas isoler le national-socialisme en le traitant comme un accident de l'histoire.[470] Bien au contraire, il faut, même dans la recherche portant sur ce phénomène, se concentrer sur le *continuum* de l'histoire [cf. Loewy E. (1967), 12-14 ; 23].

---

[465]Cf. *supra*, B. II. – Rappelons que le national-socialisme s'est compris (voire conçu) dès le départ comme mouvement international, cf. pour cela notamment [LEFEBVRE H. (1988)]. Comme LEFEBVRE a étudié les principaux auteurs du national-socialisme, cet ouvrage est très intéressant pour les lecteurs ne maîtrisant pas la langue allemande, cf. aussi [POLITZER G. (1947)].

[466]GAMM est l'auteur de l'ouvrage de référence sur la pédagogie nationale-socialiste, *Führung und Verführung (Direction et séduction)*, cf. [GAMM H. J. (1964)] que j'ai aussi largement utilisé. Son livre comporte une présentation et une documentation qui est sous-divisée en 10 rubriques. Outre des extraits de textes théoriques, on trouve aussi des discours programmatiques et des textes de loi, cf. [*supra*, B.II.5.2]. La troisième partie aide, par le moyen d'indices, schémas et chronologies, à réorganiser les matériaux.

[467]LOEWY n'oublie pas de renvoyer aux discussions que cette littérature a suscitées en France à l'occasion d'un échange de lettres entre Rudolf BINDING (1867-1938) et Romain ROLLAND (1866-1944) [cf. LOEWY E. (1967), 86sq, 338 et *infra*]. – Cf. pour une esquisse théorique de ce phénomène [*infra*, C.III.2].

[468]« *Der Ungeist wurde weder mit der Machtübernahme der Nationalsozialisten geboren noch verschwand er mit dem unseligen Ende des "Tausendjährigen Reiches". »*

[469]Une affaire particulièrement intéressante pour notre contexte est signalée par BIRKEN-BERTSCH et MARKNER. Ils montrent que la réforme de l'orthographe allemande, entreprise sous le ministre du *Reich* national-socialiste Bernhard RUST (1883-1945) est, de fait, à l'origine des efforts du gouvernement allemand allant dans ce sens dans les années 1990, cf. [BIRKEN-BERTSCH, H./MARKNER, R. (2000)]. – Notons au passage qu'en ce qui concerne le marché français, les œuvres d'un Ernst JÜNGER par exemple sont disponibles dans la Bibliothèque de la Pléiade ; volume établi par les soins de Julien HERVIER.

[470]« *Das dritte Reich wird sein, wann wir wollen. Aber es wird nur leben können, wenn es nicht Abschrift ist, sondern Neuschöpfung* (Le IIIe *Reich* sera, quand nous le voulons. Mais il ne pourra vivre en tant que copie, il vivra seulement comme nouvelle création). » [MOELLER VAN DEN BRUCK A. (1931), 242 ; cf. *infra*, D.II]

L'ouvrage de Loewy comporte, outre la préface de Gamm,[471] une introduction et une postface[472] de l'auteur, séparées par quatre sections thématiques :

I. *Taube Blüten der Romantik* (Fleurs stériles du Romantisme) [cf. *ibid.*, 11-111].
II. *Triumph der Provinz* (Triomphe de la campagne) [cf. *ibid.*, 113-170].
III. *Der militante Nationalismus* (Le nationalisme militant) [cf. *ibid.*, 171-270].
IV. *Die braunen Bataillone* (Les bataillons bruns) [cf. *ibid.*, 271-306].

Ces sections sont sous-divisées en parties qui recouvrent des expressions-clés. Finalement, le regroupement des textes se fait dans des chapitres. Sections, parties et chapitres sont précédés d'essais explicatifs de Loewy. Le volume se termine par de courtes biographies de chaque auteur convoqué. Nous rencontrons ici des auteurs strictement contemporains de Baeumler, de Heidegger et de Rosenberg. Comment alors les situer face à l'hypothèse selon laquelle l'échafaudage de la NVM est dû à ces trois personnages ? Car le sens de tous les textes rassemblés par Loewy est identique. Il concerne le destin de la terre qui doit être accompli par ses défenseurs de race pure. C'est le noyau même de la NVM. Gardons en mémoire cette question qui sera reprise [cf. *infra*, *Weltanschauung* et *Zeitgeist*] ; il s'agit maintenant de décrire la tension qui relie l'ensemble des textes de cette anthologie.
Loewy commence avec la question qui est du point de vue systématique la plus importante, à savoir la question de la diffamation de la *ratio* [cf. Loewy E. (1967), 51-62]. Il termine sur la question la plus importante du point de vue sociopolitique, la question du *Führer* [cf. *ibid.*, 295-306]. Nous pouvons dire que la diffamation de la raison est la condition systématique du culte du *Führer*. C'est que la perte des compétences rationnelles mène à une perte d'orientation. Profondément aliénée, la conscience cherche ensuite à pallier cette perte par la soumission à une instance hétérogène. On voit alors qu'en effet, pour bien saisir à la fois la possibilité de l'existence d'un tel genre de littérature et pour se rendre pleinement compte de son efficacité, l'étude des processus de l'aliénation est indispensable.

2. Sur les traces de l'aliénation.

2.1. Approche de l'aliénation.

2.1.1. L'analyse de Hans Blumenberg.

Déjà le simple fait d'accepter qu'il y a des notions incontestables produit une certaine aliénation de la conscience individuelle. L'analyse existentiale procède à une aliénation systématique de la conscience individuelle [cf. *supra*, A] par un usage spécifique du langage produisant une stéréotypisation maximale de la réalité. En effet, cette aliénation est le symptôme majeur du phénomène que l'on désigne actuellement par le terme de désubjectivation. Comment s'implante ce processus de désubjectivation ? On distingue deux étapes :

1. Un renversement du rapport au réel qui entraîne une aliénation de la conscience.
2. Un renversement de cette aliénation.

Dans un texte saisissant, Blumenberg rappelle la conception heideggérienne de l'aliénation. Sous le titre « On paye par quoi »[473] [Blumenberg H. (2000), 70-73], il explique que, pour Heidegger, le type de scientifique professionnel ressemble au logicien. Il lui manque l'existentialité ; il « n'est jamais en

[471] Supprimé sans explication dans la réédition Fischer 1969.
[472] La réédition Fischer 1969 comporte des extraits de cette postface et une nouvelle postface qui résume les propos de la première en précisant et rajoutant des indications bibliographiques.
[473] « *Womit bezahlt wird.* »

danger de devoir payer avec lui-même. Une métaphore bizarre », s'étonne alors Blumenberg, car ici, « la science positive apparaît comme expression de la forme fondamentale bourgeoise du besoin de sécurité »[474] [*ibid.*, 70]. Et Blumenberg propose de « tourner » « la formule de Heidegger de façon positive ». Au lieu de substituer à l'aliénation la conservation de soi-même, cette formule se transforme en « symbole de ce que la critique du travail vendu et acheté voulait éliminer du monde : le sujet est imbriqué par les objets dans leur nécessité périphérique. On ne manquerait pas de reconnaître que l'idée de l'existentialité, » poursuit l'auteur, « suit la tendance à élever à la hauteur de son authenticité justement ce qui a été, sur l'autre côté du versant social, évalué comme abjection en soi, c'est-à-dire à payer avec soi-même au lieu de payer tout simplement avec l'effort et le revenu donnés par le sujet en échange pour ses conditions de vie ». Et comme « il n'y a pas de garantie pour soi-même comme monnaie courante », Blumenberg constate que, « selon la compréhension de l'existentialité, l'intensité de cette façon de vivre fait en sorte que demeure le risque de ne rien obtenir pour soi-même »[475] [*ibid.*, 71 ; cf. Lefebvre H. (2001)]. L'idée de l'existentialité désigne alors une amplification, une transmutation de l'aliénation. Avant de revenir plus précisément sur ce propos [cf. *infra*, B.III. 2.1.2], retenons que tous deux, Henri Lefebvre et Hans Blumenberg, ont réussi à repérer les implications périlleuses de l'analyse existentiale. Les fines distinctions qu'ils proposent sont des sources de réflexion et d'orientation. Les deux ont inclus tous les domaines de la société dans leur réflexion. Par conséquent, leurs approches critiques de la vie quotidienne déjouent la tentative de substituer à la conscience individuelle les présupposés d'unevision du monde. Retenons aussi que, comme le montre l'analyse des processus langagiers [cf. *infra*], la résistance contre cette substitution ne dépend ni de l'intelligence et souvent même pas de la vigilance des individus ; diagnostic tristement confirmé par les auteurs des textes dans le recueil de Loewy [cf. (1967), 331-366].

2.1.2. Blaise Pascal ou la perte de l'homme.

Ce chapitre aborde la notion de l'aliénation et la question de l'existentialisme au sens que celui-ci a pris à la suite de Heidegger, ainsi que la fonction de cet existentialisme dans la vision du monde *völkisch*. L'aversion viscérale des protagonistes de l'approche *völkisch* à l'égard de Descartes fait partie de ce contexte. De même, on rencontre ici cette rhétorique du désespoir que Heidegger sait si habillement redéployer, au point que l'on y voit un trait originel de son œuvre [cf. *supra*, B.II.3].
Comme Lefebvre articule ces motifs dans sa discussion de la vie et de l'œuvre de Pascal, la présentation suivante s'appuie notamment sur ces volumes énigmatiques, intitulés simplement *Pascal* [cf. (1949), (1954) ; Bazinek L. (2011) et *supra*].
Lefebvre a été fortement marqué par le drame qu'est le national-socialisme pour l'humanité.[476] Il s'attache dans ses œuvres à contrecarrer la sclérose intellectuelle qui est à la fois une condition de la mise en place du national-socialisme et une de ses conséquences. Dans ces deux volumes, il suit patiemment Pascal dans les méandres de sa personnalité et arrive ainsi à ce tableau qui lui permet

[474] *« dieser komme "nie in Gefahr, mit sich selbst bezahlen zu müssen." – Eine seltsame Metapher. Sie lässt die positive Wissenschaftlichkeit als Ausprägung des " bürgerlichen" Sicherheitsbedürfnisses erscheinen […]. »* – BLUMENBERG renvoie à la *Logik*, cf. [HEIDEGGER M. (GA 21), 12].

[475] Je restitue le passage entier : *« Wendet man Heideggers Formel von der Verweigerung der Bezahlung in Positive, so macht sie zum Inbegriff, was die Kritik gekaufter und verkaufter Arbeit aus der Welt bringen wollte : das Subjekt mit eingehen zu lassen in die peripherische Nötigung durch seine Objekte. Unverkennbar tendiert die Idee der Existentialität dahin, zur Höhe ihrer Eigentlichkeit zu erheben, was auf der anderen Seite des sozialen Prospekts als der Inbegriff von Verwerflichkeit definiert worden war – eben, mit sich selbst bezahlen zu müssen, statt nur mit Leistung und Ertrag, die das Subjekt statt seiner in den Tausch für seine Lebensbedingungen gibt. »*

[476] L'implication personnelle est un facteur important. LOEWY constate par exemple qu'Ernst JÜNGER pouvait se livrer à son esthétisme inhumain lorsqu'il a séjourné à Paris durant la IIe Guerre mondiale, car il faisait partie de ceux qui n'étaient pas « personnellement, c'est-à-dire dans le noyau de leur être, concernés ; [...] il avait le privilège d'être sous la houlette protectrice du commandant en chef de Paris (*persönlich, jedenfalls im Kern ihres Wesens, nicht betroffen sind ; […] das Privileg eines Mannes, über den der Oberbefehlshaber von Paris seine schützende Hand hielt*). » [LOEWY E. (1967), 325].

d'évaluer sans condamner : une description scrupuleuse des failles existentielles dans l'œuvre et la vie de Pascal. Le premier volume a suscité de vives réactions que Lefebvre discute au début du deuxième volume. Il s'applique à une mise au point pour discerner les notions « vision du monde » et « conscience » à l'occasion des travaux de Goldmann [cf. *supra*, B.II.5.3]. Goldmann a essayé d'utiliser l'approche de Dilthey pour expliquer le phénomène Pascal. Lefebvre le réfute durement en soulignant qu'il ne s'agit pas d'une question de vision du monde, mais de cette tension entre conscience et/ou aliénation. C'est l'insistance sur cette tension qui explique la force de la critique marxiste pour résister à ces emprises, car Marx met l'analyse des processus d'aliénation au centre de ses réflexions. L'apparente séparation du politique et du philosophique s'avère, à la lumière de ce qui est ici explicité, comme une confusion. Car le combat entre une pensée qui s'inspire de Marx et une approche qui s'inspire de Dilthey – à savoir l'organisation de la pensée en visions du monde – est bel et bien un combat philosophique. Par contre, un combat entre des visions du monde ne l'est déjà plus. Réduire ou submerger ces questions cruciales avec l'opposition politique simpliste de Droite contre la Gauche, de fascisme contre la démocratie, fait obstacle à une analyse de fond du national-socialisme. « Quelle est aujourd'hui la catégorie sociale à inventer », peut-on alors demander avec Ajzenberg, qui continue en citant *L'idéologie allemande* de Marx, « qui ait un "caractère universel" par son aliénation universelle, qui ne soit pas dans une "opposition particulière" mais "dans une opposition générale avec toutes les présuppositions du système politique", qui "ne puisse se reconquérir ... que par le regain complet de l'homme" ? » [Ajzenberg A. (2011), 196]. Le propre de la NVM est justement d'empêcher ce questionnement et de séparer ainsi l'homme de lui-même, en l'empêchant d'aller jusqu'au bout de l'analyse réflexive de ses intuitions, expériences, observations. La philosophie ne traite pas les conflits entre les visions du monde. Elle interroge de prime abord la possibilité de cet accès au savoir [cf. *supra*]. Il s'agit de permettre à l'individu de comprendre qui il est ; processus que l'on peut désigner par le terme de subjectivation (ou plus simplement, prise de conscience).[477] Pascal, selon Lefebvre, a jeté les bases de l'approche existentiale en démunissant la rationalité. A la place des réflexions partant de la recherche d'une connaissance claire, l'homme pascalien s'affronte à l'obligation des choix, des décisions dépourvues de tout fondement intelligible.[478] Par ce geste, Pascal a crée un paradigme qui conduit à une aliénation maximale. Ce paradigme semble sans issue, car Pascal l'établit sur une réinterprétation radicale de la notion de la lumière naturelle.
Lefebvre décèle chez Pascal une stratégie qui émousse cette prise de conscience :

> « Certains lecteurs actuels – les lecteurs non critiques – partent de l'émotion esthétique qu'ils éprouvent pour aller aux affirmations théologico-métaphysiques enveloppées dans l'expression et pour les accepter. Adhésion aussi naïve que la croyance en Athéna devant le Parthénon. Effet voulu par Pascal – avec quelle géniale habilité – mais impossible dès que le lecteur devient conscient du stratagème [...] Pascal [...] a aménagé la substitution de l'élément passionnel à l'élément idéologique. C'est là son "effet" au sens technique du terme. » [Lefebvre H. (1954), 102]

Pascal réussit son stratagème ; réussite qui dépend d'une confusion intellectuelle combinée avec une suppression des faits historiques. Lefebvre montre en détail [cf. *ibid.*, 168-176] comment Pascal trompe sa sœur, trahit un collègue, s'implique dans des intrigues et « gagnait ainsi le droit de se haïr » [*ibid.*, 170]. Glorifier Pascal comme « véritable agneau », « sans autre péché que le péché originel » ne signifie rien d'autre que « se moquer du monde et de Pascal, et de nous en nous interdisant de comprendre sa vérité » [*ibid.*]. Qui plus est, cette tromperie ouvre la voie à l'efficacité d'une

[477]Question trop bien comprise par BAEUMLER – qui, pour cette raison, fait partir la philosophie d'un nouvel amour pour l'individualité [cf. *supra*, B. I]. En effet, BAEUMLER a bien compris que pour pouvoir s'imposer, toute doctrine doit de prime abord tenter de s'emparer de l'individualité naissante pour la captiver.

[478]Cette présentation rapide est à nuancer. PASCAL développe bien une argumentation autour du pari, étayée sur la théorie mathématique des probabilités. LEFEBVRE aborde cet aspect, concédant que PASCAL a été très proche d'inventer véritablement une approche complexe, mais qu'il lui a manqué l'énergie d'aller jusqu'au bout de ses intuitions. Dans ce contexte, LEFEBVRE admet que tout ne peut pas se résumer par son caractère mais que sa maladie a joué un rôle important.

pseudo-philosophie qui préfigure le stratagème de l'analyse existentiale :

> « Tous : amants déçus, adolescents inquiets devant un monde fuyant sur lequel ils n'ont pas de prise, ambitieux aigris, solitaires vieillis avant l'âge ou par l'âge, femmes inaccomplies, tous, jusqu'à ce que l'humain se réalise dans sa plénitude – jusqu'à ce que la vie sociale dépasse mystères et mystifications et atteigne la limpidité avec la plénitude. Ils trouvent dans les *Pensées* de quoi détruire et se détruire avec justifications : les articles d'un procès et d'un jugement multiforme sur le monde, l'homme, la vie sociale, et d'eux-mêmes, surtout dans une période où le déclin d'une société, de ses idéologies, de ses superstructures, rend plus saisissant l'amer tableau tracé par le maître du pessimisme. » [*Ibid.*, 126]

Loin d'abolir le bien et le mal en faveur d'un libertinisme déréglé, Lefebvre montre que, s'il y a péché, il est consciemment acquis et produit l'aliénation. Sublimé par la suite, cette aliénation est poussée à l'extrême et appelle une solution existentielle. L'homme vit dans l'illusion complète sur sa vraie nature, sans moyen de discerner cette illusion en tant que telle :

> « Le glissement du relativisme optimiste au relativisme pessimiste se produit donc dans l'interprétation de la nature et du naturel. Après avoir présenté la connaissance de l'infini comme une connaissance première et directe, encore que confuse – une sorte d'intuition ou d'évidence susceptible d'analyse indéfinie et indéfiniment féconde – Pascal retire à sa position initiale toute portée. La lumière naturelle cesse d'être une lumière directe. Seul le mensonge s'offre directement et immédiatement à la pensée humaine. » [*Ibid.*, 160]

Et Lefebvre de conclure sur un ton ironique : « L'habileté et la ruse de Pascal sont infinies » [*ibid.*, 193].

Toujours motivé par ce désir de démystifier la vie en commun, Lefebvre reprend ces questions de l'aliénation et de la relation entre les individus et la société. Son ouvrage *Le langage et la société* [cf. Lefebvre H. (1966)], issu des cours prononcés à l'université de Nanterre, discute les possibilités de la communication et de la vie sociale humaines.[479] Lefebvre s'attache à montrer que la vie en commun sollicite l'ensemble des différentes formes de communication humaine. Par conséquent, tous les champs de communication sont à encourager, car « les messages non verbaux, non linguistiques (images et champs sensibles) sont latéraux par rapport aux messages oraux ou écrits. » Cependant, c'est une entreprise délicate, puisqu' « on peut prévoir que, dans certaines conditions qui semblent effectivement réalisées, le non-verbal dévalorise le verbal, et inversement ». Ce constat général ne suffit pas encore à couvrir l'ensemble des situations. Il faut le nuancer. C'est pour cette raison que Lefebvre soutient aussi qu' « une valorisation réciproque peut [...] s'envisager », à condition qu'il y ait « un code général de la société » : ainsi « les champs pourraient se renforcer ». Mais dans cette possibilité réside le danger. En effet, ce renforcement risque d'amener la société à se renfermer sur elle-même et « on peut comprendre ainsi les sociétés où il y a un code politique, un code idéologique unitaire. Y compris les sociétés socialistes contemporaines, et celles où une idéologie religieuse prédomine ». Ces réflexions le conduisent à une argumentation serrée rendant intelligible la destitution du sujet :

> « Actuellement, dans l'oscillation <a>[480] signalée, le langage en tant que tel ne suffit pas à déterminer l'image comme telle, à lui spécifier un sens. Il n'y aura donc pas de barrière, pas de limite, pas de garde-fou devant l'"imaginaire"[481] social, bien différent de l'antique imagination créatrice, appuyée sur des symbolismes encore vivants et sûrs de leur sens. Le rationnel, <b> s'il persiste, n'aura d'autres fonctions que celle de fixer le "réel" devant l'"imaginaire". Les limites s'effacent. A l'image, tout est permis, le pire et le meilleur. Du côté du langage, pour et par le discours on pourra tout dire et dire n'importe quoi. L'image et le langage se mettent en valeur – ou

[479] C'est le domaine de la *freien Geselligkeit* de SCHLEIERMACHER.

[480] Ces lettres seront reprises dans l'explication.

[481] LEFEBVRE fait allusion à la discussion contemporaine (dès les années 1930) de l'imaginaire et de la société. Rappelons que sa critique de HEIDEGGER part de la pensée de ce dernier, et cela dès *Être et Temps*. Ainsi, dans sa critique de SARTRE qu'il rattache complètement à HEIDEGGER, il souligne, sans s'expliquer, que le risque philosophique chez SARTRE se trouve dans sa théorie de l'imagination [cf. LEFEBVRE H. (2001)].

> se dévalorisent – l'un l'autre, mais ne se limitent pas l'un l'autre <c>, n'ont plus de régulation interne. Rien ne vient rétablir, sinon le gros bon sens de la <d> quotidienneté, les bornes brisées de la raison. Dans ces conditions, l'amplification rhétorique et les connotations abusives pourront se donner libre cours dans le langage (le discours). Quant à l'image, elle permettra les interprétations les plus surprenantes. Elle déchaînera l'irrationnel. Elle imposera toutes les idoles : dieux, demi-dieux, hommes-dieux, monstres sacrés ou bestiaux. Est-ce tout ? Non. Loin de là. Le champ sémantique global, dont nous venons de décrire la scission glisse tout entier vers le signal. » [*Ibid.*, 161sq ; cf. Adorno T.W. (1964)]

Comment l'échange humain peut-il dégénérer ainsi et justifier apparemment le propos de Gottfried Benn (1886-1956), s'appuyant sur le médecin Iwan Pawlow (1849-1936) qui aurait supposé que la parole est l'excitation physiologique la plus forte ? Ce constat présuppose un paradigme qui part d'une irrationalité constitutionnelle de l'homme. Benn le cache pourtant ; il est tout à fait possible de lire ses textes en supposant tout simplement l'opposition entre un côté rationnel et un côté animal de l'homme.

Le remplacement du langage[482] humain par une signalétique est le résultat d'un processus très complexe, évinçant le but du langage. D'après l'analyse de Lefebvre, il s'agit, dans un premier temps, d'un renforcement mutuel des champs langagiers et des autres champs de communication ayant lieu dans une société donnée. Il s'ensuit une cofondation de tous ces champs communicationnels qui amène une certaine étanchéité de la société concernée. Cette cofondation présuppose en outre que, au préalable, les moments oscillatoires du langage soient supprimés <cf. a>. Car c'est cette oscillation qui fait normalement barrage à la cofondation de l'imagination et du langage rationnel. Une fois la barrière démontée, la rationalité se perd – ou change profondément de sens <cf. b>. Elle n'arrive plus à conceptualiser le réel. Les limites vers l'imaginaire abolies, tout est permis, car, pour l'imaginaire, tout est permis. Cette description déploie la transition entre la pensée philosophique et la pensée dans le mode des visions du monde. Dans le cadre d'une vision du monde, la rationalité n'opère plus comme correctif des opinions, car elle n'atteint plus la réalité, mais elle s'oriente d'après les présupposés de cette vision du monde cherchant à renforcer leur crédibilité [cf. *infra*]. Ce basculement déclenche un processus d'intensification <cf. c>. La vie quotidienne est privée de repères, car la rationalité est brisée, cette lumière naturelle qui habite chaque individu humain de manière spécifique et particulière, et qui permet à chacun de vivre en mettant en relation sa pensée et le réel. Seule une rationalité brisée est réceptive aux clichés <cf. d>.

Lefebvre cible plus spécifiquement l'emploi de la rhétorique rendu ainsi possible, et en vient à l'imagination. Comme l'imagination n'est plus régulée par la rationalité, l'irrationnel est libéré. C'est l'irrationnel qui prend le pouvoir. Mais ce n'est pas encore la fin. La destruction finale du sens du langage humain est accomplie dès qu'il est devenu signalétique.[483] C'est la conséquence de ce processus. La vie de l'homme est étroitement liée au langage. Par conséquent, si cette relation est gérée de l'extérieur, il est mort-vivant, il est un zombie. Nous allons voir que les textes rassemblés par Loewy sont souvent rédigés par des auteurs qui se trouvent plus ou moins dans un tel état, et comptent tous avec un lecteur ayant cette disposition.

2.2. Diffusion de la Nouvelle vision du monde avant la lettre.

Nous avons vu comment Emmanuel Faye découvre l'introduction du national-socialisme dans la science, et en particulier dans la philosophie [cf. *supra*, B. II]. Nous éclairons maintenant, avec ce livre d'Ernst Loewy, la source historique de ce phénomène. Loewy a mis à notre disposition des textes qui ont déjà subi l'influence de cette vision du monde qui forge cette mentalité exprimée par l'étudiant du

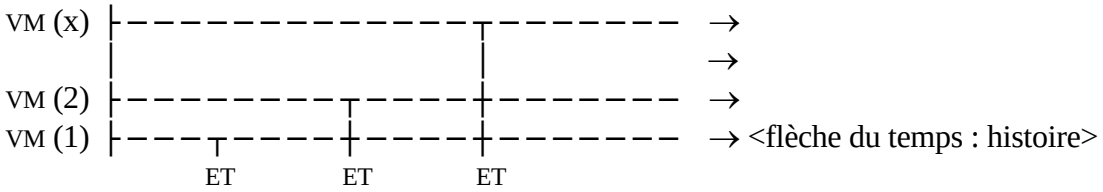
[482] Nous observons un processus analogue à ce qui se passe en philosophie. Comme l'a déjà remarqué KLEMPERER, il ne s'agit pas d'une simple transformation de la philosophie, mais de sa destruction [KLEMPERER V. (1996), 199-207, cf. aussi *supra*].

[483] L'exemple que LEFEBVRE sollicite tout au long de l'ouvrage est le code de la rue. Dans les cas de régulation abstraite collective, cet aboutissement est tout à fait souhaitable, garant même de sécurité.

zoologiste Agassiz [cf. *supra*], et qui a été pris à bras le corps par ces auteurs de belles-lettres pour l'instiller dans les âmes de la population germanophone.
L'ouvrage de Loewy exploite des publications dont beaucoup ne croisent jamais le chemin des chercheurs et pourtant, la connaissance de ces textes permet de relier des détails autrement incompréhensibles. Dans ce sens, cet ouvrage soutient la recherche et c'est pourquoi il a sa place ici. Il remplit une fonction de contrôle et de vérification. Florilège bien spécial, il est alors à consulter sans modération, mais en respectant les mises en garde de son auteur. Ses résultats apportent, par son approche que Gamm a qualifiée à juste titre d' « interfacultative »[484] [dans Loewy E. (1967), 8] de nouveaux éclairages. Il encourage à ne jamais négliger l'objectif du national-socialisme : la purification du sang allemand ou, autrement dit, la rédemption du *Reich*.

2.3. *Weltanschauung* et *Zeitgeist*.

Les auteurs convoqués par Loewy s'inscrivent dans le paradigme de la vision du monde allemande, comme elle est mise au point dans l'ouvrage sur l'esthétique de Baeumler [cf. *supra*, B. I]. Une vision du monde s'empare de la totalité de l'homme.[485] Sans effort rationnel soutenu, personne n'arrive à se libérer d'une telle emprise, car elle offre un système autoconcluant, organisant à la fois les réflexions, les affects et les pratiques au quotidien.
Cependant, une vision du monde n'est pas dépendante des circonstances historiques. C'est en ce point que la critique marxiste échoue. Rosenberg et Baeumler montrent tous les deux que la NVM a été présente en filigrane tout au long de l'histoire culturelle de l'homme ; Moeller van den Bruck va beaucoup plus loin, disant que cette vision est la seule qui convient à l'homme naturel, donc qui est même là quand toute conscience historique est absente. Il nous faut alors introduire une distinction conceptuelle pour mieux comprendre ce que c'est qu'une vision du monde car, pour qu'elle soit opérationnelle, il faut la formuler et l'enseigner. C'est ici qu'elle s'affronte aux circonstances historiques. Il s'avère alors utile d'engager une deuxième notion, celle de l'esprit du temps. L'expression de l'esprit du temps (ET) définit le climat psychologique et intellectuel d'un moment historique donné. Il actualise alors une vision du monde (VM) ; s'inscrivant de façon verticale par rapport au temps comme le montre le schéma suivant [cf. Bazinek L. (1990), 5] :



C'est alors plus précisément l'esprit d'un temps dont il est est question ici ; et c'est lui qui est saisi par la critique marxiste. Entre 1800 et 1933, l'esprit du temps s'est engouffré dans la vision du monde raciale. La documentation bien commentée d'Ernst Loewy nous permet de comprendre en large partie comment cela a été possible : par la simple diffusion des textes, signés par des auteurs d'origine, de style et d'intérêt différents, mais instruits par ce paradigme et partageant ainsi une seule conviction.

3. Mettre au pas la population tout entière.

[484] « *interfacultative Zugriff* ».
[485] Je me réfère à l'acception que cette notion a acquise au début du XXe siècle, sans revenir à l'origine du mot chez KANT et SCHLEIERMACHER. – L'ouvrage hautement problématique d'Arnulf MÜLLER [cf. MÜLLER A. (2010)] que je ne peux pas discuter dans le cadre de la présente étude, contient pourtant une introduction assez bien documentée, cf. « "*Weltanschauung" im Spiegel der Begriffsgeschichte* ("Vision du monde" réfléchie par l'histoire du concept) » [*ibid.*, 15-118].

3.1. La « Révolution totale ».

Le national-socialisme reclame une révolution totale. Cette révolution concerne tout le monde et tous les aspects de la vie.[486] Cette révolution totale, comme nous l'avons déjà vu à plusieurs occasions, entretient une certaine relation constitutive de dépendance avec le champ esthétique ;[487] relation qui explique l'existence d'un ministère de propagande et de la lumière du peuple. Joseph Goebbels qui exerçait la fonction de ce ministre, souligne tout particulièrement dans un de ses discours la tâche de l'artiste. Jean-Pierre Faye s'appuie sur ce discours pour mettre en évidence le glissement du politique vers l'artistique. Sur l'arrière-plan de ces propos, l'enjeu du projet de Loewy devient plus précis. C'est pourquoi nous citons l'intégralité de ce passage :

> « Le 15 novembre 33, l'homme qui constituait la vivante intersection entre le cercle des nationaux -révolutionnaires et le parti hitlérien, l'ancien collaborateur du recueil *Vormarsch* fraîchement promu ministre "de la propagande et de la lumière du peuple", Joseph Goebbels, ouvre la Chambre de Culture du *Reich* : "La Révolution que nous avons faite est une Révolution totale. Elle a empoigné et transformé dans leurs fondements tous les domaines de la vie publique". En quelle façon ? Tout simplement elle a changé de fond en comble "les rapports des hommes entre eux, les rapports des hommes à l'Etat et à la question de l'existence" – *zu den Fragen des Daseins*. Ici, ce n'est plus Martin Heidegger qui parle comme Joseph Goebbels, mais Goebbels comme Heidegger. Ce qui s'ensuivit. Ce fut, rappelle le ministre, "la percée dans l'action" – *in der Tat* – effectuée par "une jeune vision du monde, qui avait lutté pour le pouvoir pendant quatorze ans dans l'Opposition". Là déjà opérait "ce procès révolutionnaire" dont la journée du 30 janvier, et ce qui s'est joué depuis lors, n'a été que "l'expression visible". La rétrospective vaniteuse du ministre de la Lumière du Peuple se plaît à distinguer le plan du jeu, qui s'est joué (*abgespielt*) en quelques mois depuis le mois de janvier, et celui du procès à l'œuvre tout au long de Weimar déjà, qui est qualifié de "révolutionnaire" comme il se doit. Le jeu étant, avec le procès, dans un rapport (faussement pensé) d'expression à exprimé.
> Or le procès de cette révolution se définit par son opposition et par ce à quoi il s'opposait : par le "système, que nous avons jeté à terme", et qui trouvait dans le libéralisme son caractère le plus frappant. A l'individu, elle oppose le Peuple, à l'homme isolé la Communauté. C'est pourquoi la liberté de l'individu doit être limitée dans la mesure où elle est en contradiction avec la liberté de la nation : "les limites du concept de liberté individuelle coïncident avec celles du concept de liberté *völkisch*". Et cela vaut également pour l'artiste. Car "l'art n'est pas un concept absolu". Et la pire faute des artistes, qui caractérisaient l'époque révolue, c'est qu'ils ne se tenaient plus "en relation organique avec le peuple", et avaient ainsi "perdu les racines qui leur apportaient chaque jour une nourriture nouvelle". Car la culture est "la plus haute expression des forces créatrices d'un peuple. L'artiste est leur donneur de sens" – leur *Sinngeber*. Mais sous Weimar, pendant la domination du Système, "l'artiste se séparait du peuple, il renonçait par là aux sources de sa fécondité".
> Or si l'artiste perd le contact avec le sol ferme du peuple sur lequel il devait se tenir, "avec des os denses et riches de moelle", s'écrie soudain le ministre au pied-bot, – s'il ne se dresse pas ainsi pour être à la hauteur des "orages de la vie", alors il a capitulé devant la Civilisation, cet ennemi. Mais l'artiste va le savoir : "sa divine mission se poursuit pour le peuple, et la force qu'il sert procède du peuple".[488] Tel est, dans l'art, l'accomplissement du procès révolutionnaire. Telle est l'éloquence et telle est l'esthétique qui s'enchaînent à l'énoncé liminaire : *die Revolution ist eine totale.* » [Faye J.-P. (2004), 458]

---

[486] Très souvent, le national-socialisme est désigné comme système totalitaire. Cependant, cette désignation empêche de le comprendre, car elle échoue devant le caractère profondément ambigu de l'atmosphère qu'il provoque. En effet, le national-socialisme prive littéralement l'individu de toutes ses libertés. En même temps, il le place dans une situation d'étrange sécurité et d'enthousiasme. L'ouvrage sur l'histoire de l'armée allemande de MASSON permet de s'en rendre compte. MASSON postule qu'il s'agit d'un « État totalitaire » [MASSON P. (2010), 39], mais il reste perplexe devant le dévouement et l'admiration envers le *Führer* [cf. *ibid.*, 47, 51-59, 98sqq, 149, 193]. Cette Révolution totale ne vise pas l'institutionnalisation d'un État, même totalitaire. Elle vise l'unification organique du peuple, rattaché à son *Führer* [cf. *supra*, B. II] : le *Reich.*

[487] BÜLOW explicite cette relation très clairement dans son introduction à son édition des textes d'Adam MÜLLER (1729-1879). Il commence sa présentation par une déduction d'un concept de l'esprit irrational qui fait logiquement en sorte que la culture et la politique se lient intrinsèquement. – Ce texte contient tous les éléments que j'ai degagés comme constitutifs pour la NVM. Cependant, il n'utilise l'adjectif « *deutsch* (allemand) » que dans le contexte de la constitution du droit. L'argumentation, qui contient même des moments d'autoréflexion critique, demeure en apparence dans le paradigme scientifique. Pour autant, la rupture est indiquée par le recours au concept d'universalité tel que Othmar SPANN l'a peaufiné, cf. [BÜLOW F. (1931)].

[488] Jean-Pierre FAYE indique en note : « *Joseph Goebbels, Völkischer Beobachter. 16. November 1933,* p. 1. »

3.2. Le débat autour d'un échec de la *Gleichschaltung* des sciences.

Cette analyse en mémoire, arrêtons-nous un instant sur la question de la mise au pas des sciences. Après avoir constaté que les processus d'attribution des postes universitaires sous le national-socialisme monolithique n'ont pas été significativement simplifiés par rapport à ceux en vigueur sous la République pluraliste de Weimar, Tilitzki remarque :

> « La recherche admet en général que le national-socialisme n'a pas réussi à transformer les universités de fond en comble. Il manquait une instance qui aurait fixé autoritairement les dogmes nationaux-socialistes, et qui aurait ainsi pu diriger la nazification des sciences de façon efficace. Ainsi donc le consensus de la politique universitaire du national-socialisme se limitait au fait de renvoyer les adversaires politiques et les enseignants d'origine juive. En ce qui concerne les fins positives, Reece Kelly conclut à juste titre que l'on n'est pas parvenu à faire émerger un "nouveau corps enseignant des professeurs » ni une « nouvelle science national-socialiste"».[489] [Tilitzki C. (2002), 595sq.]

Le lecteur ressent une vive surprise en découvrant ces phrases car, dans les chapitres précédents, Tilitzki s'est donné beaucoup de peine pour souligner les combats dans le domaine de l'éducation. Les organisations éducatives de toutes les couleurs politiques se disputaient leur clientèle. Qui plus est, Tilitzki aborde largement cette instance qu'est le *Hauptamt Wissenschaft* (Siège principal pour les affaires scientifiques) dont, sous la direction officielle de Rosenberg, Baeumler est au centre [cf. *ibid.*, 935-1005 ; cf. aussi *supra*, B. II]. L'analyse de son ouvrage montre que Tilitzki ne partage pas du tout cet avis qu'il présente ici comme un commun accord de la recherche historique. Sa thèse monumentale montre justement le contraire ! Les universités ont été très bien préparées à la prise de pouvoir hitlérienne. La contribution des universitaires est un facteur non négligeable dans l'ascension de la nsdap. [490] La *Gleichschaltung* des universités et, par conséquent, des sciences, a commencé bien avant 1933 et ce processus ne s'est pas arrêté après 1945. Ce sont ces renseignements que fournit, en réalité, l'ouvrage de Tilitzki.

Les générations nées entre environ 1830 et 1900 ont diffusé et cimenté ce climat et les générations après l'ont relayé jusqu'à nos jours. Les universitaires du *Reich* sont passés par la même éducation que les auteurs réunis dans le recueil de Loewy. En effet, ces auteurs ont repris le flambeau allumé à l'origine par des théoriciens déjà souvent universitaires. On peut alors parler d'une collaboration indirecte, en vue de peaufiner cette vision du monde, afin de pouvoir la transposer dans les différents niveaux langagiers de la population. Ainsi donc, personne ne pouvait plus échapper à leur influence.

Dans l'essai qu'il fait précèder la troisième section, Loewy s'explique en détail sur son approche du national-socialisme. Il reprend son propos de l'introduction que l'on peut approcher par un étalage sur quatre niveaux [cf. Loewy E. (1967), 24sq et *infra*]. Loewy parvient ainsi à rendre intelligible l'efficacité de cette propagande. Reste, néanmoins, la question de la philosophie, question qui nous confronte inéluctablement avec les interférences entre culture et vie quotidienne au sens plus large, et

---

[489] *«In der Forschung herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass dem Nationalsozialismus eine grundlegende Umgestaltung der deutschen Hochschulen nicht gelungen ist. Vor allem sei die "Nazifizierung" daran gescheitert, dass eine Instanz fehlte, um autoritativ die nationalsozialistischen Dogmen zu fixieren, und so die divergierenden Versuche der "Nazifizierung der Wissenschaftler" effizient zu lenken. So bestand Konsens in der NS-Hochschulpolitik allein bei der Entlassung von politischen Gegnern und Dozenten jüdischer Herkunft. Für die positiven Ziele gilt Reece Kellys Fazit, dass es weder gelungen sei, eine "neue nationalsozialistische Professorenschaft" noch eine "neue nationalsozialistische Wissenschaft" hervorzubringen. »*

[490] L'université a été même impliquée de manière étrange dans la *Machtergreifung* hitlérienne. HITLER obtenait finalement la nationalité allemande en 1932 par l'intermédiaire de Dietrich KLAGGES (1891-1971), ministre de l'intérieur et de la formation populaire à Brunswick. KLAGGES n'a pourtant pas réussi de l'intégrer à travers une « chaire extraordinaire de doctrine organique de la société et de politique (*a.o. <ausserordentliche> Professur für Organische Gesellschaftslehre und Politik*) » ni par une « chaire d'architecture et de pédagogie (*Professur für Architektur und für Pädagogik*) » [cf. HARTEN H.-C./NEIRICH U./SCHWERENDT M. (2006), 222].

la science.
Admettons que les recherches qui portent sur ces années 1933-1945 soient déjà intéressantes pour la seule raison d'élucider un événement passé. Mais, comme le souligne très justement Loewy, traiter ces années en bloc ne serait qu'une « momification de l'histoire »[491] [*ibid.*, 12]. Il situe son ouvrage dans la continuité de l'histoire et par rapport aux travaux similaires qui l'ont précédé, attestant ainsi la pertinence de son intention.

3.3. Le modèle explicatif à quatre niveaux de Loewy.

Loewy n'accepte ou peut-être ne connaît pas la revendication notamment de Baeumler et de Rosenberg, disant que la vision du monde raciale a produit un paradigme scientifique entièrement nouveau. Cette réserve émise, nous présentons maintenant son modèle qui contribue à maîtriser les fabulations autour d'une prétendue nébuleuse national-socialiste. Pour lui, le national-socialisme repose sur un fondement métaphysique romantique, constitué d'irrationalisme, de pseudo-historicisme et d'une croyance à l'autorité, comme l'illustrent les textes de sa première section, intitulée par conséquent « *Taube Blüten der Romantik* (Fleurs stériles du romantisme) ».
Le deuxième niveau est caractérisé par un provincialisme, qui fournit cette nuance *völkisch* propre au national-socialisme. Loin de caractériser une attitude rurale, c'est en fait la base de la doctrine sol et sang. Les textes de cette section, intitulé « *Triumph der Provinz* (Triomphe de la province) » mettent en scène la patrie et les travailleurs.
Le troisième niveau comporte la catégorie du nationalisme militant. Issu de la prétendue Révolution conservatrice [cf. *supra*, B.II. 5.3], c'est sur ce niveau que se constitue enfin le *völkisch* au sens racial. La Révolution conservatrice est une radicalisation de la poétique de la patrie. Loewy discute dans son essai préliminaire [cf. Loewy E. (1967), 173-177] les thèses d'Armin Mohler qui, pourtant, arrête son analyse avec l'année charnière 1932 et cela pour sauver la dignité de cette révolution [cf. *ibid.*, 174]. Cependant, Loewy objecte que, pour un historien comme Klemens Wilhem von Klemperer (1916-2012), la trahison spirituelle se trouve déjà aux départs de cette révolution, et pas seulement à la fin. Malgré sa forte critique, Loewy présente quand même les antagonismes que Mohler établit :[492]

Révolution conservatrice	Pensée libérale
mouvement circulaire (*Kreislauf)* vie (*Leben*) ordre supérieur (*Höhere Ordnung*) ordre autonome (*Autonome Ordnung)* *irratio* autorité (*Autorität*) droit historique (*Historisches Recht*)	progrès (*Fortschritt*) vérité (*Wahrheit*) œuvres humaines (*Menschenwerk*) influence de l'État (*staatliche Beeinflussung*) *ratio* liberté (*Freiheit*) droit qui s'oriente d'après l'objectif (*zweckmässiges Recht*)

Tableau 8.

[491] « *Mumifizierung der Historie* »
[492] Sans le dire spécialement, LOEWY dénote deux critères qui attestent que MOHLER partage indubitablement la NVM [cf. *ibid.*, 175] : « En tout cas, il s'est donné de la peine pour délimiter "la Révolution conservatrice" du national-socialisme, et il discernait à l'intérieur d'elle-même plusieurs courants (*Jedenfalls war er nicht nur bemüht, die "Konservative Revolution" gegen den Nationlsozialismus abzugrenzen, sondern auch innerhalb derselben mehrere Richtungen voneinander zu sondern*) » ; « Mohler s'oriente exclusivement d'après l'histoire des idées », ce que LOEWY critique comme « une des fautes majeures de son livre (*rein ideengeschichtliche Orientierung, einer der Hauptmängel seines Buches*) ». Cependant, c'est la seule tâche qui reste à une philosophie privée de substance ; exigence explicitée par GADAMER.

Cette analyse oppose des concepts à la fois philosophiques et politiques. Mais au lieu de s'arrêter sur cette ambiguïté, Loewy adhère lui aussi à l'interprétation encore prédominante aujourd'hui et que je remets fortement en question : « Les idées politiques sont pour autant bien plus essentielles »,[493] écrit-il [*ibid.*, 174sq]. Son explication, que la différenciation entre le néoromantisme et la Révolution conservatrice se situe sur le plan politique atteste qu'il ignore que les mythologues nationaux-socialistes soulignent la distinction entre le romantisme des Lumières d'Iéna, et le romantisme de Heidelberg comme élément décisif [cf. *supra*, B. I]. Loewy retrace en détail l'argument de Mohler, résumant trois de ses motifs centraux [cf. *ibid.*, 174sqq]. La première dimension mise en exergue par Mohler est le *Volk* (peuple). C'est l'élément *völkisch* qui a obtenu finalement la victoire. Ensuite, il y a le *Reich*, propagé surtout par les jeunes conservateurs. Et la dernière dimension concerne la nation, dimension mise en avant par les révolutionnaires nationaux. Bien que le *Volk* ait été auparavant la notion la plus floue, les *Völkische* pouvaient gagner, car cette notion est très facilement maniable par les démagogues.
Les *Völkische* ont réussi à fondre les autres éléments dans leur vision du monde.
Dans ce contexte, Loewy s'applique à une caractérisation précise de la Révolution conservatrice. Il refute l'opinion largement répandue selon laquelle la Première guerre mondiale aurait eu le caractère d'une expérience extraordinaire. Il propose une approche nuancée, admettant que le gouvernement de Weimar n'a pas réussi à répondre aux attentes de la population, ce qui favorisait alors les nombreux groupes paramilitaires, constat qui s'applique notamment aux militaires.[494] C'est dans ces groupes que l'on cultivait l'expérience extraordinaire de la guerre, le souvenir de la communauté des soldats et de la camaraderie de la guerre pour fabriquer un passé enchanté et héroïque en opposition au présent chaotique et lâche [cf. *ibid.*, 176]. Il en résultait une incapacité de réagir aux nouvelles chances, de prendre à bras le corps des nouvelles possibilités pour en tirer quelque chose de bon. « Le conservatisme se manifestait par l'exigence d'une révolution »[495] [*ibid.*]. D'où « le dépassement des contradictions dans la réalité sociale et cela non pas par un progrès, mais par une régression de la conscience politique » [*ibid.*, 177]. Le public naïf ne saisissait pas que ce pseudo-romantisme couvrait en vérité un programme politique :

> «C'était une régression qui a poussé à l'extrême l'opposition, déjà bien présente, entre la domination technologique de l'homme sur le globe, et l'émancipation, toujours absente, de lui-même. Les fonctionnaires de la mort ont été ses exécuteurs macabres. Dans les fours crématoires de Treblinka et d'Auschwitz, dans le meurtre de masses perfectionné et industriel, elle célébrait ses triomphes macabres. »[496] [*Ibid.*]

Mais la dimension de la Révolution conservatrice n'est pas encore le niveau national-socialiste au sens strict du terme. Avant d'arriver à ce niveau supérieur, Loewy rappelle que tous les niveaux sont traversés par l'irrationalité. Et à ce niveau supérieur, cette irrationalité est utilisée de façon

---

[493] « *[…] wesentlicher indessen als die philosophischen Ideen der "konservativen Revolution" sind ihre politischen.* »

[494] L'explication donnée ici cherche à comprendre ce phénomène dans ses principes. Ainsi donc, il rejoint les analyses de SCHLEIERMACHER. – SCHLEIERMACHER affirme en effet que, si l'État n'est pas en mesure de prendre en charge les problèmes, il faut que la population s'organise pour créer des associations aptes à répondre à ses besoins [cf. SCHLEIERMACHER F. (KGA II.8)]. – Dans un contexte de subjectivation forte, cette organisation d'une *grasroot*-politique renforce la responsabilité individuelle et conduit à une autogestion partielle des secteurs de la société. Dans un contexte de subjectivation faible, ce développement contribue à la dissolution des structures, crée des niches sociales dans lesquelles se recroquevillent les initiés, et abandonnent ainsi les choses communes au destin. Dans le climat d'insécurité montante qui en suit, une course contre la montre commence, car si les groupes proposant un *Führer* sont plus rapides que le rétablissement de la société, c'est eux qui vont prendre le pouvoir. – Cf. pour la notion de subjectivité [FAYE E. (1990)] ainsi que les ouvrages de Pascal MICHON.

[495] « *Der Konservatismus trat mit dem Anspruch des Revolutionären auf.* »

[496] « *[…] die Überwindung der Widersprüche der gesellschaftlichen Wirklichkeit nicht durch den Fortschritt, sondern den Regress des politischen Bewusstseins garantiert. Es war ein Regress, der den ohnehin klaffenden Gegensatz zwischen der fortschreitenden technologischen Herrschaft des Menschen über den Erdball und der bislang ausstehenden Emanzipation seiner selbst bis zum Äussersten vertieft hat. Die beamteten Sachwalter des Todes waren seine makabren Vollstrecker. In den Krematorien von Treblinka und Auschwitz, im perfektionierten, fabrikmässig betriebenen Massenmord feierte er seine schauerlichen Triumphe.* »

opérationnelle, dirigeant un processus d'intégration. Loewy, en s'appuyant sur Kurt Sontheimer (1928-2005), conçoit en effet le national-socialisme comme produit de l'intégration, hypothèse qui renforce mon impression qu'il n'a pas pris en compte les ouvrages des mythologues nationaux-socialistes. Car, comme nous avons vu en nous confrontant à Baeumler, pour le moins à partir de leur propre interprétation, ils clament une approche originale. Et ceci vaut aussi bien à l'égard des positions philosophiques (comme par exemple celles de Fichte ou de Hegel), que pour les positions politiques (comme par exemple à l'égard des différentes formes de nationalisme). Toute référence à la tradition est relativisée par cette exigence de nouveauté, même les positions ouvertement reprises. Rappelons brièvement la position de Baeumler. Il soutient que l'irrationalité est un paradigme philosophique, à développer à partir de la *Critique du jugement* de Kant. Ce paradigme excelle en ce qu'il reflète l'âme allemande dont elle est la forme d'expression adéquate. Baeumler en tire la conséquence que ce paradigme revendique par contrecoup le nettoyage de l'esprit allemand de tous les éléments non-allemands ; propos par ailleurs partagés par Moeller van den Bruck.[497] Baeumler accueillerait ces réflexions de Loewy avec un léger sourire, mais avec toute la dureté existentiale. Syncrétisme ? Seulement au sens où l'on reconnaît encore d'autres formes d'expressions de l'âme allemande, mais jamais l'intégration d'autres philosophèmes, théorèmes, idées politiques. Le chercheur qui travaille sur ce phénomène de la NVM peut alors s'inspirer de l'hypothèse de Loewy qui a une certaine valeur didactique et permet de comparer. Seulement, toutes ces comparaisons ne valent qu'à titre de parabole, de métaphore. Ni les auteurs qu'il convoque, ni les mouvements politiques apparentés, bien que prouvant des affinités sensibles avec le national-socialisme, ne construisent une lignée de filiation directe, puisqu'un tel lignage ne correspond pas à la conscience qu'ont les nationaux-socialistes d'eux-mêmes. D'après les documents, cette conscience est partagée aussi bien par des hommes politiques comme Heinrich Himmler que par des universitaires comme Baeumler et réapparaît chez des chercheurs contemporains, comme Tilitzki. Ce constat vaut pour tous ceux qui sont enracinés dans la NVM, dans leur vocabulaire ; pour ceux qui remplissent les exigences de cette vision du monde [cf. *supra*].

Ceci dit, l'analyse de Sontheimer dont Loewy se sert ici un peu trop rapidement, garde une valeur explicative indéniable dans le but de déjouer ce mythe de la nébuleuse nationale-socialiste. Qui plus est, toute analyse s'approchant de l'extérieur mènerait, d'une façon ou d'une autre, à des résultats similaires. On ne saurait répéter trop souvent que le national-socialisme quitte délibérément tout contexte humaniste, ce qui a pour conséquence que toute notion est non seulement à réinterpréter, comme c'est le cas pour d'autres visions du monde, mais à recadrer entièrement. Ainsi, nous n'avons pas une opposition entre le sentiment et la raison ou l'intellect, comme le supposent Sontheimer et Loewy, mais nous avons un remaniement, un ajustement à la doctrine raciale de ces deux notions. Cet ajustement est autre chose qu'une réinterprétation plutôt classique, en passant d'une vision du monde à une autre, à la fois du sentiment et de l'intellect.[498] « "Du point de vue intellectuel," dit Sontheimer par exemple, "les nationaux-socialistes étaient des épigones purs. D'eux ne procédait aucune contribution originaire à la pensée antidémocratique de ce temps" »[499] [*ibid.*, 25]. Confrontons ce propos avec ceux de Baeumler dans son livre sur l'esthétique. Baeumler réorganise auteurs, approches,

---

[497]Si les textes de BAEUMLER prennent pour modèle les publications scientifiques, MOELLER VAN DEN BRUCK adopte dans son *IIIe Reich* la posture d'un essayiste. Le lecteur entraîné peut deviner les sources qu'il ne cite pas. – Science et propagande se soutiennent alors, pour un temps, mutuellement, jusqu'au moment où BAEUMLER explicite de plus en plus la doctrine nationale-socialiste et la distingue même encore de MOELLER. Exagère-t-il pour des raisons de propagande amplifiée ou aurions-nous ici réellement une différence de fond ? On peut le voir comme reflet de ce phénomène que les *Völkische* auraient absorbé tous les courants assimilés [cf. *supra*].

[498]Retenons que nous avons ici l'arrière-plan aussi bien de l'herméneutique de destruction prônée par Jean-Luc MARION, cf. sa contribution dans [ZARKA, J. Y./PINCHARD, B. (2005) ; cf. aussi [GENS J. C. (2003)] que de la déconstruction derridienne, cf. les analyses de [MESCHONNIC, H. (2007)]. – Ceci dit, je ne dis pas que tout élève de MARION et/ou de DERRIDA en soit conscient. D'où une prudence qui s'impose pour éviter des dégâts relationnels, des animosités inutiles qui empêchent la discussion sereine.

[499]«"*Geistig gesehen", sagt Sontheimer, "waren die Nationalsozialisten reine Epigonen. Von ihnen selbst ging kein originärer Beitrag zum antidemokratischen Denken der Zeit aus.*" »

motifs. De ce point de vue, il n'y a effectivement rien d'original. Mais ce qui est original, c'est cette réorganisation même, d'après sa ligne directrice de l'expression de l'âme allemande.[500] Tous les mythologues du national-socialisme contribuent à un aspect spécifique qui s'imbrique dans les propos des autres. Cette correspondance mutuelle est un facteur qui complique les recherches ; de telles anthologies comme les ouvrages de Loewy et de Gamm, sont d'autant plus utiles – et, ironiquement, aussi la thèse de Tilitzki ! En ce qui concerne la discussion de la démocratie, il est alors important d'étudier l'ouvrage de Moeller [cf. Moeller van den Bruck A. (1931)], car si cette question est abordée par plusieurs auteurs, c'est cet ouvrage qui fait référence sur ce point. Nous pouvons retenir que l'élément original dégagé par Baeumler est la volonté de susciter des affects allemands dans l'âme de ses lecteurs. Sontheimer partage un paradigme cosmopolite. Son énoncé reste vrai dans son cadre, mais il devient faux dans le cadre national-socialiste. Dans le même ordre d'idées s'inscrit le constat de Loewy que « l'on n'a guère essayé de former réellement cette vision du monde » [Loewy E. (1967), 25sq]. Par conséquent, il s'agit d'une « simple doctrine », suscitant une « confession » qui devient « la seule mesure »[501] [*ibid.*]. *De facto*, ce constat correspond aux phénomènes, mais du point de vue de la NVM, cette simple doctrine exige une confession qui, à elle seule, décide de la valeur, de la vie, de l'individu confessant.

Relevons un autre élément très important que Loewy discute lorsqu'il explique sa méthodologie. Il remarque qu'aucun de ces auteurs n'a perdu ni sa manière personnelle de s'exprimer, ni l'imprégnation du style artistique de son origine. Bien que tous aient été submergés dans le processus de la mise au pas avant la lettre, on a ici le résultat d'une analyse qui montre clairement que la réalité résiste aux pires mensonges. Ce constat est pourtant à double tranchant : d'un côté, il permet de déclarer chacun responsable de ses actes et, de l'autre, il amplifie encore ce mystère, cette énigme de la réussite des stratégies de propagande conduisant à l'aliénation hyperbolique. Pour Loewy, ce constat le met devant la difficulté de trouver un mode de présentation qui ne glorifie ni ne supprime l'individualité de chaque auteur [cf. *ibid.*, 33-35].

En résumé, et face à toutes ces difficultés, on ne peut que féliciter Ernst Loewy qui a atteint les exigences de son « intention critique »[502] [*ibid.*, 32]. Il a réussi à montrer que le national-socialisme est porté par un mouvement littéraire à l'intérieur de la langue allemande, sans pour autant établir des filiations réductrices. C'est pourquoi il ne fait aucun cas du tournant mondial revendiquée par les auteurs nationaux-socialistes. Malgré les remarques critiques que j'apporte, son ouvrage remplit une fonction essentielle dans une recherche sereine, visant à désamorcer ce tournant mondial.

3.4. Redéfinition des concepts.

Nous avons abordé l'importance du langage pour l'institution du national-socialisme. Effectivement, cette vision du monde est essentiellement diffusée par un remaniement de la langue, bien que le caractère paramilitaire de son organisation puisse donner l'impression qu'il s'impose par la seule force. Ce remaniement procède par l'introduction de nouveaux modes d'expression. S'y ajoute, pour réussir la mise au pas, une redéfinition subreptice des concepts selon les exigences de la NVM. Ce chapitre présente succinctement les auteurs les plus significatifs parmi ceux que Loewy convoque et qui permettent de bien saisir ce phénomène.

Dans sa présentation du chapitre C de la première section, destiné à l'ordre supérieur, Loewy aborde le

---

[500] Ce qui est encore plus manifeste pour ses éditions de HEGEL, cf. [BAEUMLER A., (1922), (1923) et (1927).]

[501] « *Dabei ist es eine der Eigentümlichkeiten dieses Schrifttums, dass in ihm die "Weltanschauung" kaum je auch nur den Versuch einer wirklichen Gestaltung erfährt; sie tritt in den Texten als blosse Lehrmeinung auf. […] In dieser Gesinnungsliteratur war es das "Bekenntnis", das zählte.* » – Cette observation est importante. Effectivement, dans le paradigme irrational de la NVM, une position scientifique relève de l'ordre de la confession (*Bekenntnis*) [cf. BÜLOW F. (1931)]

[502] « *kritische Absicht* »

concept de vie spécifique à la doctrine sol et sang. Il souligne en particulier les conceptions des frères Jünger. Friedrich Georg Jünger (1898-1977) soutient que le progrès de l'Ouest mène à une « "ligue des épuisés"[503] » [cf. *ibid.*, 83]. Cet épuisement sera arrêté par un État qui sait accueillir toutes les espérances et inquiétudes de l'homme allemand. Pour cet homme, le martyr devient une extase. Loewy indique qu'il ne faut pas oublier, pour autant, qu'au moment où cet État est devenu réalité, les frères Jünger s'en sont distanciés [*ibid.*].

Toujours dans ce chapitre, Loewy réunit des textes sous le titre « Destin et Providence » [cf. *ibid.*, 83sq, 96-98]. Ces textes présupposent que « l'organique et ce qui correspond au sang sont soumis aux mouvements d'un Destin insondable ». C'est ce « Destin qui est le pouvoir absolu et la loi absolue. Il est sombre et insondable, mais la plénitude de son pouvoir est omniprésente pour l'homme »[504] [*ibid.*, 83]. Une fois de plus, ce sont surtout les frères Jünger qui célèbrent ce Destin qui ne permet aucune liberté. Les hommes de race se distinguent en ce qu'ils l'acceptent pleinement.

Loewy dédie un chapitre à un de ces concepts, un des mots-clés de la NVM : la décision. La transformation qu'a subie ce concept caractérise de façon exceptionnelle la portée de cette croyance en ce Destin et en cette Providence qui s'impose par les pseudo-arguments de l'organique et de la conformité au sang. « La décision est, d'une certaine manière, le bras prolongé du Destin », ce qui veut dire que tout contenu rationnel en est retiré. « Une décision dans ce sens n'a rien à voir avec la réflexion des opinions divergentes, comme c'est le cas dans une société pluraliste », car « avec la décision, le Destin frappe pour obliger l'histoire à suivre ses sentiers tracés ». La décision « est, en dernier analyse, aussi insondable que la Providence même ». Si le mot décision avait encore quelque valeur dans la pensée autoritaire avant le national-socialisme, il la perd ici complètement – « le national-socialisme se réservait le droit d'accepter exclusivement les actions qui ont été décidé au préalable par un commandement du *Führer* charismatique »[505] [*ibid.*, 84]. Dans ses explications, Loewy remplace quasi automatiquement décision par action. Les deux notions ont subi le même destin.

Un peu plus loin, dans un paragraphe sur la croyance en l'autorité, il resserre son argumentation. Ce destin demande d'accepter la hiérarchie de la société comme « principielle et irrévocable »[506] [*ibid.*, 103], puisque fondée sur les différences de valeur des individus, définies comme valeurs divergentes des différentes races. Nous avons ici ce basculement qui explique le caractère performatif des discours nationaux-socialistes. Par le biais de la notion de valeur, les mots deviennent des réalités [cf. *infra*, C.III.3.2.5]. Comme dans le cas du mollusque de l'élève d'Agassiz [cf. *supra*], l'assignation décide de la vie ou de la mort.[507] Nous avons ici, avec toute la clarté requise, un résumé des bases et du but de la doctrine raciale. Et c'est cette doctrine qui est inscrite d'une manière que nous sommes en train de mettre au jour dans une large partie de ce que l'on appelle aujourd'hui la philosophie. Méditons ces deux mots – « principielle et irrévocable ». Une fois cette vision du monde mise en place, la marge pour la critique est parfaitement éliminée. Il n'y a plus de critique possible, car, soit on est mis au pas, soit on est servi comme le fait Stimpson avec son mollusque. Cette doctrine est la déclaration de lutte à mort à la vie tout entière, « principielle et irrévocable ».

---

[503] « *"Liga der Erschöpften"* »

[504] *« Das Organische und Blutmässige erscheint dem Walten eines unergründlichen Schicksals unterworfen. Dies ist die Macht, das absolute Gesetz. Es ist dunkel und unergründlich, in seiner Machtfülle dem Menschen aber allgegenwärtig.* »

[505] Je cite le passage entier : « *[…] die Entscheidung ist gleichsam des Schicksals verlängerter Arm ; mit ihr holt es zum Schlage aus, der die Geschichte in seine Bahnen zwingt. Eine Entscheidung, wie sie das autoritäre Denken versteht, hat deshalb auch nicht die Abwägung konkurrierender Meinungen innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft zur Voraussetzung. Sie wird nicht aufgrund reiflicher Überlegung und freier Diskussion gefällt. Sie ist letztlich unergründlich wie die Vorsehung selbst, die sie diktiert. Sie impliziert ein Entweder-Oder, ein Bekenntnis, einen Glauben. In einer noch präfaschistischen Phase des autoritären Denkens galt die Entscheidung noch als Wert an sich, die auf ein beliebiges Ziel gerichtete Tat als Attribut echten Mannestums ; dem Nationalsozialismus war es vorbehalten, Taten nur dort noch anzuerkennen, wo sie durch die Befehle des charismatischen Führers bereits vorentschieden waren.* »

[506] « *prinzipiell und unwiderruflich* »

[507] Notons au passage que les concepts de BAEUMLER, mais aussi de SCHMITT ou de HEIDEGGER, sont à entendre dans cette perspective. – MESCHONNIC a analysé un phénomène analogue, cf. [MESCHONNIC H. (2007)].

Loewy ne manque pas d'expliquer que le paradigme de la NVM instruit aussi sur le fait qu'un homme de si petite stature, comme c'était le cas d'Hitler, a pu devenir le *Führer* charismatique de tout un peuple. Car, selon cette vision du monde, *Führer* n'est pas qui s'impose, mais *Führer* est qui vient des fins fonds de l'histoire, il le devient par la force de l'histoire, « il est l'organe exécuteur d'un pouvoir transcendant »[508] [*ibid.*, 104]. Cette conception du *Führer* implique l'abandon de la conception de l'humanité, car elle instaure le droit de ces *Führer*.
La doctrine sol et sang joue, comme je l'ai dit, sur les valeurs de la vie simple et paysanne. Loewy montre comment ces valeurs ont été « grotesquement défigurées »[509] [cf. *ibid.*, 121sq] :

- La simplicité (*Einfachheit*) devient primitivité (*Primitivität*).
- À la place de la santé *(Gesundheit*), on mettait la brutalité (*Brutalität*).
- L'intégrité personnelle (*Geradheit*) a été remplacée par le fanatisme aveugle et irascible (*blindwütiger Fanatismus*).

On voit alors que Loewy ne fait aucune concession au mythe de la mission destinale ou de l'envoi historial.[510] Il souscrit pleinement au paradigme des Lumières. Le tournant, la métamorphose, la transformation du peuple allemand ont été produits de façon active par des hommes ayant réfléchi et planifié ces transformations. Certes, on peut les expliquer par un renvoi à l'appel du Destin, mais on doit ajouter que cette explication relève d'une certaine croyance. Le témoignage des documents montre simplement que des personnes ont diffusé des idées et qu'ils l'ont fait par une transformation subtile du langage. Loewy désigne plusieurs de ces acteurs [cf. *ibid.*, notamment 176-178]. On peut ensuite s'interroger sur leur intégrité personnelle, car nombre de ces acteurs croient réellement que cette conception est vraie, et c'est sur ce niveau que se situe cette explication par l'appel du Destin.[511] Concrètement, en conséquence de la croyance en ce Destin, les mythologues du national-socialisme assignent toute la responsabilité au peuple. C'est le peuple qui aurait souffert, et c'est cette souffrance qui l'aurait conduit à reconnaître son vrai Destin. Ainsi s'explique l'observation de Loewy que la vision du monde national-socialiste remplace la progression, qui devait surmonter les tensions sociales, par une régression. Le peuple aurait vécu une « régression de la conscience politique » et aurait fourni « les fonctionnaires de la mort » [*ibid.*, 177 ; cf. *supra*]. Et bizarrement, ce constat est juste dans les faits.[512] Cependant, comme le souligne Loewy, personne n'a été obligé ni par un Destin,

---

[508]« *das Ausführungsorgan einer transzendierenden Macht* » – Sans vouloir prêcher l'empathie pour les national-socialistes, on s'aperçoit alors bien que l'on doit prendre en compte la vision qu'ils ont d'eux-mêmes. Mais c'est justement ce moment qui manque généralement dans les études, faisant en sorte que les résultats reflètent plutôt la vision du chercheur. Ni la liberté de la recherche ni la liberté de l'expression ne sont pourtant touchées par des contraintes méthodologiques imposées par le sujet ou l'objet d'étude. – Cf. [FAYE J.-P. (2004)], travail exemplaire et fondateur, respectant cette contrainte.

[509]« *fratzenhaft entstellt* »

[510]Un lecteur qui prèfère rester dans l'anonymat, m'a demandé : « Mission destinale ou de l'envoi historial en italiques ? comme devraient l'être tous les mots hdgriens ? j'ai lu ces mots au tableau noir de la classe d'à côté, dans mon lycée d'autrefois – où enseignait F. Fédier. Je ne l'ai pas eu comme prof. J'étais scientifique ... . »

[511]Rappelons que ROSENBERG ne se lasse pas de répéter qu'il s'agit d'un nouveau paradigme scientifique.

[512]Outre chez BAEUMLER [cf. *supra*], on trouve cette argumentation chez MOELLER VAN DEN BRUCK, cf. [MOELLER VAN DEN BRUCK A. (1931)], notamment dans le chapitre « *Reaktionär* (Réactionnaire) » [cf. *ibid.*, 214-242]. Et dans le chapitre « *Konservativ* (Conservatif) », MOELLER forge même un concept de responsabilité individuelle au sein de la définition *völkisch* de l'homme, cf. [*ibid.*, 253-257]. – Ce présupposé est important pour comprendre les observations que MASSON restitue un peu crûment. MASSON souligne en effet que le peuple n'a pas éprouvé d'enthousiasme pour le *Blitzkrieg* en septembre 1939 contre la Pologne (sous-entendu comme cela a été le cas en 1914). Il dit que « l'armée allemande vient de retrouver la guerre fraîche et joyeuse » seulement après son succès foudroyant [MASSON P. (2010), 94]. Cette expression revient quand il est question de la victoire sur la France en été 1940 : « La guerre redevient fraîche et joyeuse » [*ibid.*, 144]. L'argument que la faute est effectivement du côté du peuple, est présent en filigrane dans cet ouvrage de MASSON. Ainsi, il souligne que le *Führer* même donne comme exemple pour les chefs de l'armée le courage du simple soldat. Aussi, MASSON cite le général Walther VON BRAUCHITSCH (1881-1948) qui a abandonné le plan d'un attentat contre HITLER lorsqu'il a été confronté à sa popularité : « "Personne n'avait jamais tant fait pour relever leur niveau de vie que Hitler " » aurait-il dit après la guerre [*ibid.*, 101sq ; MASSON n'indique pas sa source].

ni par une Providence. Les efforts d'une propagande, indéniablement bruyants, violents, subtilisés, peuvent certes aveugler, mais n'enlèvent pas la responsabilité individuelle. Un des piliers de cette propagande est la transformation en mots-clés des événements, des dates, des personnes etc..[513] L'exemple le plus frappant et le plus puissant est le halo qui a été construit autour de la Première Guerre mondiale. Loewy s'en explique plus en détail dans l'introduction à la partie « Feu et Sang » de la section III. Il rappelle qu'entre 1928 et 1929, plusieurs romans pacifistes sont parus[514] qui se dressaient tous contre la glorification de la guerre. Loewy rappelle que ces œuvres ont marqué leur époque. De ce fait, l'argument d'un consensus, d'une conscience commune allemande à l'égard de cette guerre est désamorcé. Ces auteurs s'affrontaient alors au puissant « front des écrivains "nationaux" »[515] [cf. *ibid.*, 178], dont Ernst Jünger :

> « Les œuvres de Jünger se distinguent de toutes les autres par leur réalisme fort. Jünger n'enjolive rien ; il ne tire rien vers le mélodrame. Cependant, en qualifiant ces choses comme l'existentiel en tant que tel, il les prive de leur effet exécrable. Il est fort probable qu'aucun auteur des années 20 n'a contribué de manière aussi néfaste à nourrir l'enthousiasme pour la guerre. »[516] [*Ibid.*, 179]

Bien que Jünger ait été suspecté par les nationaux-socialistes, ils continuaient à imprimer ses ouvrages, les accréditant d'une valeur pédagogique certaine [cf. aussi *supra*, B. II].
Pour tous les auteurs cités dans cette section, la guerre en général est le lieu de la naissance de la communauté, de la camaraderie, enfin du *Volk* : « Le *Volk* naît dans le sang »[517] [*ibid.*, 180]. Pour Loewy, c'est à cause de cette stratégie de la glorification de la guerre que l'on avait réussi à supprimer l'élan de la République de Weimar [cf. *ibid.*, 180sq]. La lecture des textes qu'il présente dans ce chapitre illustre les possibilités d'un emploi maléfique du langage. Le paradoxe de l'irrationalité éclate, car, pour arriver à son but, on est obligé de se servir des moyens de son pire ennemi, à savoir d'un langage construit qui permet aux lecteurs de suivre le raisonnement. Le lecteur comprend donc parfaitement ces propos, tout en se demandant comment ces auteurs ont fait pour trouver ces idées. Loewy souligne que la propagande ne peut pas marcher par le seul enthousiasme. Il faut l'appui d'une argumentation rationalisée, même si ces arguments s'avèrent construits avec des concepts vagues, sans définition précise. De ces concepts fait partie le mot *Reich*, un des plus puissants motifs de cette propagande. Loewy remarque que cette propagande mobilisait le concept de *Nation* quand elle se voulait spécialement opérationnelle [cf. *ibid.*, 206sqq].
La notion de socialisme prussien jouait aussi un rôle prédominant. Cette notion impliquait une redéfinition du concept de travailleur. Dans le cadre de la révolution nationale, les travailleurs ne sont alors plus définis en termes de classe, mais en tant qu' « "hommes spécialement robustes" », caractérisés par « "une revendication de liberté" » qui sera réalisée par une nouvelle aristocratie au moyen d'une « "mobilisation totale du travail" »[518] [*ibid.*, 212].[519] Et cette mobilisation concerne la

---

[513] J'y reviens plus amplement lors de la discussion du nietzschéisme, cf. [*infra*, B.III.4]. – En outre, en analogie avec la recherche qu'ANDERSON mène sur la place de différentes ethnies aux États Unis, il est possible de parler ici d'une iconisation (des événements, des lieux, des époques historiques, des noms, des mots), cf. [ANDERSON E. (2011)].

[514] En 1928, paraissent *Krieg (La Guerre)* de Ludwig RENN (1889-1979) et *Der Streit um den Sergeanten Grischa (La dispute autour du sergent Grischa)* de Stefan ZWEIG (1881-1942) ; en 1929, *Im Westen nichts Neues (A l'Ouest rien de nouveau)* d'Erich Maria REMARQUE (1898-1970).

[515] « *Front "nationaler" Schriftsteller* »

[516] « *Die Werke Jüngers unterscheiden sich von anderen vor allem durch ihre starke Realistik. Die Dinge werden nicht beschönigt, jedenfalls nicht in der sonst vielfach geübten, aufs Melodramatische hinzielenden Weise. Indessen werden sie, indem Jünger sie als das Existentielle schlechthin erklärt, ihrer abscheuerregenden Wirkung beraubt. Kein deutscher Autor der zwanziger Jahre hat wohl auf eine so verhängnisvolle Weise dazu beigetragen, die Kriegsbegeisterung virulent zu erhalten wie dieser.* »

[517] « *Das Volk wird im Blute geboren.* »

[518] « *[…] ein "besonders gehärteter Schlag", dessen "Freiheitsanspruch" sich "durch eine neue Aristokratie vollstrecken muss". Durch sie wird eine totale "Arbeitsmobilmachung" gewährleistet, die die "Nachfolgerin der allgemeinen Wehrpflicht" darstellt und sich nur darin von ihr unterscheidet, dass sie "sich nicht nur auf die waffenfähige Mannschaft, sondern auf die Gesamtbevölkerung und ihre Mittel erstreckt".* » – Cette phrase est paradigmatique pour le jargon d'E. JÜNGER.

population tout entière. Il y a un glissement graduel, partant de la communauté de guerre à travers ces témoins de sang jusqu'à la mobilisation totale. Loewy soutient apparemment que la composante rationnelle de la NVM est exprimée par le concept de nation. Et justement ce mot sera éliminé, en faveur d'expressions comme « témoin de sang », comme nous pouvons le préciser.

Nous arrivons maintenant au point le plus sensible qu'il faut à tout prix comprendre dans toutes ses subtilités. Nous l'avons déjà rencontré à plusieurs reprises. C'est ce noyau de la NVM qui n'a pas été compris ; une erreur fatale jusqu'à aujourd'hui qui devint forcément létale pour demain si elle n'est pas rectifiée – rectification douloureuse, je l'admets, si on s'est confié aux « scripteurs du totalitarisme » [Lourau R. (1997a), 96 ; cf. *supra*].[520] Loewy l'aborde dans la partie C de sa troisième section sous le titre « *Lebensraum* (espace vital) » [cf. Loewy E. (1967), 242-270]. Il reproduit, aussi dans ce contexte, certains lieux communs tenaces qui, pour autant, n'enlèvent rien de la fermeté de son propos, mis en exergue par sa redistribution juste des textes dans des sous-chapitres et la pertinence de son argumentation. Le premier sous-chapitre, « L'habileté allemande *(Deutsche Tüchtigkeit)* » [cf. *ibid.*, 247-249], comporte un texte de Bruno Brehm (1892-1974), tiré de son *Im Grossdeutschen Reiche (Dans le grand royaume de l'Allemagne* de 1940). Brehm souligne que l'Allemagne se distingue par une « "force de l'ordre" » qui l'amène maintenant à « "renouveler le monde" »[521] [*ibid.*, 248]. Suit un texte de Hans Grimm (1875-1959), « le porte-parole du colonialisme allemand ». En effet, « le titre du roman *Peuple sans espace* devenait un adage dans l'Allemagne nationale-socialiste, et son auteur une espèce d'auteur national classique ». Bien que « Grimm n'ait pas été membre du parti nazi », son engagement ne s'arrête pas là – « après la guerre, il plaidait pour Hitler et les nationaux-socialistes et devenait ainsi le porte-parole intellectuel du néofascisme allemand »[522] [*ibid.*, 348]. Le premier extrait est tiré d'une allocution que Grimm tenait le 6 octobre 1935 à la Journée allemande à New York ; le prochain chapitre reprend le titre de ce roman, publié en 1926, *Peuple sans espace* dont Loewy tire deux extraits [cf. *ibid.*, 249-251]. Les trois textes reprennent le motif que Loewy a déjà relevé par la citation de Brehm. Il s'agit de cette force organisatrice de l'Allemagne qui, pour autant, se trouve enfermée sur un petit territoire. Personne ne reconnaît véritablement ses vertus qui, comme le souligne notamment l'allocution new-yorkaise de Grimm, distingue par ailleurs tous les peuples blancs.

Le troisième chapitre réunit sous le titre « *Grenzlandschicksal* (Destin des régions frontières) » [cf. *ibid.*, 251-255] un extrait de *Volkstum und Dichtung (Caractère national et poésie* de 1933*)* de Hans Friedrich Blunck (1888-1961) et trois extraits de poèmes. L'extrait de Blunck donne une idée des liens étroits entre les théoriciens de la NVM et cette littérature [cf. *infra*]. Il joue aussi sur la dualité curieuse qui traverse la conception du *Reich* : d'un côté, il y a la tradition et, de l'autre, il y a le *Reich* comme réalité spirituelle qui englobe à la fois toutes les terres et tous les hommes de souche allemande.

Loewy présente aussi des extraits de poèmes. L'extrait d'un poème de Heinrich Zillich (1898-1988),

---

[519]Citations de *Der Arbeiter* d'Ernst JÜNGER.

[520]LOURAU entreprend dans ces pages [cf. (1997a), 95-100] une critique ferme de la logique classificatoire qui, à son avis, porte une responsabilité majeure dans la ruine de l'esprit occidental, et cela malgré son analyse lucide de la genèse de la « pensée sans concept » à partir de l'approche kantienne. « Si je parle d'une pensée sans concept, c'est sans doute parce que l'horreur s'introduit subrepticement dans le champ esthétique se caractérisant par l'absence ou la mise au second plan des critères conceptuels, qui habituellement légitiment la connaissance réflexive, qu'elle soit philosophique, scientifique ou de sens commun. » [*Ibid.*]. – LOURAU a identifié aussi bien le problème que son origine, et il est conscient des filiations politico-philosophiques de ces scripteurs du totalitarisme parmi lesquels il nomme explicitement Hannah ARENDT. – Son approche mérite une discussion du détail, car il justifie sa méfiance à l'égard de la pensée classificatoire avec le renvoi aux camps d'anéantissement et à la technologie de l'atome (dont sont issues les bombes qui ont anéanti Hiroshima et Nagasaki). Je ne peux cependant pas approfondir cette discussion ici, mais il me semble nécessaire de l'indiquer pour attester la vivacité de la philosophie tout au long de ce XXe siècle.

[521]« "*Kraft der Ordnung"* » – « "*die Welt zu erneuern*" »

[522]« "*der literarische Exponent des deutschen Kolonialismus*" » – « *Der Titel des Romans Volk ohne Raum wurde zum geflügelten Wort im nationalsozialistischen Deutschland, sein Verfasser zu einer Art klassischen Nationalautor. G. war zwar nicht Mitglied der Nazipartei, doch stand er ihren Intentionen nahe. […] Nach dem Kriege warb er um Verständnis für Hitler und die Nationalsozialisten und wurde damit zum geistigen Wortführer des deutschen Neofaschismus.* »

« *Deutsches Lied in Siebenbürgen* (Lied allemand dans la Transylvanie) », publié dans la Revue *Das Innere Reich* (Le *Reich* intérieur) en 1935, excelle par un mélange étourdissant de *kitsch* et de brutalité subtile faisant contraste avec l'extrait du poème « *Sudetenland* (Pays des Sudètes) » d'Erwin Guido Kolbenheyer (1878-1962) qui aborde le même *leitmotiv* sur un ton pleurnicheur. Une citation d'Agnès Miegel (1879-1964) est prélevée de son poème « *Sonnwendreigen* (danse du solstice) », d'après la 3e édition de 1943).[523]

Après la chute du régime national-socialiste, Agnès Miegel a été internée jusqu'en 1946 ; elle était interdite de publication jusqu'en 1949, ce qui n'a pas empêché qu'elle soit décorée par le Conseil culturel de l'Allemagne de l'Est en 1957, par l'Académie Bavaroise des Beaux-Arts en 1959 et que même des lycées en Allemagne portent son nom [cf. *ibid.*, 354]. Son poème cache la verve politique par des allégories très simples, mettant en scène des personnages qui portent le nom des villes et des paysages. Loewy continue avec un extrait de son poème « *Kriegsgräber* (Tombeaux de guerre ») de 1940. Ce quatrième chapitre qu'elle ouvre alors, est intitulé « *Nach Osten wollen wir reiten* (Nous voulons chevaucher vers l'Est) » [cf. *ibid.*, 255-257]. Outre Miegel, dont cet échantillon excelle par un *kitsch* sanguinaire et fataliste, ce chapitre comporte une citation d'un dialogue de Hans Baumann (1914-1988). « Baumann a été un poète de la jeunesse hitlérienne », nous renseigne Loewy, qui « s'est distancié de son passé », si bien qu'« il œuvre aujourd'hui comme auteur à succès de livres pour les enfants et la jeunesse ». De ces livres, « plusieurs ont été traduits et sont parus à l'étranger ». Du fait de cette œuvre variée et considérable, son influence est loin de s'arrêter là. Effectivement, « dans plus de 200 recueil de chants (pour les écoles, l'armée allemande et les syndicats) on a inclus des chants de Baumann après 1945 »[524] [*ibid.*, 334]. L'extrait illustre parfaitement comment la vision du monde sol et sang a été intégré dans l'art poétique allemand. Le texte se lit sans heurt. Baumann écrit de façon fluide, sans exagérations. L'agencement des mots recrée cette vision du monde, tandis que le style est parfaitement normalisé. Avec Miegel et Baumann, nous avons alors deux auteurs dont les productions ont continué de diffuser ce vocabulaire reconceptualisé dans ces fractions de la population qui n'ouvrent probablement jamais un livre de Heidegger, de Schmitt, peut-être pas même des frères Jünger.

Venons-en maintenant au cinquième chapitre, consacré au Sauveur de l'Occident[525] [cf. *ibid.*, 257-264]. Loewy maintient l'hypothèse d'un impérialisme allemand qui aurait poussé l'Allemagne à rattraper son retard dans la colonisation. Pour rattraper ce retard, elle aurait envisagé autant un élargissement de ses propres frontières, notamment vers l'Est, que l'acquisition de colonies. Loewy met au centre de ses explications le complexe d'infériorité des Allemands vis-à-vis des autres nations qui, elles, ont pu obtenir une « place au soleil »[526] [*ibid.*, 242]. Il s'agissait alors de créer une nouvelle politique de l'espace pour remédier au besoin de l'espace. Pour légitimer une politique de conquête de l'Est, il a fallu non seulement glorifier l'Allemagne comme porteuse de culture, mais aussi diaboliser le bolchevisme. Redéployant le vocabulaire religieux et le combinant astucieusement avec une touche philosophique, l'Allemagne se dote de l'image du « sauveur de l'Occident », « garant d'une vie communautaire européenne sur la base de la conscience *völkisch* »[527] [*ibid.*, 243].

Loewy a vu parfaitement juste en soutenant qu'une lecture attentive de ces auteurs aurait pu permettre d'anticiper ce qui est devenu politique officielle quelques années plus tard. Il renvoie notamment à

---

[523] LOEWY indique les éditions. Une très grande partie de ces ouvrages a été, comme par ailleurs certains textes d'allure théorique, constamment réédités.

[524] *«B., der sich von seiner Vergangenheit distanzierte, betätigt sich heute erfolgreich als Autor von Kinder- und Jugendbüchern. Viele davon wurden übersetzt und sind im Ausland erschienen. In über 200 Liederbüchern (zum Schulgebrauch, zum Gebrauch der Bundeswehr und der Gewerkschaften) wurden nach 1945 Lieder von B. aufgenommen.* »

[525] « *Retter des Abendlandes* »

[526] « *Platz an der Sonne* »

[527] Je cite dans le contexte : « *Deutschland selber aber war dazu ausersehen, die Gefahr zu bannen und der Retter des Abendlandes zu werden. Nicht genug damit, sollte es auch der Garant eines volksbewussten europäischen Zusammenlebens sein […]* »; cf. aussi [RIDÉ J. (1977)]. – Toujours d'actualité, cette stratégie avait dès le départ un certain succès, cf. [MASSON P. (2010), 97 et 104] ainsi que [BRODERSEN A. (1939)] et mon commentaire [BAZINEK L. (2012c)].

l'œuvre d'un professeur d'équitation et anticommuniste farouche, Edwin Erich Dwinger (1898-1981). Son roman *Die letzten Reiter (Les dernières cavaliers*, 1935, réédition 1953) « appartient aux plus sanguinaires du genre »[528] [*ibid.*, 344]. Loewy présente un extrait de cet ouvrage [cf. 257-260] dont je ne conseille à personne la lecture. C'est un texte d'une brutalité insoucieuse. Loewy rajoute encore un autre morceau de Dwinger, tiré du *Der Bolschewismus als Bedrohung der Weltkultur (Le Bolchevisme comme menace de la culture mondiale*, 1942, réédité en 1943) ; *idem* en déguisement pseudo-scientifique selon les règles de la psychologie des races. Les extraits suivants sont prélevés des ouvrages avec des titres apparemment assez jolis, *Unterm Edelweiss in der Ukraine (Sous l'edelweiss dans l'Ukraine*) de 1943 et des *Kraniche der Nogaia (Les grues de la Nogaia*) de 1942) de Josef Martin Bauer (1901-1970). D'apparence plus pudique, l'analyse met pourtant à jour le même ordre d'idées que chez Dwinger.

« *Feinde ringsum* (Encerclé d'ennemis) » [cf. *ibid.*, 264-267], c'est le titre du chapitre suivant. Nous rencontrons à nouveau Agnes Miegel avec un poème intitulé « *An Deutschlands Jugend* (Adresse à la jeunesse allemand » de 1939, suivi de deux autres poèmes, l'un de Wilhelm von Scholz (1874-1969) et l'autre de Gerd Gaiser (1908-1976). Le poème « *Der harte Wille* (La volonté dure) » de 1944 disculpe l'Allemagne de la faute d'être à l'origine de la guerre. Mais Scholz, tirant argument du fait qu'il y a maintenant la guerre, enfonce ses lecteurs dans un véritable désir de guerre. Scholz dit explicitement que cette guerre devrait se prolonger sur plusieurs générations, si c'était nécessaire pour que l'Allemagne emporte la victoire. « *Wach geworden nun sind wir* (Finalement, nous nous sommes réveillés) » de 1941 de Gaiser semble exceller dans une platitude qui ne doit pourtant pas tromper – le contenu fait justice aux exigences de la NVM.

Nous voilà arrivés au dernier chapitre de cette section qui aborde la « *Europäische Sendung* (Mission européenne) » [cf. *ibid.*, 267-270]. Les réminiscences de christianisme restent bien perceptibles, comme par exemple dans le texte de Zillich, « *Deutsches Volk und Buch in der Welt* (Peuple et livre allemand dans le monde », paru dans la revue *Das Innere Reich* en 1936). Zillich insiste sur le fait que « "la tension créative des différentes consciences des caractères nationaux" » est « "une source éternelle de force " »[529] de l'Europe. En effet, Zillich avertit sans la moindre ambiguïté du danger que représente, selon lui, l'Angleterre pour l'Europe [cf. *supra*, B. II]. Il développe ensuite la tâche qu'il voit depuis toujours confinée au peuple allemand et qui serait de réveiller le sens européen des peuples blancs de l'Europe de l'Est. C'est alors l'Allemagne qui est destinée à être la puissance organisatrice de l'Europe. De ces constats, il tire la conclusion suivante :

> « "Si on reconnaît ces faits, on doit constater en même temps que la tâche de sentinelle, confiée à l'Allemagne contre l'anarchie de l'Est, se mobilisait presque toujours contre des adversaires plus puissants que les adversaires qu'a trouvée l'Angleterre pendant son avancée/sa progression sur les terres des tribus asiatiques, africaines et indiennes. Finalement, ce que signifie chez les Anglais domination au sens propre du mot, est devenu, dans l'histoire allemande de l'Est, persuasion, et réveil d'alliés d'une autre appartenance *völkisch* pour l'Europe. Le peuple allemand a réveillé les peuples européens à eux-mêmes et les a libérés – aussi de la domination allemande – il a créé l'Europe qui perdrait beaucoup de sa fécondité spirituelle, si la tension créative de la conscience *völkisch* diversifiée ne pouvait pas fournir une source de force éternelle." »[530] [*Ibid.*, 268]

Suit une citation de Gerhard Schumann (1911-1995). Schumann dresse le tableau d'un combat

---

[528] *« gehört zum Blutrünstigsten, was diese Art "Schrifttum" hervorgebracht hat. »*

[529] *« eine ewige Kraftquelle »*

[530] *« "Wird das aber erkannt, so muss zugleich festgestellt werden, dass sich die deutsche Wachtaufgabe gegen die Anarchie im Osten fast in jedem Falle gegen stärkere Gegner richtete als sie Englands Vordringen im Bereich asiatischer, afrikanischer und indianischer Stämme vorfand. Was ferner in England Herrschaft im klaren Wortsinne ist, wurde in der deutschen Ostgeschichte immer mehr Überzeugung und Erweckung von Bundesgenossen anderen Volkstums für Europa. Das deutsche Volk erweckte europäische Völker zu sich selbst und machte sie frei – auch von der deutschen Herrschaft –, es schuf Europa , das viel von seiner geistigen Fruchtbarkeit verlöre, wenn ihm die schöpferische Spannung verschiedenen bewussten Volkstums nicht eine ewige Kraftquelle böte."* »

satanique contre « "la colère des bandes de la steppe asiatique" »[531] [Loewy E. (1967), 269]. Et avant de clore sur un texte d'Hermann Burte (1879-1960) qui glorifie le *Führer*, Loewy utilise une citation plutôt banale de Börries Freiherr von Münchhausen (1874-1945), extrait cependant d'un organe que nous n'avons pas encore rencontré : le *Börsenblatt für den deutschen Buchhandel (Bulletin de la bourse pour les librairies allemandes*, 1934).

3.5. Les belles-lettres et l'analyse existentiale. Le cas de Hans Friedrich Blunck.

Après ce florilège d'auteurs et de supports de publication qui nous confronte avec des idées redoutables et toujours fécondes, je termine sur la synthèse des extraits d'un seul auteur.
Pourquoi faut-il s'arrêter sur le juriste Hans Friedrich Blunck ? Blunck a attiré mon attention en raison de son insertion parfaite dans la NVM. Ses textes prouvent qu'il sait s'en servir dans des genres littéraires différents. S'y ajoute le fait que sa carrière a commencé avant le *Reich* national-socialiste, qu'il l'a traversé avec succès et qu'il a réussi à se disculper après 1945.[532]
Blunck adhère au mouvement de jeunesse. Pendant la Première guerre mondiale, il est officier et ensuite, il remplit plusieurs fonctions administratives avant de se concentrer, dès 1935, sur l'élaboration de son œuvre lyrique et dramatique. Il a été un écrivain extrêmement prolifique, ce qui ne l'empêchait pas de continuer à s'occuper, dès 1933, de ses fonctions importantes. Il reçoit plusieurs décorations. Loewy décrit son œuvre en ces termes :

> « Blunck a été estimé comme un porte-parole de la "Renaissance nordique" et du mouvement populaire de la basse Allemagne. Ses écrits abordent des thèmes liés au paysage d'un côté, et a l'"interprétation" de l'histoire allemande selon la vision du monde *völkisch* ou national-socialiste, de l'autre. »[533] [*Ibid.*, 339 ; cf. *infra*, C.II.2.5]

En 1949, le comité de dénazification le condamne à une amende de 10.000 Mark. Blunck se défend alors – il publie en 1950 un essai, arguant qu'il aurait été un « "antifasciste sur le fauteuil de la Chambre des lettres" »[534] [*ibid.*].
Loewy présente 12 extraits de ses textes[535] que nous allons maintenant regarder de plus près.
Dans la première section, « Fleurs stériles du romantisme », Loewy insère quatre citations de Blunck. Il commence par un extrait de *Volkstum und Dichtung (Caractère völkisch et poésie*, 1933) [cf. *ibid.*, 54] qui explique, dans un langage calme, les tâches du poète selon sa conviction. Comme le poète « "ne se tient pas en chaire" », il doit respecter « "les frontières entre science et art" ». Par conséquent,

---

[531] « "*der Wut der asiatischen Steppenhorden*" » – LOEWY remarque que « la qualité des productions lyriques de Sch. pendant le temps du national-socialisme correspond à la hauteur de ses grades ; elles comptent parmi les plus macabres que l'écriture nazie a générées (*die Qualität der lyrische Produktionen Sch's in der NS-Zeit entspricht der Höhe der von ihm innegehabten Ränge ; sie zählen zu den makabersten, die das Nazi-Schrifttum hervorgebracht hat*) » (*ibid.*, 358; cf. aussi KLEE E. (2009), 555sq]. Ce constat est juste et il faut ajouter que cette production respecte au moindre détail les exigences de la NVM. Pour autant, et malgré cette notoriété, Schumann abandonne après 1945 presque entièrement son œuvre et devient une figure importante du monde éditorial européen.

[532] Ce processus de disculpation mérite une étude en soi.

[533] « "*B. galt als namhafter Vêtreter der "nordischen Renaissance" und der niederdeutschen Volkstumsbewegung. Die Thematik seiner Schriften war teils landschaftsgebunden, teils basierte sie auf der deutschen Geschichte, die im Sinne der völkischen Weltanschauung bzw. des Nationalsozialismus "gedeutet" wurde.* » − Le terme « *nordische Renaissance* » désigne, *primo*, un courant européen qui étend les mouvements intellectuels et artistiques d'Italie vers le nord de l'Europe (notamment l'Allemagne et les Pays bas). Ses représentants les plus notoires sont le peintre Albrecht DÜRER (1471-1528) qui a signé, outre avec le sigle A.D., parfois par Albertus DÜRER NORICUS ou ALEMANUS ; et le chanoine régulier de Saint Augustin, Desiderus ERASMUS (1469-1536). Dans notre contexte, le terme désigne, *secundo*, un des courants qui portent la vision du monde *völkisch* ; cf. par rapport à BLUNCK l'article suggestif de HILLESHEIM et MICHAEL dans [HILLESHEIM J./MICHAEL E. (1993), 63-75] ; cf. aussi [*infra*, C.II.2.5] et pour une discussion des enjeux [RIDÉ J. (1977)].

[534] « "*Antifaschisten auf dem Sessel der Schrifttumskammer*" »

[535] C'est l'occurrence la plus fréquente, suivi par Ernst JÜNGER avec 10, et Ernst BERTRAM (1884-1957) avec 9 extraits.

il doit opposer à « "la raison calculatrice, sage et ergotante, l'émotion" ».[536] Blunck souligne que ce poète doit consacrer ses soins au peuple. Il doit se tenir dans un mode de combativité joyeuse. Pour cela, sa vie doit rester enracinée dans le caractère populaire.
L'extrait suivant, tiré de *La légende du Reich* (1941-42) [cf. *ibid.*, 59sq], raconte comment les Juifs ont rongé la pensée du *Reich*. Blunck invoque le nom de ceux qui ont rétabli la vieille foi : « "Bötticher – Paul de Lagarde[537] – et Langbehn[538]" ». Ce texte remplit les critères que Lefebvre a discernés pour expliquer la force séductrice de l'existentialisme [cf. *supra*, B.III. 2.1.2]. Qui est déçu de la vie, qui se sent déraciné, répond facilement à ce genre de propos ; d'autant plus qu'une lecture rapide, guidée par l'empathie, ne permet pas forcément de comprendre le fond antisémite du texte.
Venons-en au poème « *Warum du lebtest !* (Pourquoi as-tu vécu ») de 1940. De ce poème, Loewy a tiré une séquence très brève, mais suffisamment longue pour que l'on puisse reconnaître qu'il partage la vision de mort propagée par l'analyse existentiale :

> « "Pourquoi as-tu vécu? / Pour fêter les ancêtres éminents / dans ton sang, pour porter la vie / à partir de toi et de tes pères à la surface / pour être une réponse au questionnement de dieu à l'intérieur de toi[539] / et pour ouvrir les yeux pour un nouvel être / dans l'appel de la Mort, du grand courtisan." »[540] [Loewy E. (1967), 66]

Suit un autre extrait de *La légende du Reich* [cf. *ibid.*, 73-76]. Le contenu de ces pages correspond au contenu du *Mythus* de Rosenberg. En conséquence, Blunck adopte, sur ces pages, parfaitement le style langagier de ce temps qui s'exprime par excellence dans ce *Mythus.* Si Krywalski soutient alors que Blunck aurait été un « poète du pays de la basse Allemagne qui a été parfois surestimé dans le Troisième *Reich* », et qu'il aurait tout simplement « incité à un renouveau du style des légendes »[541] [Krywalski D. (1979), 92], il atteste ce même manque d'esprit critique que nous avons rencontré chez Nancy à l'égard de Baeumler [cf. *supra*, B. I.]. Qu'il ne s'agisse en aucun cas d'une poésie champêtre bon enfant, certes un peu mythique, mais innocente, la séquence suivante le montre :

> « "Donnez-leur de la résolution / Appelez-les <sc. les endeuillés> à reprendre courage / En ces heures recommence / l'Allemagne de nouveau ! / Ne perdez pas courage, donnez-vous les mains / Combattez ! Je sais que dieu le veut. Maintenant, comme le point le plus bas est surmonté / ça va reprendre plus haut. L'alliance / entre le créateur et les hommes commence, le *Reich* !" »[542] [Loewy E. (1967), 76]

Dans les passages précédents, il avait déjà réfuté la foi en « "Krist" ». Son dieu est donc de toute évidence cette divinité générale, recherchée par les adeptes de la mystique nationale-révolutionnaire [cf. Tilitzki C. (2002), 178sq]. Blunck n'a pas besoin de déterminer ce dieu, car l'idée qu'il défend n'est pas liée à l'alliance entre ce dieu et l'homme, mais à la notion du *Reich*. Retenons encore que l'ensemble du texte est articulé autour de la haine des Allemands du *Reich* à l'égard des autres et de la haine des autres à l'égard des Allemands du *Reich*.
Loewy place un seul extrait de Blunck dans la section II, « Triomphe de la campagne », et cela malgré

---

[536] *« "Ich glaube […], dass es gut ist, wenn der Dichter auch hier auf seiten der für ihr Volkstum Sorgenden steht, indem er der rechnenden klugen und klügelnden Ratio […] kampffreudiger das Gefühl entgegenstellt. […] Er steht nicht auf dem Katheder […]".* »
[537] Paul Anton BÖTTICHER dit Paul de LAGARDE (1827-1891).
[538] Julius LANGBEHN (1851-1907).
[539] BLUNCK utilise un néologisme, *Indichfragen*. Ce mot désigne peut-être une identité à la fois de la personne, de la question et de ce dieu.
[540] « *"Warum du lebtest ? / Um die hohen Ahnen / In deinem Blut zu feiern, um das Leben / Aus dir und deinen Vätern aufzutragen, / Antwort zu sein auf Gottes Indichfragen, / und um im Ruf des grossen Freiers Tod / Zu neuem Sein die Augen aufzuschlagen.* " »
[541] *« Als niederdt. Heimatdichter, der im Dritten Reich zeitweise überschätzt wurde, regte er eine Erneuerung des Sagastils an.* »
[542] *« Gebt ihnen Entschlossenheit / Ruft sie <sc. die Trauernden> zum Mut auf. In diesen Stunden beginnet / Deutschland neu ! / Verzagt nicht, fasst Eure Hände / Kämpft ! Ich weiss, Gott will es. Nun, da das Tiefste / Überstanden, geht es höher an. Das Bündnis / Zwischen Schöpfer und Menschen setzt ein, das Reich !* " » – Le personnage qui parle ici porte le nom d'Irmin.

l'image de poète champêtre que Blunck a, finalement, réussi à se donner. Il s'agit d'une citation de « *Lehret die Kinder !* (Enseignez aux enfants ! ») de 1937. Un lecteur humainement constitué ressent la lecture de ces quelques lignes comme un coup en plein ventre :

> « "Une communauté sombre sommes / Nous des vivants, des morts / Et de ceux qui viennent / Nous, l'Allemagne. / […] / Toujours, comme à travers le monde un cœur, / Bat le sang de ton peuple / En toi, dans l'airain de tes mains, / A jamais tu ne peux t'en échapper. / Et une communauté sombre sommes / Nous des vivants, des morts / Et de ceux qui ressuscitent pascalement / Nous, l'Allemagne." »[543] [Loewy E. (1967), 159]

S'impose lourdement la question de savoir comment une telle pensée a pu se développer ; plus précisément quels mécanismes sont à l'oeuvre dans la construction d'une telle démarche.[544] Certes, en concordance avec l'esprit de son temps, Blunck assure que le poète comprend que la raison s'oppose au caractère populaire. Cependant, cette conviction n'explique pas pourquoi ce caractère populaire doit s'ancrer dans l'angoisse et la terreur. Mais c'est justement la thèse de Blunck. Son Allemagne dans laquelle l'« "enfant" » s'insère, est une Allemagne des « "vivants, morts et de ceux qui viennent" ». Par

---

[543]« "*Eine dunkle Gemeinschaft sind / Wir von Lebenden, Toten / Und Kommenden, Kind, / Wir, Deutschland ! […] Immer, wie durch die Welt ein Herz, / Schlägt deines Volkes Blut / In dir, in deiner Hände Erz, / Nimmer entgehst du dem. / Und eine dunkle Gemeinschaft sind / Wir von Lebenden, Toten /Und österlich Auferstehenden, Kind ! / Wir, Deutschland !*" » – Au fond, l'idée de cet enchaînement des générations a été défendu par BURKE et repris par Adam MÜLLER, cf. [Bülow F. (1931), XXVIsq et XXXIX]. BLUNCK le rend plus plastique en introduisant cette dimension de terreur spécifique au national-socialisme. – Il revient à HEIDEGGER de développer cette idée, en se référant explicitement au *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875) de DILTHEY [cf. HEIDEGGER M. (GA 2), § 74]. Après avoir ramené l'être-libre à l'être-vers-la-mort, inséparablement lié à la fatalité, il développe sa conception de *Geschichtlichkeit* (historicité) qui est, vue sous un certain angle, synonyme avec *Geschicklichkeit* (fatalité) : « *Wenn das Dasein vorlaufend den Tod in sich mächtig werden lässt, versteht es sich frei für ihn in der eigenen Übermacht seiner endlichen Freiheit, um in dieser, die je nur "ist" im Gewählthaben der Wahl, die Ohnmacht der Überlassenheit an es selbst zu übernehmen und für die Zufälle der erschlossenen Situation hellsichtig zu werden* (Si le *Dasein* admet, en se dépassant, que la mort devienne puissante en son for intérieur, il se comprend libre pour lui dans la supériorité spécifique de sa liberté finie, afin de prendre en elle qui n'"est" que dans le choix de l'avoir choisi, l'impuissance du fait d'être livré à lui-même et de devenir clairvoyant pour les aléas de la situation dégagée) » [*ibid.*]. En perçant le jargon, on s'aperçoit que l'on a ici effectivement la même vision ténébreuse qui domine les poèmes de BLUNCK, ou l'être produit par la *Vitalkorrektur* diagnostiquée par GAMM [cf. *supra*, B.II.5.2], ou encore l'individualité qui exige un nouvel amour de BAEUMLER, cf. [*supra*, B.I], comme le montre plus précisément la suite. En effet, HEIDEGGER continue son explicitation en imbriquant le *Dasein* au *Mitsein* : « *Wenn aber das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehene der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann* (Or, si le *Dasein* fatal, comme être-dans-le-monde, existe essentiellement en communauté avec les autres, s'inscrit ce qui se passe avec lui dans ce qui se passe avec les autres et est déterminé comme destinée. Nous designons par destinée ce qui s'est passe avec la commuauté, avec le peuple. La destinée n'est pas l'addition des destinées particulières, comme on ne peut pas comprendre l'être-avec comme une société fort mêlée de plusieurs sujets). » Il renvoie ici au § 26 et continue : « *Im Miteinandersein in derselben Welt und in der Entschlossenheit für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner "Generation" macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus* (Les destinées sont déjà conduites d'avance en ce que l'on est avec d'autres dans le même monde et la même résolution pour des possibilités déterminées. Dans la communication et dans le combat se libère enfin le pouvoir de la destinée. La destinée fatale du *Dasein* dans et avec sa "génération" constitue pleinement et authentiquement ce qui se passe avec lui) » [*ibid.*]. – On voit ici comment HEIDEGGER élabore le contenu qu'il donne au mot d'historicité. Il articule la *Gemeinschaft* (communauté) à la génération, pris dans le sens que DILTHEY lui donne. Répétons alors que ce concept heideggérien de *Geschichtlichkeit* correspond bien au concept de l'individualité de BAEUMLER, et qu'il s'agit bien d'une structure conceptuelle constitutive pour la NVM qui n'a rien à voir avec la *Geschichte*, en tant que récit des faits humains s'échelonnant dans le temps, cf. [*supra*] ; cf. aussi [BAZINEK L. (à paraître b)].

[544]Cette partie a été conçue en été 2012. Quelques mois après, j'ai découvert l'ouvrage instructif *1926. Ein Jahr am Rand der Zeit* d'Hans Ulrich GUMBRECHT [cf. GUMBRECHT H.G. (2001)]. GUMBRECHT termine sur un essai consacré à HEIDEGGER, BLUNCK et l'écrivain américain (blanc, comme il souligne, cf. [*ibid.*, 524]) Carl VAN VECHTEN (1880-1964) dans lequel il répond à cette question en renvoyant au climat socioculturel spécifique de l'année emblématique 1926, année de l'apparition de *Mein Kampf*. – Situé sur « l'autre côté du versant social », pour emprunter l'expression de BLUMENBERG [cf. *supra*, B.III.2.1.1], la démonstration de GUMBRECHT coïncide sensiblement avec ce qui est élaboré par la présente étude. Seulement, il ne développe aucune perspective critique – en effet, GUMBRECHT défend la NVM avec les ressources du présent.

conséquent, l'enfant est défini à l'intérieur d'une communauté sombre : « "nous sommes une sombre communauté" ». On l'avertit qu'il « "ne peut à jamais échapper" ». Ce poème est une véritable expropriation des contenus chrétiens qui s'inscrit parfaitement dans le programme de Rosenberg qui voulait réinterpréter le christianisme de l'intérieur pour faire passer le message national-socialiste à travers les Églises :

> « Donner au désir ardent de l'âme raciale nordique, au signe du mythe populaire, sa forme comme Église allemande, c'est une des plus grandes tâches de notre siècle. De même que le mythe de la suppléance de Dieu par le pape a inclus et relié des peuples très différents et des tendances antagonistes, de même le mythe du sang – une fois acquis – amènera, comme un aimant, toutes les personnalités et toutes les communautés religieuses, sans prendre en compte leurs diversités, à une position architectonique claire, à une relation avec un centre et par cela à l'incorporation vivifiante dans la totalité du peuple. La vie à venir éclairera et déterminera les détails de la mise en place. Aujourd'hui, personne ne peut les prévoir.
> Ces membres de cette Église *völkisch*, protégés par tous les moyens étatiques de la persécution, mais à part ça complètement autonomes, deviendront des points de cristallisation. Les églises, attribuées selon le nombre et l'importance des communautés de conviction, offrent la possibilité d'une activité d'enseignement immédiate. Sans intervention violente dans le protestantisme ou dans l'Église romaine, une repentance psychique pourra s'effectuer qui aurait l'effet d'une longue respiration, car la croûte lourde de la domination syriaco-romaine ne pourra plus opprimer tous ceux qui désirent ardemment la dignité et la liberté. Le divin romain et le surintendant vétérotestamentaire perdront petit à petit leur pouvoir sur les personnalités particulières et par cela aussi sur les ambitions politiques. Les premières conditions d'un style de vie religieuse, et ensuite aussi culturel et étatique, seront créées. »[545] [Rosenberg A. (1936a), 614sq.]

La troisième section, « Le nationalisme militant », comporte trois extraits des œuvres de Blunck. Nous retrouvons *La légende du Reich* [cf. Loewy E. (1967), 201]. Les textes de Blunck répondent à l'observation de Sontheimer [cf. *supra*, B.III.3.3]. Ils ne contiennent effectivement rien de nouveau, ce qui apparaît plus spécialement à travers ces extraits de *La légende du Reich*. Il remâche les contenus de la doctrine nationale-socialiste sans même laisser percer un style qui lui soit propre. On peut dire que Blunck se contente de mettre en scène le consensus national-socialiste. Il est alors un *exemplum* d'une personne mise au pas qui s'applique à son tour à mettre au pas. De ce fait, Blunck maîtrise bien évidemment cet enchaînement bizarre entre le passé véritablement vécu, la présence vécue et la prédestination magico-mythique par le destin, comme nous l'avons déjà vu dans l'extrait du poème « Enseignez aux enfants ! ». La citation du poème « *Das Reich als Ernte* (Le *Reich* comme moisson » de 1937) [cf. *ibid.*, 223sq] illustre aussi cette navigation entre passé, présent et imaginaire. Les personnes qui vivent actuellement sont reliées au passé, qui est présent par le destin : « "Traversant les générations : le *Reich* se tient éternellement / qui nous a encerclés en une fraternité du destin" »[546] [*ibid.*, 224]. Ce mélange est un des moyens stylistiques les plus importants avec lesquels ces auteurs réussissent à s'implanter dans les mentalités des lecteurs. Fascination assurée.
Cette observation est confirmée par le prochain extrait, de *Volkstum und Dichtung* (*Caractère völkisch*

---

[545] *« Der Sehnsucht der nordischen Rassenseele im Zeichen des Volksmythus ihre Forme als Deutsche Kirche zu geben, das ist mit die grösste Aufgabe unseres Jahrhunderts. Wie der römische Mythus der Stellvertretung Gottes durch den Papst sehr verschiedene Völker und auseinander strebende Richtungen umschloss und band, so wird auch hier der Mythus des Blutes – einmal ergriffen – wie ein Magnet alle Persönlichkeiten und religiösen Gemeinschaften, ungeachtet ihrer Verschiedenheiten, eine klare architektonische Lagerung, Bezug auf ein Zentrum und somit lebenzeugende Eingliederung ins Volksganze bringen. Die Einzelheiten der Durchführung wird das kommende Leben dann klären und bestimmen. Niemand kann sie heute voraussehen. – Diese mit allen staatlichen Mitteln geschützten, im übrigen aber auf sich selbst gestellten Glieder der Volkskirche werden nun ihrerseits Kristallisationspunkte bilden. Die je nach Grösse und Bedeutung der Gesinnungsgemeinschaften ihnen zur Verfügung gestellten Kirchen werden die Möglichkeit einer unmittelbaren Lehrtätigkeit geben und ohne dass irgendein gewaltsamer Eingriff in den Protestantismus oder in die römische Kirche geschieht, wird sich eine seelische Umkehr vollziehen können, die wie ein grosses Atemholen wirken wird, da die schwere Krust der syrisch-römischen Herrschaft nicht mehr alle sich nach Ehre und Freiheit Sehnenden erdrücken kann. Der römische Haruspex und der alttestamentliche Superintendent werden nach und nach ihre Macht über die Einzelpersönlichkeiten, folglich auch über die politischen Bestrebungen, verlieren. Die ersten Voraussetzungen für einen religiösen, dann aber auch kulturellen und staatlichen Lebensstil werden geschaffen sein. »*

[546] *« "Durch die Geschlechter : ewig steht das Reich, / Das uns zur Schicksalsbrüderschaft umschloss." »*

et poésie, 1933) [cf. *ibid.*, 251sq]. Blunck s'applique à un maniement chevronné du vocabulaire national-socialiste, dont un des mots-clés, la *Tat*. Il enrichit son vocabulaire par des notions de géographie. L'analyse met à jour qu'il véhicule la conception du *Reich* défendue par Baeumler. Pour appuyer ce constat, il convient de regarder de plus près cet article « Le Royaume politique *(Das politische Reich)* » de Baeumler, paru en 1937. Il s'agit d'une brève mise au point de cette question, publiée dans la revue *Weltanschauung und Schule* (*Vision du Monde et École*) [cf. Baeumler A. (1943b), 7-16]. Le texte retrace la genèse du *Reich* hitlérien au fil de la notion de l'historicité. Quatre ans après la prise de pouvoir, les critères nationaux [cf. *supra*, B.I] peuvent alors ouvertement guider son argumentation. Il oppose l'État romain, créé à travers des institutions et, par conséquent, gouverné par un Empereur *(Kaiser)*, et le *Reich* (Royaume) germanique, aboutissement d'une croissance organique et, par conséquent, dirigé par un Roi *(König)* qui remplit la fonction de guide *(Führer)*. Dans le Royaume germanique, il y a alors l'unité entre le peuple *(Volk)* et le guide [cf. *ibid.*, 7-11]. Cependant, ce Royaume germanique n'est pas une réalité historique. Baeumler donne une explication de l'historicité selon les exigences de la NVM qu'il appuie par les exemples de Frédéric le Grand (1712-1786) et d'Otto von Bismarck (1815-1898). Prussiens tous les deux, ils se sont souciés de la création d'un État :

> « C'est le contenu de leur destin historique qu'ils ont dû penser et agir dans un monde étatique, bien qu'en même temps leur penser et leur agir, pour eux-mêmes inconscients, ne visait rien d'autre que le *Reich*. Ils n'appartiennent au *Reich* qu'à titre de figurants. Ils sont en eux-mêmes des modèles, mais pas leur création. La séparation entre le créateur et la création n'est ni chez Frédéric, ni chez Bismarck issue de l'imperfection humaine, c'est l'expression de la situation de ce temps. Ils ne peuvent pas se soustraire à son pouvoir. »[547] [*Ibid.*, 10sq]

Son but est d'éduquer dans le sens de la pédagogie national-socialiste, visant alors la transformation complète de l'homme par le moyen du dressage. Le succès de cette entreprise est garanti par la diffusion de la terreur spirituelle [cf. Masson P. (2010) et *supra*, B.I.1], à laquelle Blunck s'applique également. De ce fait, Baeumler expose sa conception avec toute la dureté requise, mettant l'accent sur le risque que l'on court si on ne se plie pas :

> « C'est ainsi que s'opposent l'État, élevé au rang d'absolu, et le *Reich*, séparé de l'Etat[548], comme deux attitudes humaines, opposition que nous retrouvons partout dans la vie quotidienne. D'où la portée immédiatement pédagogique du discours sur le *Reich* politique. Par cette expression, nous désignons non seulement le *Reich* d'Adolf Hitler comme une réalité de l'histoire allemande, mais en même temps l'attitude de cet homme à travers lequel ce *Reich* est formé, et qui se tient autant éloigné de l'enthousiasme que de l'accomplissement abstrait d'un devoir.[549] C'est l'attitude de cet homme qui, partant d'un centre vivant, sent, pense et agit. Nous appelons ce centre qui est perçu avec clarté et sûreté peuple, communauté, vision du monde, *Reich*.[550] Et nous testons ceux

[547]Je cite le passage intégralement : *« Friedrich ist der geistige Ahnherr des Zweiten Reiches, das auf der preussischen Machtgrundlage durch Bismarck geschaffen wurde. Beide sind Staatsmänner, beide sind Preussen, der grosse König wie der grosse Kanzler. Was sie aber schaffen, ist nicht Reich, sondern Staat. Es macht ihr geschichtliches Schicksal aus, dass sie staatlich denken und handeln müssen, während ihr Denken und Handeln, unbewusst ihnen selbst, nichts Anderes meinte als das Reich. Nur als Gestalten gehören sie zum Reich ; sie selber sind Vorbild, nicht ihre Schöpfung. Das Auseinanderfallen von Schöpfer und Schöpfung ist weder bei Friedrich noch bei Bismarck auf "menschliche Unvollkommenheiten" zurückzuführen, es ist der Ausdruck der Zeitsituation, deren Macht sie sich nicht entziehen konnten. »*

[548]Notons au passage que cette distinction entre le *Reich* et l'État s'applique aussi aux textes des juristes du *Reich* national-socialiste.

[549]Cette phrase renferme une première menace. BAEUMLER réfute que le seul enthousiasme – pourtant souvent provoqué délibérément par les autorités du parti –, ou le seul accomplissement du devoir – pourtant impitoyablement exigé –, suffisent pour une adhésion au *Reich*. Retenons aussi que la notion de *Reich*, ainsi conçue, est le point de convergence entre l'individualité et l'historicité [cf. *supra*, B. I et B. II].

[550]Cf. la lettre de Paul YORCK VON WARTENBURG (1835-1897) à Wilhelm DILTHEY du 15.12.1892, dans [DILTHEY, W. /YORCK VON WARTENBURG, P. (1923), 152-155]. – La lecture de cet échange de lettres est indispensable pour approfondir la problématique discutée dans ce dossier. En effet, dans cette correspondance se forge la conceptualité de la NVM, cependant toujours teintée d'un humanisme aristocratique.

> qui se réclament du *Reich* d'après le regard qu'ils portent à ses relations positives avec l'État. Il faut faire attention au plus haut point à l'égard de ceux qui parlent du *Reich* sans avoir donné auparavant à l'État ce qui appartient à l'État et qui prétendent agir, à partir de l'attitude du *Reich* sans remplir les exigences que l'État a envers eux.[551] Le *Reich* est plus que l'État, mais il ne s'oppose pas à l'État. Il est le but final de ce que le sens de l'État signifie. C'est pourquoi nous l'appelons le *Reich* politique. »[552] [*Ibid.*, 15]

Si Blunck semble récuser la notion de *Reich* politique, sa conception reflète pourtant cette unité organique du peuple qui, à la fois, sous-tend et surplombe l'État :

> « "Je viens d'utiliser le mot caractère *völkisch* comme fondement de ce cercle élargi et je l'ai déjà donné à savoir: pour les énoncés de cette communication, le concept peuple d'Etat n'est pas opérationnel dès que nous parlons de l'Allemagne ; et cela déjà pour cette raison que l'on peut forcer l'Etat à reconnaître les limites de pouvoir contingentes des mesures du droit des peuples. L'autre *Reich* se tient comme une tour oscillante au-delà du politique. Il est fondé, si nous écartons pour le moment encore le concept moyenâgeux du *Reich*, sur le caractère *völkisch* allemand qui nous lie tous." »[553] [Loewy E. (1967), 252]

Les trois dernières citations se trouvent dans la quatrième section, « Les bataillons bruns ». On a un extrait du poème « *Nun brause Sturm !* (Maintenant, va gronder, orage ! », 1934) [cf. *ibid.*, 277sq] qui correspond exactement aux contenus des citations de *La légende du Reich*. Cet extrait reflète exactement la même mentalité que l'on trouve dans les textes d'Ernst Jünger. Il résume la quintessence de toute son œuvre :

> « "Joue de la harpe avec nous, Orage, pour des milliers de sacrifices de mort, / le pays se régénère de nouveau à partir de ce qui tombe. / Vers un printemps allemand l'ancien sol est en mal d'enfant, / le sein des jeunes mères l'est pour le monde nouveau." »[554] [*Ibid.*, 178]

L'avant-dernier fragment est tiré du poème « *Mahnung* (Avertissement », de 1934) [cf. *ibid.*, 282]. Le texte met, comme déjà *Volkstum und Dichtung* de l'année précédente [cf. *supra*], le mot *Tat*, un des concepts les plus importants de la NVM, en scène. Blunck se sert aussi du vocable printemps, sans pour autant le lier directement à la nouvelle naissance de l'Allemagne. Suit un extrait du poème « *Aufforderung* (Appel », 1937) [cf. *ibid.*, 290sq]. Ce texte est du début jusqu'à la fin rédigé dans le code national-socialiste. Les mots qu'il garde quand même de l'allemand habituel ne font aucun sens en dehors du cadre des présupposés de la doctrine sol et sang. Il se sert bien évidemment aussi des néologismes. En conclusion, on peut dire que Blunck s'applique à trois stratégies rhétoriques :

---

[551] Précisions de la menace qui plane sur ceux qui ne se plient pas ; esquisses de critères.

[552] « *So stehen sich der verabsolutierte "Staat" und das vom Staatlichen losgelöste "Reich" wie zwei menschliche Haltungen gegenüber, die wir im Leben des Alltags überall wiederfinden. Es hat daher eine unmittelbare pädagogische Bedeutung, wenn wir vom politischen Reich reden. Wir bezeichnen damit nicht nur das Reich Adolf Hitlers als eine Wirklichkeit der deutschen Geschichte, sondern zugleich die Haltung des Menschen, durch den dieses Reich gestaltet wird und die gleich weit entfernt ist von Schwarmgeisterei wie von bloss abstrakter Pflichterfüllung. Es ist die Haltung des Menschen, der aus einer lebendigen Mitte fühlt, denkt und handelt. Wir nennen diese Mitte, die mit Klarheit und Sicherheit empfunden, aber niemals bloss intellektuell verstanden werden kann, Volk, Gemeinschaft, Weltanschauung, Reich. Und wir prüfen diejenigen, die "Reich" sagen, daran, ob sie es in seinen positiven Beziehungen zu der Nüchternheit des Staates sehen oder nicht. Es ist höchste Vorsicht geboten, gegenüber denen, die vom Reiche reden, ohne zuvor dem Staat gegeben zu haben, was ihm gebührt, und die vorgeben, aus der Haltung des Reiches zu handeln, ohne die Forderung zu erfüllen, die der Staat an sie stellt. Das Reich ist mehr als der Staat, aber es steht nicht im Gegensatz zum Staate, sondern ist Erfüllung dessen, was der Staat seinem Sinne nach meint. Darum nennen wir es das politische Reich.* »

[553] « "*Ich brauchte eben das Wort Volkstum als Untergrund dieses weiteren Kreises, und ich habe wohl schon zu erkennen gegeben : Für die Ausführungen dieses Vortrages ist, wenn wir von Deutschland sprechen, der Begriff des Staatsvolks nicht tauglich, schon deshalb nicht, weil der Staat gezwungen werden kann, völkerrechtlich die wechselnden Machtgrenzen anzuerkennen. Das andere Reich steht gleichsam wie ein schwebender Turm jenseits der Politik. Es beruht, wenn wir den mittelalterlichen Reichsbegriff noch zurückstellen, auf dem uns alle verbindenden deutschen Volkstum.*" »

[554] « "*Harfe uns, Sturm, zu tausend Opfertoden, / das Land gebiert sich neu aus dem, was fällt. / Zu deutschem Frühling kreisst der alte Boden, / aus junger Mütter Schoss die neue Welt.*" »

1. Des redéfinitions du vocabulaire habituel qui peut aller jusqu'à la fétichisation, comme par exemple avec le mot *Tat* (action).
2. Des néologismes, comme par exemple les verbes composés *hinschreien* (crier comme ça ou dans une direction à déterminer), *verdämmern* (sombrer).
3. Des combinaisons de mots qui ne comportent, en eux-mêmes, aucun sens. Dans la perspective de la doctrine du sol et du sang pourtant, ils dégagent un sens extrêmement radical, comme par exemple « "*Fühlt ihr das Blut im Kreis ? Es ist ein Schlagen*" (traduction mot-à-mot : "Sentez-vous le sang dans son cercle ? C'est une pulsation") », ou « "*Lasst uns zu Trommeln unsre Willen giessen* (Laissez couler nos volontés pour qu'elles deviennent des tambours)" ».

Le dernier échantillon vient du *Die Gassen hallen* (Les ruelles retentissent, 1937) [cf. *ibid.*, 292]. C'est une espèce de prière programmatique dont l'intention recouvre l'exemple précédent. L'œuvre de Blunck se distingue alors effectivement par une cohérence interne, et une cohérence avec la vision du monde nationale-socialiste.

4. Autour de Nietzsche.[555]

4.1. Les traces du nietzschéisme.

Le dernier chapitre de cette partie traverse encore une fois le recueil de Loewy, mais dans une perspective bien différente. Aucune recherche portant sur le national-socialisme n'échappe à la question de l'usage multiforme que font aussi bien les critiques que les protagonistes du national-socialisme de la vie et de l'œuvre de Friedrich Nietzsche. Le nom de Nietzsche est devenu, comme nous allons voir dans ce chapitre, le référent pour un certain nombre de présupposés qui garantissent l'absorption acritique de la NVM. Il ne s'agit pas ici de débattre de l'œuvre nietzschéenne, mais de suivre les traces de la présence du signal nietzschéen dans ces textes, sachant que le dernier mot dans l'affaire Nietzsche reste à dire [cf. *supra*, A.II.2]. Loewy explique que les nationaux-socialistes ont essayé de se légitimer par un recours à l'héritage de l'esprit allemand. Cet essai de s'approprier un héritage de l'esprit allemand a produit un « culte de Wagner pour le moins problématique » [*ibid.*, 23] ; mais en ce qui concerne Nietzsche, il est encore plus ferme : « Il ne faut pas spécialement souligner que leur usurpation de Nietzsche est déjà une effronterie » [*ibid.*]. Ferme, mais sans aucune concession à l'inexactitude, l'auteur insiste ensuite sur l'importance du respect des nuances : « L'abîme qui sépare l'anti-esprit radical et les voies errantes qu'emprunte un esprit qui a perdu confiance en lui-même est trop profond. » Seulement après avoir clarifié ces repères, écrit-il que

> « la littérature nazie s'enracine dans une attitude intellectuelle allemande précise. Le breuvage qui constitue la soi-disant vision du monde des nazis contient beaucoup de morceaux de cet esprit – parfois les représentants de cet esprit les ont imbriqués dans la cuisine de pensée nazie de façon inconsciente et naïve »[556] [*ibid.*].

[555]Ce chapitre s'inscrit dans une série de mes travaux abordant les différentes facettes de l'œuvre nietzschéenne. Sans l'indiquer à chaque fois, j'utilise ici largement les résultats deces recherches; se reporter à la bibliographie.

[556]Je cite dans le contexte : « *Jedenfalls kann nicht übersehen werden, dass die Nationalsozialisten, bemüht, sich geistiger Ahnen zu versichern, die deutsche Literaturgeschichte mit Beschlag belegten und das Erbe deutschen Geistes für sich zu reklamieren suchten. Nichts wäre misslicher, als dieses "Anliegen" im Nachhinein zu rechtfertigen. Denn dass schon der Wagnerkult, den sie betrieben, problematisch, ihre Usurpation Nietzsches bereits eine Unverschämtheit war, bedarf kaum der Betonung. Zu tief ist der Abgrund, der den radikalen Ungeist noch von dem an sich selber irre gewordenen Geist und seinen gelegentlich absonderlichen Abwegen trennt. Diese Tatsache sollte dennoch niemanden den Blick dafür verschliessen, dass die Nazi-Literatur in einer bestimmten deutschen Geisteshaltung wurzelt und dass in dem Gebräu, aus dem die sogenannte Weltanschauung der Nazis bestand, sich viele Brocken dieses Geistes fanden, ja dass sie zuweilen von den Repräsentanten dieses Geistes naiv und ahnungslos in die nazistische Gedankenküche miteingebracht worden sind.* »

Regardons maintenant des allusions à Nietzsche dans certains textes de ce recueil, en commençant par l'auteur même qui, pour appuyer le sens de son intention, mobilise une métaphore que Nietzsche a déjà sollicitée en parlant des antisémites. Pour autant, il ne se réfère pas explicitement à ces textes.[557] Conscient des limites de son livre, il souligne alors que

> « l'analyse de l'anti-esprit ne doit bien évidemment pas se limiter aux motifs et *topoi* qui portent si ouvertement son empreinte comme c'est le cas pour les textes réunis dans ce livre. Même l'anti-esprit produit des fleurs sublimes ; les approcher n'est en rien moins important que de dessécher le marais, déjà reconnu en tant que tel, une fois pour toutes. »[558] [*Ibid.*, 37]

Loewy précise ensuite son propos, indiquant que ces fleurs subtiles se cachent souvent dans l'emploi des références historiques. Ces références peuvent être des événements, comme la Guerre de Trente ans qui occupe une place de prédilection. Mais on trouve aussi de nombreuses références aux personnages historiques et ici, c'est Nietzsche qui prend une place de première importance. Le *corpus* que Loewy présente permet de discerner surtout les traces suivantes :

1. Allusions thématiques comme le montre Loewy dans l'introduction au deuxième chapitre de la quatrième section de « *Entbrenne, brenn' ungeheur* (Enflame-toi, brûle épouvantablement) ! ». Loewy explique le motif de l'aurore.
2. Adoption du style comme il se traduit dans le vrai faux livre de la *Volonté de puissance*.
3. Redéploiement de l'attitude particulière adoptée par Nietzsche dans l'écriture de *Zarathoustra*. L'imbrication d'argumentation, de récit, de la poésie et des éléments dramatiques sont désormais la marque de l'écriture de Nietzsche. Par ce moyen, il veut atteindre toutes les dimensions de l'intelligence humaine. C'est alors un style qui déploie un effet didactique très puissant. Or, il est possible d'imiter ce style pour transmettre des contenus tout à fait autre, mais le lecteur entend toujours en écho Nietzsche pendant sa lecture.
4. Renvoi, sans explication, à Nietzsche, se référant à un des nombreux clichés (dont : biologisme, volonté de puissance, surhumain, aristocratisme, refus de la morale, dionysisme, écriture aphoristique, aversion contre la démocratie).

Le sigle Nietzsche est alors souvent présent par l'usage d'un vocabulaire que l'on trouve notamment dans le recueil *Volonté de Puissance* ou dans le *Zarathoustra*. Il est indéniable que la particularité stylistique de Nietzsche a imprégné le langage courant, mais il est aussi indéniable, que les auteurs traités ici ne se servent que de ce moyen, faisant abstraction des desseins de Nietzsche.[559]

---

[557] NIETZSCHE attaque durement une attitude qu'il désigne par la métaphore de *Sumpf* (« marais », « bourbe »). Il met en garde contre deux personnalités-clés qui la propagent : Eugen DÜHRING (1833-1921) et Eduard VON HARTMANN (1842-1906). Il dénonce ce climat intellectuel qui introduit, par des voies tortueuses, lentement le racisme dans la société allemande tout entière [cf. BAZINEK L. (2009a), 53sq]. NIETZSCHE dénonce alors « les zéros bavards comme [...] Monsieur E. von Hartmann ou bien une canaille avide de venin et de bile comme l'antisémite berlinois, Monsieur E. Dühring » qui « abusent du mot philosophe (*geschwätzige Nullen wie […] Herr E. von Hartmann oder ein gift- und gallsüchtiges Gesindel wie der Berliner Antisemit Herr E. Dühring, das Wort Philosoph missbrauchen)* » [frg. septembre 1888 19[10] (KSA 13), 546]. Il les surnomme, fidèle au champ métaphorique choisi, triton des marais (*Sumpfmolch*) [cf. frg. juin-juillet 1885 37[11] (KSA 11), 586sq]. – Notons que l'importance de la querelle entre NIETZSCHE et DÜHRING est en général sous-estimée ; cf. son compte-rendu du livre de DÜHRING, « *Der Wert des Lebens (La valeur de la vie* », paru en 1865) [frg. été 1875 9[1] (KSA 8), 131-181]. Ce compte-rendu contient *in nuce* la plupart des questions qui traversent sa pensée. – Rappelons au passage que ce même DÜHRING a été aussi la cible de très vives attaques de Karl MARX qui a incité son ami Friedrich ENGELS (1820-1895) à rédiger un traité à son égard [cf. ENGELS F. (1950)].

[558] « *Die Analyse des Ungeistes darf sich natürlich nicht nur auf jene Motive und Topoi beschränken, die seinen Stempel so offen zur Schau tragen, wie es in den Texten dieses Buches der Fall ist. Auch der Ungeist treibt sublime Blüten ; ihnen beizukommen ist um nichts weniger wichtig als den Sumpf, den man bereits als solchen erkennt, ein für allemal trockenzulegen.* »

[559] NIETZSCHE soumet la tradition culturelle de l'Europe à une analyse critique, mais surtout polémique, dans le but de déjouer les éléments voulant une nécrose de l'humanité.

4.2. Les traces du nietzschéisme dans le recueil *Literatur unterm Hakenkreuz.*

Dans la présentation du troisième chapitre de la partie A de la première section, « *Vom Rauschen der deutschen Seele* (Du bruissement de l'âme allemande) » [cf. *ibid.*, 53sq], Loewy explique que « l'on oppose l'allemand [...] au romand, ou au juif, ou à l'européen, comme ce qui est positif en soi »[560] [*ibid.*, 53]. Le cliché du soldat allemand patriotique de la première guerre mondiale avec son *Zarathoustra* en poche fait écran à la reconnaissance du fait que Nietzsche a justement opposé le bon européen à l'allemand. Nietzsche a rédigé son ouvrage *Menschliches, allzu Menschliches (Humain, trop humain),* explicitement en hommage aux grands européens Descartes et Voltaire (1694-1778).[561] Il a rédigé plus tard un cahier[562] pendant la préparation de sa réédition. Ce cahier permet de façon exemplaire de suivre le développement de ses raisonnements. Il articule la question de l'éducation et la vision de l'Europe Une [cf. Faye J.-P. (1992)]. Il présente une analyse de l'art de Wagner, soulignant ses traits démagogiques.[563] La démagogie de Wagner se sert des stratégies magico-romantiques conduisant la raison à l'échec. Pour Nietzsche, Wagner est, dans cette perspective, un pur produit d'un romantisme débridé, qu'il localise pourtant plutôt à Paris qu'en Allemagne. A travers ces commentaires de l'art de Wagner, on reconnaît quand même la conception de l'Allemagne que défend Nietzsche. Il cherche à identifier les qualités spécifiquement allemandes dans le but de les mettre au service de la construction européenne qui, à son tour, se fait au service d'une autre tâche qu'il voit inévitablement venir – la gestion de la terre dans sa globalité. Dans cette perspective s'explique son aversion viscérale contre la *Deutschtümelei* et contre le nationalisme et le racisme. Le frg. 37 [9] [(KSA 11), 583sq] esquisse sa vision de l'Europe Une. S'inscrivant aux antipodes d'un Fichte qui prône le repli des États sur eux-mêmes, Nietzsche plaide pour une abolition des frontières en Europe. Il renvoie surtout à Napoléon Bonaparte (1769-1821), seul homme politique, mais aussi référence très problématique dans sa liste des Européens autrement composée d'artistes.[564]
Revenons au recueil de Loewy, plus précisément à la partie C de la première section qui traite de l'ordre supérieur. Les auteurs sollicitent à cette fin notamment la bête blonde, et la notion de vie ; thème qui réapparaît dans les introductions du deuxième et du troisième chapitre. L'énigme de ces bêtes blondes que Nietzsche évoque au § II.17 de la *Généalogie de la morale* [cf. Nietzsche F. (KSA 5), 324sq] se résout très simplement : il s'agit de sa théorie de la genèse de l'État. Nietzsche recuse sèchement l'institutionalisation de l'État par contrat. Sa proposition est la suivante : il y avait une « horde de bêtes sauvages blondes, une race d'empereurs et de seigneurs qui, organisée pour mener la guerre et avec la force d'organiser, a posé ses pattes terribles sans scrupules sur une population peut-être plus nombreuse, mais encore sans forme, vagabonde. » Il en conclut qu'« ainsi a commencé l'"État" sur terre : je suppose que soit aboli cet engouement qui fait commencer l'État par un contrat »[565] [*ibid.*, 324]. Nietzsche ne plaide ni pour l'émergence ni pour le règne de ces bêtes. La

[560]« *Hier interessiert zunächst das Deutsche, das dem Welschen oder Jüdischen oder Europäischen als das schlechthin Positive gegenübergestellt wird*. »
[561]Il faut rappeler que VOLTAIRE a défendu des propos très problématique en soutenant le polygénisme. On les réduit en général à un élément polémique, une pure provocation de l'Église catholique, sans fond réfléchi.
[562]Il s'agit du cahier W I 6a de juin-juillet 1885, cf. [NIETZSCHE F. (KSA 11), 549-594] que j'ai présenté en 2010/2011 au Collège International de Philosophie (Paris) ; pour la retranscription de ce séminaire cf. [BAZINEK L. <à paraître >].
[563]Frg. 37[15], cf. [NIETZSCHE F. (KSA 11), 590-592].
[564]Outre NAPOLÉON, cette liste comporte Ludwig van BEETHOVEN (1770-1827), Johann Wolfgang von GOETHE, Heinrich HEINE (1797-1856), Arthur SCHOPENHAUER, STENDHAL (1783-1842), et « éventuellement, Richard Wagner a aussi ici sa place. Type réussi de l'obscurité allemande, personne ne peut dire quoi que ce soit sur Wagner sans cet "éventuellement" *(vielleicht gehört auch Richard Wagner hierher, über welchen, als über einen wohlgeratenen Typus deutscher Unklarheit, sich durchaus nichts ohne ein solches "vielleicht" aussagen lässt)* » [*ibid.*].
[565]« *[…] ein Rudel blonder Raubtiere, eine Eroberer- und Herrenrasse, welche, kriegerisch organisiert, unbedenklich ihre furchtbaren Tatzen auf eine der Zahl nach vielleicht ungeheurer überlegene, aber noch gestaltlose, noch schweifende Bevölkerung legt. Dergestalt beginnt ja der "Staat" auf Erden : ich denke, jene Schwärmerei ist abgetan, welche ihn mit einem*

problématique se trouve ailleurs : outre que ce vocabulaire rappelle indéniablement le vocabulaire de Gumplowicz [cf. (AW III)], l'analyse du contexte met à jour qu'il élabore une conception de la conscience très douteuse ; questions délicates qui demandent d'être discutée ailleurs. Ici, il convient de se contenter de la notion de vie. Nietzsche invite effectivement à penser au fil du corps (ou, comme on peut aussi le traduire pour mieux saisir l'idée, au fil des entrailles) pour désamorcer les doctrines ascétiques et, de ce fait, mortifères. Cependant, il se défend régulièrement contre les attaques. Il insiste sur le fait que son travail relève de la philosophie. Il élabore cette idée en référence polémique à la philologie et à la philosophie [cf. *ibid.*, « Avant-Propos », 247-256].[566]

Des années auparanvant déjà, il a constaté deux filets de pensée qui prennent tous les deux leur essor dans l'Antiquité. L'un, partout en retrait, mais bien présent, poursuit la nécrose de l'humanité. Il aperçoit ce filet dès l'Antiquité grecque et situe son départ dans l'antagonisme entre les différents auteurs des tragédies.[567] S'il faut alors retenir que Nietzsche a été sans illusions sur la violence humaine, il faut en même temps souligner qu'il ne la défend pas. Convaincu pourtant de la beauté de toutes les pulsions humaines, sa recherche des moyens pour l'enrayer le conduit à des réflexions peu usuelles. Il propose en effet qu'il faut trouver une place pour cette violence dans le déroulement normal de la vie quotidienne. En résumé, on peut dire que ses idées souvent extravagantes, combinées avec son comportement souvent bizarre, prêtent le flanc à toutes sortes de réinterprétations. C'est ainsi que Nietzsche est devenu un symbole pour une philosophie dite de la vie, dénoncée notamment par Lukacs [cf. Lukacs G. (1966)]. Les mythologues du national-socialisme se servent effectivement de son nom comme sigle pour cette philosophie de la vie. De fait, se cachent bien d'autres auteurs derrière cette funeste entreprise.[568] Des allusions à une « conception "nietzschéenne" de la vie »[569] se trouvent chez Benn [cf. Loewy E. (1967), 82], mais surtout chez les frères Jünger et chez Kolbenheyer. Loewy soutient effectivement que « le théoricien principal de ce courant est Guido Kolbenheyer[570] ». Kolbenheyer s'inscrit dans la discussion eschatologique, ce que Loewy qualifie de métaphysico-biologique. Oublié du grand public, son œuvre est soignée par ses compères et continue à agir [cf. Loewy E. (1967), 81]. Dans ce cadre s'inscrit le cas frappant de Gottfried Benn. On remarque sans le moindre problème que les textes de Benn remplissent les exigences de la NVM – et pourtant, le parcours de cet auteur et médecin dans le *Reich* n'a pas été sans heurt ! En 1938, on lui interdit d'écrire. Il reprend alors son travail de médecin militaire disant qu'il s'agit ici « "d'une forme aristocratique de l'émigration[571]" » [*ibid.*, 335]. Si déjà cette expression est teintée de nietzschéisme, son texte *Der neue Staat und die Intellektuellen* (Le nouvel État et les intellectuels, de 1933) est un véritable geste de bravoure pseudo-nietzschéenne. Le paragraphe que cite Loewy [cf. *ibid.*, 88sq] reprend des thèmes nietzschéens sans pour autant développer une argumentation claire. Benn constate

---

"Vertrage" beginnen liess. »

[566]NIETZSCHE respecte les données de la physiologie humaine dans l'élaboration de sa pensée. Il réfute tout mélange du domaine intellectuel avec le biologique. Ce refus est à la base de sa réfutation des thèses de Paul RÉE (1849-1901). – RÉE cherche une explicitation du développement psychique humain et, en conséquence de cela, de la morale, en s'appuyant sur l'hypothèse de l'évolution de DARWIN. Pour NIETZSCHE, par contre, cette approche va « *in's Blaue* », dans le bleu, donc dans le vide. « C'est bien évidemment à portée de mains », écrit-il alors dans l' avant-propos de la *Généalogie de la morale*, « quelle couleur doit être cent fois plus importante pour le généalogue de la morale que justement le bleu : c'est le gris, la couleur des documents par lesquelles on accède à ce que l'on peut réellement saisir, ce qui est réellement, bref – toute l'écriture en hiéroglyphes du passé de la morale humaine (*Es liegt ja auf der Hand, welche Farbe für einen Moral-Genealogen hundert Mal wichtiger sein muss als gerade das Blaue, nämlich das Graue, will sagen das Urkundliche, das Wirklich-Feststellbare, das Wirklich-Dagewesene, kurz die ganze lange, schwer zu entziffernde Hieroglyphenschrift der menschlichen Moral-Vergangenheit !* » [(KSA 5), 254].

[567]Cf. pour cela « Socrate et la tragédie grecque (*Sokrates und die griechische Tragödie* » ; étude de l'année 1870, publiée posthume) dans [NIETZSCHE, F. (KSA 1), 601-640], **«** Socrate et la tragédie (*Sokrates und die Tragödie* » ; 1871), cf. [*ibid.*, 533-549)] et le cahier fin 1870-avril 1871, cf. [NIETZSCHE, F. (KSA 7), 137-217].

[568]Que j'ai analysée dans « Agir avec Henri Lefebvre pour désenclaver l'existence coincée. A propos de René Descartes (1596-1650) et de Martin Heidegger (1889-1976) », <sous presse >.

[569]« *die "nietzscheanisch" verstandene Auffassung vom Leben* »

[570]« *Der Hauptheoretiker dieser ganzen Richtung ist Kolbenheyer.* »

[571]« *aristokratische Form der Emigration*" »

que les événements en Allemagne sont liés à « "l'émergence d'un type biologique nouveau" ». L'habitude d'expliquer l'histoire par la dialectique échoue ici, car il s'agit « "d'une mutation de l'histoire et de la volonté d'un peuple de s'élever" ». « "L'acception de l'essence de l'homme qui sous-tend cette idée d'élevage est quand même qu'il soit rationnel" », explicite Benn, mais il souligne que cet homme est « "surtout mythique et profond"[572] ». Si Nietzsche attaque effectivement la pertinence de la dialectique et s'il traite de l'élevage d'un nouveau type d'homme, les détails de la conception de Benn sont en opposition avec la visée de Nietzsche qui ne laisse échapper aucune occasion pour se moquer de cet esprit allemand profond, séduit trop facilement par tout ce qui lui semble chargé de profondeur mythique. Et pour autant, comme les expressions qu'utilise Benn correspondent largement au cliché nietzschéen, le lecteur va quasi automatiquement établir ce lien. Benn établit un lien direct avec Nietzsche dans son *Lebensweg eines Intellektualisten* (*Chemin de vie d'un intellectualiste*, 1934) [cf. *ibid.*, 68sq]. Notons de prime abord qu'il fait subir au champ sémantique intellectuel une opération similaire à ce que fait Baeumler avec le champ sémantique de l'irrationnel. Récusant violemment – comme par ailleurs Baeumler [cf. Baeumler A. (1920)] – les intellectuels, il fait le pari de créer ce néologisme intellectualiste (comme Baeumler se sert de l'expression « irrationalité » pour échapper à la dialectique entre le rationalisme et l'irrationalisme), et de donner l'impression d'introduire quelque chose de nouveau. Ce texte de Benn a pour autant un enjeu vital, car Benn doit prouver que son nom ne vient pas du mot hébreu בן (*ben*) qui signifie fils. Dans ce texte, il puise son vocabulaire dans la *Généalogie de la morale* de Nietzsche, tout en l'agençant au service de la révolution national-socialiste :

> « "Nous sommes entrés dans l'ère de la généalogie. Depuis un an et demi, elle nous englobe au niveau politique et au niveau de la législation, et si elle avait l'apparence d'être une question des documents et des mesures anthropométriques, c'est devenu un monde psychique, excitant en profondeur et façonnant l'intérieur. On voit l'image d'un proche ancêtre, et il porte les traits du chasseur originel, le tracé du chasseur individualiste au crâne long, qui a vécu antérieurement dans l'espace au sud de la glace, du flâneur oscillant et du vainqueur des roches, du haut-racé de la culture du mégalithe […]."[573] » [Loewy E. (1967), 68]

Un autre point à relever dans ce contexte concerne le détournement d'un des diagnostics nietzschéens. En effet, Nietzsche s'exprime sur les grands dangers que court l'Europe. Qui plus est, il inscrit sa propre personne dans ce processus dangereux : il se caractérise lui-même comme un *fatum*, et il accepte que l'on traite ses textes de dynamite. La question de savoir pourtant s'il pousse à provoquer ces grands dangers est sans objet. Sûr de ce qu'il pressent, il veut, bien au contraire, mettre en garde. Sans approfondir ce point ici où nous traitons de Nietzsche dans un cadre bien défini, retenons qu'une discussion impartiale des textes de Nietzsche demande de prendre en compte tous ces paramètres. De ce fait, une approche philosophique, position sur laquelle Loewy insiste et qui peut sembler naïve face à ces adversaires enfoncés au plus haut degré dans l'irrationalité, permet de voir qu'« il a échappé complètement aux auteurs de cette théorie, que c'étaient justement eux qui liquidaient les valeurs qui avaient poussées sur le sol de l'esprit européen, qu'ils étaient eux-mêmes les anéantisseurs les plus conséquents de l'élément organique qu'ils louaient tant »[574] [*ibid.*, 81]. Son attitude ferme le garde de

---

[572]« *"[…] es handelt sich um das Hervortreten eines neuen biologischen Typs, die Geschichte mutiert und ein Volk will sich züchten. Allerdings ist die Auffassung vom Wesen des Menschen, die dieser Züchtungsidee zugrunde liegt, dahingehend, dass er zwar vernünftig sei, aber vor allem ist er mythisch und tief.*" »

[573]Je souligne les mots empruntés de NIETZSCHE : « "*Wir sind in das Zeitalter der Genealogie eingetreten. Seit anderthalb Jahren umfängt es uns politisch und gesetzgeberisch, und während es eine Frage von Urkunden und das Resultat von anthropometrischen Messungen zu sein schien, ist es eine seelische Welt geworden, tief erregend und das Innere gestaltend. Man sieht das Bild eines nahen Ahnen, und er trägt die Züge des Urjägers, den Schnitt des langschädeligen Jägerindividualisten, einst belebend den Raum südlich des Eises, des flackernden Streifers und Felsbezwingers, des Hochgezüchteten der Megalithkultur […].*" » – L'emprunt du vocabulaire semble caractéristique pour BENN. Ainsi, un autre extrait du *Der neue Staat (L'État nouveau)* que restitue LOEWY, redéploye le vocabulaire d'*Être et Temps* de HEIDEGGER [cf. *ibid.*, 99sq].

[574]« *Dabei entging es den Urhebern dieser Theorien allerdings ganz, dass gerade sie es waren, die die radikalsten*

chercher des filiations là où, de toute évidence, se produit quelque chose d'inouï.[575] L'identité nationale-socialiste ne se déduit ni de la tradition allemande, ni d'un détournement de cette tradition. Elle se définit en référence à la notion de la race [cf. aussi Tilitzki C. (2002), 508-512]. A partir de ce point de départ, le national-socialisme reconnaît les valeurs traditionnelles européennes – et s'attache à les nettoyer de tout élément étranger. Cette opération demande au préalable une organisation de la pensée en vision du monde, reliée au combat des valeurs, et non pas à l'élucidation de la réalité [cf. notamment Rosenberg A. (1936b) et *supra*].[576]

Dans le quatrième chapitre de la partie C de la première section, Loewy présente un texte du romancier Wilhelm Schäfer (1868-1952). En 1931, Schäfer a quitté avec Emil Strauss (1866-1960) et Kolbenheyer l'Académie prussienne des poètes pour protester contre l'orientation démocratique de son administration. L'échantillon que Loewy présente est prélevé des ses *Deutsche Reden (Discours allemands*, 1933) [cf. Loewy E. (1967), 96]. Schäfer déplore que le XIXe siècle se soit fié aux processus démocratiques et aux compétences humaines de législation. Il exhorte à revenir au « "sentiment de l'espace vital et de son mystère" ». Tout lecteur familiarisé avec les textes de Nietzsche s'aperçoit d'une proximité du style et des thématiques abordées. Le premier paragraphe rentre à peu près dans le cadre des propos nietzschéens, car Nietzsche insiste également sur les erreurs fatales des hommes. Il traite de l'incompétence politique de ses contemporains, insistant sur le fait qu'en temps de grand danger, les procédés démocratiques ne permettent pas de s'en sortir. Pourtant, cet extrait de Schäfer permet déjà de discerner qu'il défend justement ce que Nietzsche avait diagnostiqué comme le plus grand danger pour l'Europe : la *rabies nationalis*. Retenons un deuxième élément, l'explication de la loi, que Schäfer partage par ailleurs avec Benn [cf. *ibid.*, 99], comme *Kundgabe* (message donné) des pouvoirs. Cette idée ne se trouve pas chez Nietzsche. Il n'y a aucune trace de cette conception énigmatique de l'origine de la loi dans son œuvre, tandis que le constat que les votes populaires sont un faux rêve est en accord avec les analyses nietzschéennes. Nous avons une phrase qui rappelle effectivement une hypothèse que Nietzsche défend dans *Vérité et mensonge au sens extramoral*[577] [cf. (KSA 1), 873-890] et qu'il reprend bien des années après dans *Le Gai Savoir*[578][cf. (KSA 3), 343-651]. Schäfer écrit en effet : « Bien qu'il ait nettoyé les lampes de sa conscience et bien qu'elles brillassent, il ne pouvait que s'éclairer lui-même. Les forces derrière lui restaient cachées.[579] » L'extrait ne permet pas de dégager comment Schäfer envisage de surmonter cette attitude. Il indique pourtant la direction à prendre, à savoir l'expérience renouvelée de l'espace de vie.

La partie D de la première section, « Foi en l'autorité », annonce déjà dans l'intitulé que tout lien entre le national-socialiste et la pensée nietzschéenne est factice. Nietzsche a réfuté l'emprise de l'homme sur l'homme. Sa conception de l'aristocratie qui implique non seulement la vassalité, mais même

---

Liquidatoren der gewachsenen Werte europäischen Geistes, ja die konsequentesten Vernichter des von ihnen so gepriesenen Organischen waren. »

[575]Céder, sous l'impression d'une domination idéologique, à la perte totale des repères, est une position très dangereuse, comme le montre LEFEBVRE à l'exemple des jansénistes. Consentant, par aversion partagée avec l'Église romaine contre les protestants, à une loi apparemment inoffensive pour eux, cette loi, en abolissant la liberté de pensée, abolissait en même temps les conditions d'existence de tout ce qui ne s'inscrivait pas dans le cadre de l'institué, cf. : « L'Assemblée du Clergé de 1651 prit sans opposition janséniste sérieuse une résolution qui annonçait à longue échéance la révocation de l'Édit de Nantes. Elle ne demandait pas que Sa Majesté bannisse du royaume la liberté de conscience, jugeant que l'exécution n'en serait pas facile ; mais elle souhaitait que ce mal ne fit pas de progrès, et que, si l'autorité du Roi ne le pouvait étouffer d'un coup, "elle le rendit languissant et le fit périr peu à peu par la diminution de ses forces." Les jansénistes, faute de sens politique, ne comprenaient pas que la fin de la "liberté de conscience" coïnciderait avec des persécutions acharnées contre eux. » [LEFEBVRE H. (1949), 70].

[576]Si j'aborde régulièrement, dans ce dossier, la question des visions du monde, l'enrichissant progressivement, je ne peux pas la confronter ici avec la problématique nietzschéenne du perspectivisme, une des pistes de recherche qu'il convient de poursuivre ailleurs.

[577]*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, de 1873.

[578]*Die Fröhliche Wissenschaft*, de 1882.

[579]« "*So blitzblank er die Lampen des Bewusstseins geputzt hatte, er wurde nur selber damit beleuchtet ; die Mächte hinter der Bühne blieben im Dunkeln.*" »

l'esclavage, s'inscrit dans cette défense de la liberté sans compromis. Effectivement, Nietzsche ne croit pas à l'éducabilité égale de tous les individus. Il admet l'expérience quotidienne qui nous apprend que certaines personnes ont besoin d'une autorité leur donnant des ordres. Autrement, elles n'arrivent ni à organiser leur propre vie, ni s'adaptater aux exigences de la vie sociale.[580] Pourquoi certains ont-ils besoin des cadres prédéfinis par d'autres, pourquoi tout le monde n'est-il pas apte à la même liberté ?[581] Cependant, cette réflexion n'a aucun rapport avec la NVM qui a abandonné le concept de l'homme et de l'humanité. Dans son introduction, Loewy explique la conception spécifique d'autorité qui la sous-tend. Le fondement de cette conception consiste en la « différence spécifique des nations, des peuples et des races ». Sur cette base, « on attribue à l'allemand et au germanique ou l'aryen et nordique le droit de la domination mondiale. Les éléments essentiels sont « le culte du *Führer* [...] la fidélité des vassaux [...] le droit des seigneurs ». Le commentaire de Loewy est sans ambiguïté : « La morale élitaire des seigneurs, conçue par Nietzsche, devient ici une farce »[582] [Loewy E. (1967), 103].
Le deuxième chapitre de cette partie, « *Herrenrecht* (Droit des Seigneurs) », présente entre autres un extrait de *Défilé du nationalisme*[583] [cf. *ibid.*, 111] de Friedrich Jünger. Jünger, qui a publié en 1949 un livre sur Nietzsche, reprend aussi des thèmes nietzschéens. Seulement, ses conclusions sont à l'opposé même des propos de Nietzsche [cf. *infra*].
Rappelons encore l'introduction de la partie A, « *Das total platte Land* (Le pays totalement aplati) ». Loewy aborde le détournement des thèmes paysans. Retenons que les valeurs attribuées par Loewy à la mentalité paysanne – à savoir la simplicité, la santé et l'intégrité – sont effectivement prônées par Nietzsche. La perversion de ces valeurs en primitivité, brutalité et fanatisme aveugle [cf. *supra*] est parfois justifiée avec un renvoi à Nietzsche ; impression qui se justifie par le recueil *Volonté de puissance* et qui se dissout dès que l'on redistribue ces textes qui forment ce recueil, dans leur ordre chronologique.
Relevons encore un autre point intéressant : Nietzsche et Héraclite. Ainsi, dans la troisième section, Loewy aborde des auteurs pour lesquels la guerre est un « phénomène cosmique et biologique [...] d'une nécessité destinale ». Cette vision est pour Loewy à l'origine d'un « esthétisme qui se veut par-delà bien et mal et qui fait en sorte que, dans les livres de Jünger, la guerre gagne cette véhémence mémoriale par laquelle encore la frayeur de la bataille des matériaux est élevée au symbole pour l'existence humain »[584] [*ibid.*, 181]. Les propos d'Ernst Jünger, et, comme il faut ajouter, d'Ernst von Salomon (1902-1972), qui constituent ce chapitre appartiennent donc aux sommets de la perversion

---

[580]Ce que nous sommes en train d'esquisser est d'une actualité brûlante face à la crise écologique. Si les mises en garde de NIETZSCHE sont ici évincées, l'argument écologique peut servir de déguisement pour toute forme d'extrémisme.

[581]Note personnelle : ponctuellement, j'adopte une telle attitude (si je me retrouve avec des enfants au bord d'une rivière par exemple ; mais aussi s'il faut appuyer une personne cependant adulte, mais en train de rater son diplôme). – En principe, il vaut mieux rester sur ses gardes et ne pas transformer cette attitude en principe, car nous apprenons tout au long de notre vie, comme le montre l'exemple suivant : une vieille dame, découragée par les deux guerres et le comportement de sa famille sous le régime national-socialiste – en occurrence des *Mitläufer* – s'est éveillée soudainement en maison de retraite, lorsqu'elle s'est aperçue que les soins délivrés préparaient la mort. Elle demanda alors qu'on l'a reprenne à la maison et, contrairement aux décennies précédentes, elle n'avait plus besoin d'ordre. Elle a redécouvert son sens de la responsabilité, du travail – bref, son activité bien à elle. Tard, c'est vrai, mais pas trop tard. Et, peut-on ajouter, heureusement, elle avait des personnes autour d'elle qui lui ont donné des ordres tout au long de ces années pendant lesquelles elle n'a plus pu prendre des initiatives ! Précisons quand même qu'elle a été pendant toutes ces années entourée de personnes lucides, lui proposant un accompagnement psychologique, mais qu'elle ne le voulait pas. – Finalement, il est même arrivé, à l'université Paris 8, qu'on propose aux étudiants l'autogestion d'un cours. Par la suite, l'assemblée générale a délibéré sur le maintien du cours magistral ... .

[582]« *[…] Annahme einer Verschiedenwertigkeit des Menschen etwa aufgrund der Abstammung oder der Erwähltheit. Es findet seinen Ausdruck im blinden Führer-Kult und in der Gefolgschaft einerseits, andererseits in der Auffassung von Herrenrecht, durch die eine Verschiedenwertigkeit der Nationen, Völker und Rassen postuliert und dem Deutschen und Germanischen, oder dem Arischen und Nordischen das Recht auf die Weltherrschaft zugesprochen wird. Die elitäre Herrenmoral Nietzsches wird hier zur Farce.* »

[583]*Aufmarsch des Nationalismus*, de 1926.

[584]*« Der Krieg ist für unsere Autoren […] ein kosmisches oder ein biologisches Phänomen. […] Durch einen Ästhetizismus, der sich als "jenseits von gut und böse" verstanden wissen will, gewinnt in Jüngers Büchern der Krieg jene denkmalhafte Imposanz, durch die noch das Entsetzen der Materialschlacht sich zu einem Sinnbild menschlichen Daseins steigert.* »

des acquisitions intellectuelles, comme le montre aussi l'exemple suivant :

> « "Le combat est encore sacré, c'est un jugement de dieu sur deux idées. C'est à nous de défendre notre cause de plus en plus acérée. Ainsi, le combat est notre dernière raison et seulement une acquisition par le combat est une propriété véritable. Aucun fruit ne mûrira qui n'a pas résisté aux orages d'acier. Même ce qui est le meilleur et le plus beau veut être mérité par un combat antérieur." [585] » [*Ibid.*, 190 ; extrait d'Ernst Jünger, *Der Kampf als inneres Erlebnis (Le combat comme expérience intérieure*)]

Ce vocabulaire rappelle sans aucun doute celui de Nietzsche. Cependant, la supposition d'un nietzschéisme éventuel de Jünger s'estompe quand on lit la suite :

> « "Une dernière chose : l'extase. Cet état du saint, du grand poète et du grand amoureux est aussi accordé au grand courage. Ici, l'enthousiasme pousse la virilité loin au-delà d'elle-même, de façon à ce que le sang saute en bouillant contre les veines et traverse en écume le cœur. C'est une ivresse supérieure à toutes les ivresses, un déchaînement qui brise tous les liens. C'est une frénésie qui ne prend en compte aucune borne, à comparer seulement avec les forces de la nature. Ici, l'homme est comme l'orage qui gronde, la mer qui mugit et le tonnerre qui hurle. Ensuite, il est fondu dans le cosmos. Il se précipite vers les portes sombres de la mort comme un projectile vers son but. Et quand les vagues noires se ferment sur lui, il lui manque depuis longtemps déjà la conscience de la transition. C'est comme le reflux de la vague dans le flux de la mer." [586] » [*Ibid.*, 191]

Il est indéniable que Nietzsche a perçu cet imaginaire abominable lors de ses études du dionysiaque, et la perversion de la volonté qui pourra vouloir le mettre en œuvre. C'est pourquoi il a développé, à partir de l'homme de la Renaissance, son idéal de l'homme aristocratique. Certes, cet aristocrate dispose d'une grande force et est toujours prêt à l'employer, mais il se garde des destructions.[587]
Un texte du troisième chapitre « *Deutscher Glaube, deutsches Gebet* (Foi allemande, prière allemande) » de la partie B reproduit un passage du débat entre Rudolf G. Binding (1867-1938) et Romain Rolland (1866-1944). Cynisme pleurnicheur, une conséquence de cet appel du destin. Cette vision du monde réfute de voir que l'histoire est l'action de l'homme au fil du temps, et la remplace par une notion de guerre compris comme action dans le sens d'un accueil d'une intervention du destin qui se réalise à travers des destructions régulières.[588] C'est cette destruction qui détruit, en fin de compte, aussi l'histoire. Loewy rappelle l'attitude aristocratique de Binding. Binding croyait pouvoir reconnaître ses valeurs dans le national-socialisme, mais « le national-socialisme devait le repousser par son caractère larmoyant ». Et ce caractère que Loewy décèle ici du national-socialisme s'exprime également dans la citation qu'il nous propose de Binding ! Loewy rappelle aussi que Binding est resté avec sa compagne juive et qu'il a gardé les relations avec ses amis juifs. Cependant, il n'oublie pas de faire remarquer que

> « sa mort en 1938 le préservait de l'obligation d'une décision de conscience conséquente. C'est à son honneur que personne de l'Allemagne officielle n'assista à ses obsèques. Pour autant, cela n'a rien changé à son soutien fatal aux nazis en 1933 ; une personne qui a été aux yeux des Européens digne de foi a prêté sa voix aux nazis. Ainsi, il

---

[585]« *"Der Kampf ist immer noch etwas Heiliges, ein Gottesurteil über zwei Ideen. Es liegt in uns, unsere Sache schärfer und schärfer zu vertreten, und so ist Kampf unsere letzte Vernunft und nur Erkämpftes wahrer Besitz. Keine Frucht wird uns reifen, die nicht in eisernen Stürmen hielt, und auch das Beste und Schönste will erst erkämpft werden […]." »*

[586]« *"Ein letztes noch : die Ekstase. Dieser Zustand des Heiligen, des grossen Dichters und der grossen Liebe ist auch dem grossen Mute vergönnt. Da reisst Begeisterung die Männlichkeit so über sich hinaus, dass das Blut kochend gegen die Adern springt und glühend das Herz durchschäumt. Das ist ein Rausch über allen Räuschen, eine Entfesselung, die alle Bande sprengt. Es ist eine Raserei ohne Rücksicht und Grenzen, nur den Gewalten der Natur vergleichbar. Da ist der Mensch wie ein brausender Sturm, das tosende Meer und der brüllende Donner. Dann ist er verschmolzen ins All, er rast den dunklen Toren des Todes zu wie ein Geschoss dem Ziel. Und schlagen die schwarzen Wellen über ihm zusammen, so fehlt ihm längst das Bewusstsein des Übergangs. Es ist, als gleite die Woge ins flutende Meer zurück."* »

[587]Notons pourtant que LEFEBVRE remarque chez NIETZSCHE une tendance à vouloir se fondre dans le cosmos, cf. [LEFEBVRE H. (2001)].

[588]Cette conception porte les notions spécifiquement national-socialistes de l'action (*Tat*) et du total qui recouvre, en fin de compte, le sens d'inconditionnel.

> a rendu pour leur établissement un plus grand service que nombre de nationaux-socialistes fanatiques. »[589] [*Ibid.*, 338]

Dans la même partie, le quatrième chapitre, « *Das dritte Reich* (Le troisième Reich) », contient un extrait de la *Pélerinage à Paris*[590]de Joseph Magnus Wehner (1891-1973**)**. Loewy remarque que Wehner avait une « forte inclination au catholicisme […] Après 1945, il montrait même un catholicisme ostentatif »[591] [*ibid.*, 363]. Wehner joue avec un vocabulaire héraclitéo- nietzschéen. Il consent au changement, mais pour lui, c'est seulement une mince couche sur le retour de l'éternel *Reich* :

> « "Wolfgang tournait ses yeux vers le père : 'Est-ce que tu crois que nous allons avoir de nouveau le *Reich* comme tu le penses, cher père ? Le monde, n'a-t-il pas changé ?' 'Pourrais-je encore vivre', répondait Schröder, 'si je ne croyais pas au *Reich* ? Bien sûr, le monde a changé. Mais il va se renouveler. Il va reprendre les vieilles vertus, non pas parce qu'elles sont vieilles, mais parce qu'elles sont éternelles'." [592] » [*Ibid.*, 226]

Wehner exprime en termes spatiaux ce que Binding exprime en termes temporels : « "Cette nostalgie de la combativité n'est pas seulement souhaitée pour la seule Allemagne mais pour le monde tout entier"[593] » [*ibid.*, 221].
Renoncer à la représentation que le national-socialisme soit un phénomène politique, purement germano-alémanique n'est, certes, pas facile. Cependant, nous devons nous habituer à voir dans cette vision du monde la tentative de repenser la science en tant que telle à partir de cette valeur qu'est la pureté de sang sur son propre sol.[594] Par conséquent, suppléant la revendication de la supériorité de la race germanique, ces valeurs sont conçues à visée éternelle et globale :

> « Continuité et conservation se complètent mutuellement. Ce sont les flancs d'un même concept inclusif au fond de tout événement. Le communisme peut revendiquer à peine 75 ans de préparation du combat des classes par lequel le prolétariat doit gagner le monde. Mais bien au-delà, ces 75 ans ont la somme des millénaires contre eux. C'est la nature cosmique de cet astre, et la nature biologique de ses êtres. Même la plus grande, la plus intime révolution qui a agi psychiquement de manière la plus profonde, à savoir l'apparition de Jésus, n'a pas réussi à supprimer et à transformer cette nature. Ils ont contre eux les caractères héréditaires des races, les effets culturels, les lois de la politique de l'espace qui survivent à tout changement de scène historique, aux hommes et aux pouvoirs. Le Christ et le christianisme en sont également soumis, depuis les répercussions de l'influence méditerranéenne par l'homme antique jusqu'aux transformations totales des formes de l'Occident par l'homme nordique. Pour l'homme révolutionnaire, l'histoire commence avec lui-même. Dans ce sens, Marx a parlé du mouvement prolétaire comme d'un "mouvement autonome de la majorité immense". Mais il a confondu mouvement avec auto-mouvement et n'a pas vu que tout ce qui se meut aujourd'hui dans l'année contingente et à la journée contingente ne se "meut", en vérité, pas par lui-même, mais est mû par les millénaires qui affluent

---

[589]« *Der Nationalsozialismus musste ihn seines larmoyanten Wesens wegen abstossen. […] Sein Tod im Jahre 1938 bewahrte ihn vor dem Zwang einer konsequenten Gewissensentscheidung. Dass bei der Totenfeier das offizielle Deutschland nicht vertreten war, ehrt ihn. Es macht freilich sein fatales Eintreten für die Nazis 1933 nicht ungeschehen ; indem er seine – in Europa als glaubwürdig angesehene – Stimme für die Nazis in die Waagschale warf, hat er ihrer Etablierung einen grösseren Dienst erwiesen als mancher fanatische Nationalsozialist.* »

[590]*Wallfahrt nach Paris*, de1933.

[591]« *W.'s Werke zeigen eine starke Neigung zum Katholizismus. […] Nach 1945 stellte W. einen betonten Katholizismus zur Schau.* »

[592]« *"Wolfgang sah zum Vater hinauf und sagte: 'Glaubst du denn, wir werden das Reich wieder haben, so wie du es dir denkst, lieber Vater? Die Welt ist doch anders geworden?' – 'Könnte ich denn leben', antwortete Schröder, 'wenn ich nicht an das Reich glaubte? Freilich, die Welt ist anders geworden, aber sie wird sich erneuern. Sie wird die alten Tugenden wieder üben, nicht weil sie alt, sondern weil sie ewig sind. '"* »

[593]« *"Diese Sehnsucht der Wehrhaftigkeit ist nicht einmal für Deutschland allein ersehnt, sondern für die ganze Welt."* »

[594]Outre chez les auteurs *völkisch* de l'avant-*Reich*, on trouve une présentation en termes simples, ne discutant plus la problématique de la doctrine raciale, mais l'intégrant dans l'univers scientifique comme possibilité autant respectable que les autres paradigmes chez [TILITZKI, C. (2002)], cf. notamment le chapitre A.III.2, « *Deutschnationale und völkische Rechte: Die Deutsche Philosophische Gesellschaft* (Les nationalistes allemands et la Droite *völkisch* : la société allemande de philosophie) » [*ibid.*, 473-544].

derrière. »[595] [Moeller van den Bruck A. (1931), 288]

Dans la même partie, au cinquième chapitre, on a encore un extrait de *L'État nouveau et les intellectuels*[596]de Gottfried Benn [cf. aussi Loewy E. (1967), 81 ; 191 ; 226]. On a vu comment Benn joue avec des thèmes nietzschéens. Ce texte atteste dans l'expression et l'argumentation la force intellectuelle de Benn. Il est impossible de réduire la NVM à la stupidité, à la démence. Benn développe une théorie de la révolution qui est tout à fait concluante. Rappelons que son propos part de la supposition pavlovienne que la parole est l'excitation physiologique la plus forte. Il reprend l'idée nietzschéenne que la culture européenne repose pour une large partie sur l'esclavagisme et le scepticisme contre l'Etat, car l'Etat risque, à tout moment, de se donner le droit d'abolir la liberté de l'esprit.

Le sixième chapitre de la même partie nous confronte encore à un texte d'Ernst Jünger, tiré de son *Travailleur*. Ce passage de deux pages et demi [cf. *ibid.*, 232-234] permet non seulement de reconnaître un substrat du vocabulaire nietzschéen, mais aussi une communauté de conviction entre lui, Heidegger et Moeller van den Bruck. Le travailleur allemand est présenté en termes nietzschéens :

> « "Ce n'est pas un hasard que la philosophie prussienne se retrouve partout dans le monde où on peut observer de nouveaux efforts.
> Dans le concept prussien de devoir s'effectue la domestication des éléments. Le rythme des défilés, la peine de mort contre l'héritier de la couronne, les batailles majestueuses qui sont gagnées avec une noblesse apprivoisée et avec des soldats dressés, se sont fixés ainsi dans la mémoire. […] Dans ce contexte, le socialisme paraît comme la prédisposition d'une division autoritaire accrue, et le nationalisme comme la prédisposition des tâches d'une dignité impériale." [597]» [*Ibid.*, 233sq]

Sur la même ligne que Moeller van den Bruck et Baeumler, Jünger s'attache à montrer que la réponse adéquate aux défis historiques et sociaux est l'alliance entre le socialisme et le nationalisme. Nous avons encore une fois un réaménagement du vocabulaire de Nietzsche qui, pour autant, récuse les deux.

Un passage d'Hermann Burte, de la troisième section, « *Lebensraum* (Espace de vie) », cite Nietzsche, mais n'indique pas sa source. Lu rapidement, ce passage donne l'impression qu'il s'agit d'un texte d'une ordinaire platitude patriotique. Je termine sur les éléments biographiques de Burte [cf. *ibid.*, 342] qui permettent de relier ce chapitre immédiatement au sujet principal de ce dossier, à savoir la

---

[595]*« Kontinuität und Konservativität ergänzen einander und sind Seiten desselben Inbegriffes, der allem Geschehen zu Grunde liegt. Der Kommunismus hat im besten Falle die fünfundsiebzig Jahre für sich, während deren das Proletariat auf die Welt, die es zu gewinnen habe, klassenkämpferisch vorbereitet wurde. Aber darüber hinaus haben diese fünfundsiebzig Jahre die Summe der Jahrtausende gegen sich, die kosmische Natur dieses Sternes und die biologische Natur seiner Wesen, dieselbe Natur, die auch die größte, die innerste, die seelisch am tiefsten greifende Revolution, die Erscheinung von Jesus und die Einführung des Christentums, nicht zu unterdrücken und umzuändern vermocht hat. Sie haben die Rassenveranlagungen, die Kulturauswirkungen, die raumpolitischen Gesetze gegen sich, die jeden Wechsel des geschichtlichen Schauplatzes und der ihn betretenden Menschen und Mächte überdauern und denen sogar Christus und das Christentum unterworfen gewesen sind, von den nachwirkenden Einflüssen am Mittelmeer an, die noch der antike Mensch ausübte, bis zu den völligen Gestaltveränderungen im Abendlande, die der nordische Mensch vornahm. Für den revolutionären Menschen beginnt die Geschichte mit ihm selbst. In diesem Sinne sprach Marx von der proletarischen Bewegung als der "selbständigen Bewegung der ungeheuren Mehrzahl". Aber er verwechselte Bewegung mit Selbstbewegung und sah nicht, dass alles das, was sich heute bewegt, in dem zufälligen Jahre und an dem zufälligen Tage, die wir gerade schreiben, sich in Wahrheit gar nicht selbst "bewegt", sondern von den Jahrtausenden "bewegt" wird, die dahinter andrängen.* »

[596]*Der neue Staat und die Intellektuellen*, de 1933.

[597]« *"Es ist kein Zufall, dass die preussische Philosophie überall nachzuweisen ist, wo auf der Welt neue Anstrengungen zu beobachten sind. – Im preussischen Pflichtbegriff vollzieht sich die Bändigung des Elementaren, wie sie im Rhythmus der Märsche, im Todesurteil gegen den Erben der Krone, in den herrlichen Schlachten, die mit einem gezähmten Adel und dressierten Söldnern gewonnen werden mussten, in die Erinnerung eingegangen. […] In diesem Zusammenhange erscheint der Sozialismus als die Voraussetzung einer schärfsten autoritären Gliederung und der Nationalismus als die Voraussetzung für Aufgaben von imperialem Rang."* »

diffusion de la NVM par inadvertance ou stratégie occultée. On retrouve Nietzsche, et on a un exemple décisif qui illustre une fois de plus ces essais multiples de brouiller les pistes. Loewy rappelle que Burte a reçu en 1957 la médaille Jean Paul. Loewy précise qu'il s'est fait connaître dès 1912 (sic !) avec « son roman *Wiltfeber, l'Allemand éternel*, qui ressasse des idées nietzschéennes mal digérées, la vision du monde *völkisch* et la doctrine du "Krist pur" qui est une réinterprétation germanique, sur des bases antisémites, du christianisme. » En 1912, la vision du monde *völkisch* a été déjà constituée et dès 1966, tout le monde a pu lire cette analyse. Quelle importance a cette information pour nous ? Rappelons l'attitude de Jean-Luc Nancy [cf. *supra*, B. I]. Par conséquent, Nancy a pour le moins failli de s'informer comme on aurait pu l'attendre dans une affaire d'une telle envergure. Si son but avait été de favoriser simplement l'échange intellectuel entre la France et l'Allemagne, il aurait dû et pu s'informer.[598] En 1924, Burte reçoit le titre de *doctor honoris causa* en philosophie de l'université de Fribourg. Ses poèmes alémaniques montrent qu'il a été un poète patriotique. Et Loewy ne manque pas de souligner qu'« il a été fidèlement soumis au national-socialisme. »[599]

[598]NANCY se clame spécialiste du romantisme allemand et a co-traduit la *Vorschule der Ästhétik (Cours préparatoire de l'esthétique* ; 1804) de JEAN PAUL. Pour le moins, on peut lui reprocher d'être assez négligent dans ses recherches.

[599]Je cite dans le contexte: « *B. wurde durch seinen Roman Wiltfeber, der ewige Deutsche, bekannt, der unverdautes Gedankengut Nietzsches mit völkischer Weltanschauung und der Lehre vom "Reinen Krist", einer germanischen Umdeutung des Christentums auf antisemitischer Grundlage, verband. Seine alemannischen Gedichte weisen ihn als Heimatdichter aus. Dem Nationalsozialismus war er treu ergeben.* »

C. Origines et répercussions dans le faisceau européen : l'humanisme à l'épreuve du nihilisme.[600]

> « "Le mystère des choses est la source de toute cruauté à l'égard des hommes".[601] » – Emmanuel Levinas.
> « Je suis épouvantablement tenace, méticuleux et je n'abandonne jamais. »[602] – Jean Marie Winkler.
> « "En choses douteuses, il faut toujours juger pour la liberté." [603]» – Scipion Dupleix (1569-1661).

I. Introduction.

1. La doctrine raciale, l'espace culturel franco-allemand et le nouvel individu.

Nous sommes arrivés à la dernière étape de cette investigation qui porte sur la transformation profonde qu'a subie la compréhension de l'homme et du monde par la NVM. Nous avons vu, à l'exemple d'un des livres qui fondent cette vision du monde, combien il est difficile de la dégager, ce qui explique en grande partie pourquoi ce travail a été négligé après la défaite du *Reich* hitlérien [cf. *supra*, B.I]. Telle une lame de fond, pour reprendre l'image d'Emmanuel Faye, la NVM pénètre successivement tous les champs de la société à travers les sciences, comme ses fondateurs l'ont originalement prévu. Si Faye se concentre sur l'œuvre de Martin Heidegger, cela a une raison bien précise : la prise du pouvoir dans le domaine de la philosophie par Heidegger marque la rupture décisive avec la tradition philosophique. Du fait de la collaboration avec des collègues dans d'autres disciplines, notamment l'anthropologie, la théologie, le droit, la psychiatrie et la pédagogie, l'analyse existentiale heideggérienne s'est implantée fermement dans l'enseignement et la recherche universitaires [cf. *supra*, B.II].
Si, déjà, la mise au pas de la société allemande par le parti NSDAP peut surprendre, cette mise au pas ininterrompue qui s'opère massivement dès les années 1920 dans les sciences, est tout simplement stupéfiante. Mais, comme le montre Ernst Loewy, la mentalité de la population allemande a été imprégnée par la vision du monde *Blubo* de longue date. Les nationaux-socialistes ont réussi à mobiliser l'histoire allemande entière, afin de la présenter sous leurs couleurs. Renforcée par l'appareil de propagande,[604] l'Allemagne a été soumise à une énorme entreprise du lavage de cerveaux qui a été amenée à son apogée au cours des 12 ans du *Reich* hitlérien [cf. *supra*, B.III].
Ceci dit, nous avons aussi vu que la NVM n'est pas un produit purement allemand [cf. *supra*, A] ; constat qui s'est vérifié au cours des recherches effectuées pour la présente étude.[605] Cette dernière

---

[600]La recherche en vue de la rédaction de cette dernière partie a entraîné des résultats qui ne seront que très brièvement évoqués. Ces résultats seront repris dans un autre cadre ; retenons seulement pour ici que ce titre résume l'ampleur du problème posé par la NVM.
[601]Cité par [JANICAUD D. (2001/1), 200].
[602]Propos retenu au séminaire « Les camps de concentration national-socialistes : l'Europe dans les camps » (2012), séance du 13 mars 2012.
[603]Cité par [FAYE E. (1986), 11].
[604]Que je n'ai évoqué qu'en passant, par exemple le discours de HIMMLER, cf. [*supra*, A.I.1], l'affaire du placard des étudiants allemands et le rectorat de HEIDEGGER, cf. [*supra*, B.II.1] et le discours de GOEBBELS, cf. [*supra*, B.III.3.1 ; cf. pour ce contexte aussi le chapitre sur Hans BLUNCK [*supra*, B.III.3.5].
[605]Je renvoie seulement ici à *Soziologie und Politik (Sociologie et politique*, de 1891) de GUMPLOWICZ, cf. [GUMPLOWICZ L. (AW IV), 117-334]. GUMPLOWICZ écrit en effet : « *Nach dem soziologischen Grundsatz, Fremdschaft ist Feindschaft, könnte man glauben, und die Geschichte der deutsch-französischen Beziehungen könnte den Schluss berechtigt erscheinen lassen, dass es zwischen Deutschland und Frankreich kein anderes Verhältnis geben könne, als Krieg auf Tod und Leben, als Kampf um Herrschaft, und dazwischen nur kurze Ruhepausen. Dem ist jedoch nicht so, wie das die folgende Betrachtung dartun soll* (D'après le principe sociologique qu'étrangeté soit égale à inimitié, on pourrait croire, et l'histoire semble légitimer cette conclusion, qu'entre l'Allemagne et la France, aucune autre relation n'est possible que la lutte à mort, comme combat du pouvoir, entrecoupée seulement par des pauses de repos servant à la concentration et à la préparation. Mais ce n'est pas ainsi, comme la méditation suivante devrait montrer) » [*ibid.*, 279]. – GUMPLOWICZ retrace par la suite les processus qui, selon sa doctrine raciale,

partie reprend alors largement les propos de l'« Introduction ». Elle est entièrement dédiée au redoutable ennemi de la NVM et de la doctrine raciale, à savoir l'individu humain, dépositaire de conscience personnelle. Cet ennemi est à vaincre avant de pouvoir lui substituer le *Volksgenosse* ; et dans ce combat, on est confronté avec cette conjonction culturelle entre l'Allemagne et la France. Rappelons que, pour la NVM, la conscience individuelle a le statut d'une hypothèse devenue obsolète. A partir de cette supposition, elle prône un nouvel amour pour l'individuel, expression pourtant pernicieuse dans ce sens que, de fait, il s'agit d'une redéfinition de l'individuel qui, ensuite, fera l'objet de cet amour nouveau. Le nouvel individu humain est la communauté *völkisch*, dont l'homme particulier n'est plus qu'une fonction. En conséquence de cette redéfinition fondamentale, toutes les notions philosophiques subissent une redéfinition, lançant alors le défi de développer des dispositifs permettant de reconnaître et de déjouer ces redéfinitions. Ces fondements posés, on peut ensuite procéder à l'étude en détail de cette vision du monde qui s'avère être effectivement le produit d'une volonté explicite. Les deux ouvrages qui seront étudiés au cours de cette partie analysent des conceptions de l'homme mal abouties, entraînant alors une faiblesse intellectuelle qui entrave la résistance aux manipulations :

1. Le livre de Stéphane Toussaint nous renseigne sur le berceau de l'humanisme européen en Italie. Il traite conjointement ses répercussions, et les forces qui lui sont hostiles. Bien documenté, il informe sur l'immense conflit qui accompagne tout essai de l'homme d'asseoir solidement sa liberté particulière. Toussaint met l'accent sur la préoccupation avec l'éducation qui caractérise cette époque, marquant alors le fait que cette liberté n'a rien à voir avec une lutte sans merci entre les hommes qui seraient des loups les uns pour les autres. Il retrace ce conflit entre la recherche de l'homme à son propre égard et les systèmes qui empêchent, voire rendent impossible une telle recherche, jusqu'aux programmes de formation mises en place par la Communauté Européenne.
Ce développement néfaste est dû, comme on peut résumer la critique de Toussaint, à l'abandon d'une réflexion humaniste respectueuse de la triangulation des facultés humaines.
2. Accentuée sur les échanges intellectuels souterrains entre la Russie, la France et l'Allemagne au XIXe siècle, la publication de Jean-Pierre Faye et de Michèle Cohen-Halimi fournit des informations précieuses sur la cartographie intellectuelle de l'Europe des deux derniers siècles. Si la question de l'éducation est ici en retrait, l'ouvrage reste incontournable aussi pour la réflexion pédagogique dans ce sens qu'il traite, outre cette zone géographique importante, la notion-clé, mise à contribution autant aujourd'hui qu'au départ : le nihilisme.
Affirmé comme idéal à la suite des expériences historiques lourdes, le nihilisme éradique tout espoir, conduisant ainsi fatalement à l'accueil de la mort comme solution souhaitable de problèmes très divers.

Cette partie reprend alors la discussion des trois parties précédentes en la confrontant à deux conséquences de la NVM qui non seulement s'expliquent mutuellement, mais s'avèrent, en fin de compte, strictement identiques :[606]

---

amalgament les différentes tribus en une nation. Naissent alors deux nationalités qui se sont effectivement battues pour obtenir la prédominance l'une sur l'autre. Il explique brièvement que la sociologie (pour lui toujours la doctrine raciale, entendue comme loi régulatrice de toute réalité) ne doit pas seulement étudier l'antagonisme national, mais aussi le contenu culturel interne d'une nation. Et cette analyse montre, comme il l'affirme, que « les deux nations sont membres d'un même monde culturel (*die beiden Nationen Mitglieder ein und derselben Kulturwelt sind*) » [*ibid.*, 281]. – GUMPLOWICZ n'a plus vécu la Première guerre mondiale. Pour autant, les événements qui l'ont préparé et les événements sous le gouvernement de Vichy lors de la Deuxième guerre mondiale, confirment tout comme le fait l'influence massive de HEIDEGGER et de SCHMITT, pour ne nommer que les plus notoires, sur l'intelligentsia française qui s'est poursuivie après 1945, son constat.

[606] C e chemin passe inévitablement par une confrontation avec l'athéisme. Je fournis les renseignements historiques sans pour autant évaluer le choix avec lequel JACOBI va nous confronter [cf. *infra*]. – Cette présentation permet ensuite d'aborder les ouvrages de Stéphane TOUSSAINT et de Jean-Pierre FAYE et Michèle COHEN-HALIMI en connaissance de causes.

1. L'antihumanisme.
2. Le nihilisme.

En conséquence de ce que je viens d'expliciter, l'exposé suivant se partage en trois sections. La première section met l'accent sur l'importance de la césure effectuée par la NVM, déjà largement soulignée, au moyen d'une présentation des *Méditations métaphysiques* (1641) de Descartes et de la discussion qui en suivait avec le Père Bourdin en 1642. [607] Les *Méditations* de Descartes théorisent le cadre que le courant antihumaniste et nihiliste cherche à détruire. Pour cela, une discussion de la septième objection, avancée par le Père Bourdin est indispensable, car si Bourdin accuse Descartes d'une pensée du néant, une analyse de près montre que ce qu'il reproche à Descartes correspond très exactement à sa propre conviction. Cette présentation est suivie par celle de la lettre de Jacobi à Fichte (1799). Dans cette lettre, Jacobi forge un concept philosophique du nihilisme, ce qui rend la présence de cet écrit dans notre étude indispensable. Et si surprenant cela puisse être, on verra aussi qu'il y a un lien conceptuel entre les approches de Descartes et de Jacobi. [608]

2. Jalons de l'histoire du nihilisme.

2.1 Descartes face aux attaques du Père Bourdin : la nature de la connaissance humaine.[609]

Descartes a pris très tôt conscience de l'efficacité de l'enseignement et de l'instruction. La transmission du savoir est une haute responsabilité. C'est notamment Herbart[610] qui va souligner que l'éducation et l'enseignement consistent en une intervention visant à implanter des savoirs. On présuppose souvent sa légitimité, sans plus. Pour être efficace, cette intervention se sert de la perception sensuelle, mettant ainsi à contribution les ressources de l'éduquant encore trop immature pour avoir développé une attitude critique. Du fait de l'union de l'âme et du corps que Descartes réussit à démontrer, on comprend dès lors que l'instruction vise à pénétrer jusqu'au plus intime de l'individu. Cependant, et c'est l'apport décisive des *Méditations*, l'homme peut, de son propre fonds,

---

[607]Le Père BOURDIN l'avait déjà attaqué en 1640. DESCARTES s'est vivement défendu et le Père a été rappelé à l'ordre par ses supérieurs, c'est pour le moins la version que donne QUILLIEN [cf. QUILLIEN P. J. (1994), 44].

[608]TAVOILLOT indique à plusieurs reprises le rôle que la réception de DESCARTES a joué dans la dispute autour de l'*Aufklärung*. Pour autant, il ne s'agit pas forcément d'une étude des textes cartésiens. La publication de l'*Historia critica philosophiae (Histoire critique de la philosophie*, 1742–1744) de Johann Jakob BRUCKER (1696-1770) a été souvent la source la plus importante, cf. [TAVOILLOT P. H. (1995), 39sq ; cf. aussi FAYE E. (1998)]. Mais JACOBI aurait, par exemple, préposé une citation de DESCARTES à la première édition de ses *Briefe an Mendelssohn (Lettres à Mendelssohn*, de 1785), cf. [TAVOILLOT P. H. (1995) 38]. On discutait surtout les relations entre Giordano BRUNO (1548-1600), DESCARTES et SPINOZA au sujet de la liberté, cf. [*ibid.*, p. ex. 40, 76, 338]. La distinction entre pensée et étendue semble porter, en quelque sorte, le projet de l'*Aufklärung*, cf. [*ibid.*, 106, 146, et surtout 159 sq et 376]. Cette distinction joue un rôle important dans la discussion de l'individuation et dans la recherche d'une conception des relations humaines sans recours à l'hypothèse d'un *bellum omnium contra omnes*, cf. [*ibid.*, 371sq]. – Dans une lettre de 1787, HEMSTERHUIS retraçait les idées de DESCARTES avec assez de précision, mais seulement pour les désigner comme philosophie bizarre [cf. *ibid.*, 353-359, surtout 358]. – En fin de compte, c'est le problème d'une distinction entre corps et âme qui est au centre de ces conflits et dont les solutions apparemment insatisfaisantes servent aux mythologues de la NVM comme prétexte pour rebondir [cf. *supra*, B.I].

[609]Ce chapitre est à première vue un corps étranger dans la présente étude. Mais c'est exactement sur ces pages qui suivent que l'on trouve la raison, les bases conceptuelles, qui l'ont rendue possible. Il me reste à le confier au lecteur, à sa patience et à sa propre réflexion méditative. Tout ne se comprend pas tout de suite, cf. [*infra*, C.II]. – Une remarque sur la chronologie : la prise de conscience que BOURDIN accuse DESCARTES de nihilisme avant la lettre (et de sa stratégie) a précédé d'environ six mois ma découverte du livre de BAEUMLER sur le problème de l'irrationalité.

[610]Il est impossible de faire l'impasse sur la vie et l'œuvre d'un contemporain de Descartes, à savoir Jan Amos KOMENSKY (1592-1670). Il a élaboré, dans des conditions de guerre et de persécution, une conception de l'éducation dont la richesse n'est toujours pas épuisée, cf. pour les travaux fondateurs de Jan KVAČALA (1862-1934) [BAZINEK L. (1992)] ; pour une approche globale [CAULY O. (1995)] ; et plus précisément sur la relation entre DESCARTES et KOMENSKY [FAYE E. (1998), 357-363].

faire marche en arrière. Il peut, par l'effort de la concentration consciente, conduite par une forme d'interrogation conséquente, pousser le doute jusqu'au noyau des effets de l'éducation pour, finalement, les distinguer de lui-même.

Descartes procède dans ses *Méditations* avec rigueur et concision. Aucune souplesse indiquant qu'un homme, animé par une pensée vivante, avait produit ce texte. Quelle différence avec le style qu'il avait adopté pour le *Discours de la méthode* (1638), si vif et si impliqué ! Cette différence notoire demande alors une explication qui se trouve dans l'enjeu respectif des deux textes. On peut à juste titre qualifier le *Discours* d'autobiographie intellectuelle. Descartes réfute explicitement l'ambition de vouloir « enseigner ici la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison ». Il s'agit simplement de proposer « une fable en laquelle, parmi quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre » [Descartes R. (1908), 5/(AT VI), 4]. Le caractère du traité philosophique recule, tandis qu'il régit les *Méditations* qui, pourtant, gardent du *Discours* le caractère d'exemple et d'invitation. Les *Méditations* sont animées par l'ambition d'aller le plus loin possible dans l'exploration de la pensée humaine en général. C'est toujours Descartes qui conduit l'entreprise, mais il s'efforce ici au maximum de faire abstraction de sa situation particulière pour arriver au fond de sa pensée. Il ne s'agit alors plus seulement de donner un exemple. Désormais, l'enjeu serait d'explorer la possibilité d'une méthodologie, certes transmissible, mais pour autant inconditionnellement respectueuse de l'individu. Pour autant, il maintient le but annoncé clairement dès le *Discours*. C'est « toujours un extrême désir d'apprendre à distinguer le vrai d'avec le faux pour voir clair en mes actions et marcher avec assurance en cette vie » [*ibid.*, 8/10].

La réponse qu'obtient Descartes est positive. Qui plus est, ses analyses ne font aucune concession aux mystères, elles donnent en main une méthode dont la poursuite tenace et méticuleuse entretient le courage et conduit à la compréhension de la liberté humaine. Tout comme pour la connaissance de la vérité, Descartes ne franchit pas non plus dans ce domaine les limites, ce qui l'obligerait ensuite à investir les mystères, car il aurait perdu ses repères. Pour cela, il importe de réaliser qu'un des fondements de l'antihumanisme est, paradoxalement, une soif de liberté inconditionnelle. Cette soif mène directement à la défense de l'esclavage et, donc, à l'obstruction de la liberté réelle. L'autre écueil qu'elle induit, c'est le renoncement en réponse aux attentes extravagantes. Mais cette possibilité, que l'homme, déçu par lui-même, s'évanouisse dans le néant, est évidemment aux antipodes de ce que préconise Descartes par sa méthode.

Comme dans le *Discours*, Descartes ne parle pas de la primo-éducation, il ne s'adresse pas aux jeunes enfants, mais aux personnes ayant déjà reçues une éducation et une instruction conséquentes. Il s'adresse aux lecteurs qui ont compris que leur savoir est défaillant et qui cherchent, en conséquence, à s'en libérer sans pour autant tomber dans l'écueil d'un scepticisme irrémédiable.

Descartes est souvent soupçonné d'avoir institué un dualisme entre le corps et l'âme. Il aurait alors détruit la fonction de la sensibilité humaine dans le processus de connaissance [cf. *supra*, B.I]. Effectivement, une lecture superficielle des *Méditations* peut donner l'impression qu'il se traite comme on traite aujourd'hui son ordinateur : « Maintenant donc que mon esprit est libre de tous soins, et que je me suis procuré un repos assuré dans une paisible solitude, je m'appliquerai sérieusement et avec liberté à détruire généralement toutes mes anciennes opinions » [Descartes R. (1979), 26/(AT IX), 13]. Une fois que ce doute a atteint les principes, explique-t-il ensuite, le reste disparaît aussi ; le travail se fait très rapidement. On voit alors qu'il s'agit d'une abstraction méthodique qui vise le décapage des savoirs. Descartes a pris conscience que les perceptions sensuelles peuvent tromper. Ce qui peut tromper une fois est susceptible de tromper, bien que ce ne soit pas nécessaire qu'il trompe. On n'a pas de prise de position concernant la nature humaine, mais la description de son procédé analytique. Il décrit même sa situation actuelle, attribuant ainsi à la perception son rôle indispensable : il est assis, vêtu d'une robe de chambre, au coin du feu et, près de lui, le poêle dégage de la chaleur, ce qui lui permet de se concentrer malgré le froid hivernal sur son écriture. Il sait alors qu'il vit réellement cette situation et qu'il n'est pas un de ces fous qui se contentent de vivre dans leur imagination. Et pourtant, il sait aussi qu'il a déjà maintes fois rêvé justement cette situation ! C'est la difficulté de

discerner entre rêve et réalité qui lui fait comprendre que l'assurance perceptive peut tromper. Outre le rêve, il y a encore d'autres sources de fausses informations, ce qui fait en sorte que l'on doit chercher les « choses encore plus simples et plus universelles qui sont vraies et existantes ». Ainsi, on atteint ces choses « du mélange desquelles, ni plus ni moins que celui de quelques véritables couleurs, toutes ces images des choses qui résident en notre pensée, soit vraies et réelles, soit feintes et fantastiques, sont formées » [*ibid.*, 30/15]. Le vécu humain est donc bien différent d'un carré qui a toujours et partout quatre côtés de la même longueur.

Avant de continuer, nous pouvons constater que Descartes prend en compte autant les processus intrapsychiques que les processus corporels, et qu'il distingue indubitablement l'homme des choses. L'homme vit dans le rêve et la réalité, dans l'imagination et l'observation. Il n'est pas obligé de se soumettre à son éducation, mais il peut s'en dégager pour se fier entièrement à son propre jugement. Déjà en ce moment précoce de son entreprise, il vient à la question de Dieu. Cette question ici, en plus de la contrainte imposée par la censure de son temps, a aussi une contrainte systématique. Descartes sait qu'il est illicite de forcer qui que ce soit de croire quoi que ce soit. D'où sa réflexion autour de Dieu. Sans se mettre dans la posture d'un ennemi de Dieu, il soumet les croyances à une critique. Si toutes les croyances ne sont pas fausses, il souligne cependant qu'il ne faut en aucun cas en adopter une. Il est nécessaire « de méditer et de connaître » [*ibid.*, 33/17]. On s'aperçoit ici de cette souffrance qui, finalement, l'a incité à entreprendre ces méditations, la souffrance de se voir rempli de savoirs parfaitement inutiles, voire même nocifs. C'est une souffrance que chacun peut comprendre, car chacun a vécu une éducation.

Par une expérience de pensée, il reconnaît ensuite qu'un mauvais génie qui veut le tromper pourrait exister. D'autant plus nécessaire est alors l'effort de chercher les bases de la connaissance, « mais ce dessein est pénible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire » [*ibid.*, 34/17]. Il s'engage à interroger de prime abord l'assurance de son existence. C'est ainsi qu'il induit expressément un doute radical, geste certes préparé de long date, et qui va lui causer tant d'ennuis. Ce doute sera alors le chemin pénible vers les fondements de la connaissance. Il persévère « jusqu'à ce que j'aie rencontré quelque chose de certain, ou du moins, si je ne puis autre chose, jusqu'à ce que j'aie appris certainement qu'il n'y a rien au monde de certain » [*ibid.*, 36/18]. Petit à petit, il voit clair. L'homme peut tout à fait faire abstraction du monde qui l'entoure, mais il lui est impossible de douter de sa propre existence, car cette opération serait une fois de plus faite par lui-même et prouverait alors, à rebours, qu'il est. Et cet argument réfute aussi tous ceux qui veulent le tromper, « de sorte qu'après avoir bien pensé et avoir soigneusement examiné toutes choses, enfin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition : je suis, j'existe, est nécessairement vraie, toutes les fois que je la prononce ou que je la conçois en mon esprit » [*ibid.*, 38/19]. Cette base acquise, Descartes procède à une interrogation du rapport à son corps :

> « <I>maginer n'est autre chose que contempler la figure ou l'image d'une chose corporelle. Or je sais déjà certainement que je suis, et que tout ensemble il se peut faire que toutes ces images-là, et généralement toutes les choses que l'on rapporte à la nature du corps, ne soient que des songes et des chimères. » [*Ibid.*, 42sq/21sq]

Descartes ne doute pas que le corps humain existe. Il met en doute toutes les opinions qui concernent le corps humain et sa nature ; il soumet la perception à une analyse en l'opposant à la pensée. Il décrit la différence à l'exemple de la cire :

> « Prenons par exemple ce morceau de cire qui vient d'être tiré de la ruche : il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli, sa couleur, sa figure, sa grandeur, sont apparentes ; il est dur, il est froid, on le touche, et si vous le frappez, il rendra quelque son. Enfin, toutes les choses qui peuvent distinctement faire connaître un corps se rencontrent en celui-ci. Mais voici que, cependant que je parle, on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'œuvre s'évanouit, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente, il devient liquide, il s'échauffe, à peine le peut-on toucher et quoiqu'on le frappe, il ne perdra plus aucun son. » [*Ibid.*, 45sq/23]

La cire reste cire, même si elle a perdu sa douceur, son odeur, sa forme. « Certes, il ne demeure rien que quelque chose d'étendu, de flexible et de muable » [*ibid.*, 47/24], ce qui prouve que la cire n'est pas un de ses états qui, justement, sont soumis au changement. Si, par conséquent, la perception perçoit la cire toujours différemment, l'esprit perçoit toujours la même cire.[611] Qui plus est, Descartes reconnaît que l'esprit humain effectue toutes ces observations et toutes ces interrogations. Il arrive à un point certain, à la « faculté d'entendre » [*ibid.*, 51/26] : « Mais parce qu'il est presque impossible de se défaire si promptement d'une ancienne opinion, il sera bon que je m'arrête un peu en cet endroit, afin que, par la longueur de ma méditation, j'imprime plus profondément en ma mémoire cette nouvelle connaissance » [*ibid.*]. On ressent comment il se bat pour se libérer de tout ce qu'il a appris et effectivement, en fin de compte, il peut s'écouter lui-même, et cela sans assistance maïeutique. En se trouvant lui-même, il trouve aussi une ouverture à Dieu. Et bien que Descartes procède ensuite à une réfutation de la théologie, il intègre cette découverte au même titre qu'il intègre les autres certitudes qu'il découvre :

> « Considérant cela avec plus d'attention, il me vient d'abord en la pensée que je ne me dois point étonner si mon intelligence n'est pas capable de comprendre pourquoi Dieu fait ce qu'il fait, et qu'ainsi je n'ai aucune raison de douter de son existence, de ce que peut-être, je vois par expérience beaucoup d'autres choses, sans pouvoir comprendre pour quelle raison, ni comment Dieu les a produites. Car sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et au contraire que celle de Dieu est immense, incompréhensible, et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit. Et cette seule raison est suffisante pour me persuader que tout ce genre de causes qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques, ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre de découvrir les fins impénétrables de Dieu. » [*Ibid.*, 84sq/43sq]

Cette citation atteste l'attitude clairvoyante de Descartes. Il respecte ses limites sans la moindre trace de mépris de la nature et du corps humain. Qui plus est, il n'y a rien qui serait susceptible de blesser les consciences croyantes,[612] comme le confirme un passage un peu plus loin :

> « <J>e n'ai aucun droit de me plaindre, si Dieu, m'ayant mis au monde, n'a pas voulu me mettre au rang des choses les plus nobles et les plus parfaites, même j'ai sujet de me contenter de ce que, s'il ne m'a pas donné la vertu de ne point faillir par le premier moyen que j'ai ci-dessus déclaré, qui dépend d'une claire et évidente connaissance de toutes les choses dont je puis délibérer, il a au moins laissé en ma puissance l'autre moyen, qui est de retenir fermement la résolution de ne jamais donner mon jugement sur les choses dont la vérité ne m'est pas clairement connue. Car quoique je remarque cette faiblesse en ma nature, que je ne puis attacher continuellement mon esprit à une même pensée, je puis toutefois, par une méditation attentive et souvent réitérée, me l'imprimer si fortement en la mémoire, que je ne manque jamais de m'en ressouvenir, toutes les fois que j'en aurais besoin, et acquérir de cette façon l'habitude de ne point faillir. Et, d'autant que c'est en cela que consiste la plus grande et principale perfection de l'homme, j'estime n'avoir pas peu gagné par cette méditation que d'avoir découvert la cause des faussetés et des erreurs. » [*Ibid.*, 94sq/49]

C'est alors un résultat satisfaisant, positif et constructif. L'apparente défaillance des vertus est largement compensée par la maîtrise du jugement. Le savoir s'acquiert finalement par consentement ou refus. Descartes accorde le rôle-clé au jugement, ce qui implique certes le risque d'un scepticisme perpétuel, car on ne sait effectivement pas à l'avance si et quand la connaissance a atteint ce point qui permet enfin de trancher. Mais c'est le prix de la liberté individuelle et Descartes va tout faire pour diminuer ce risque. Pour autant, il doit s'affronter à une attaque pernicieuse qui cible ce risque. Mais

---

[611] Pour notre contexte, il est à retenir que DESCARTES développe cette argumentation dans son traité sur les passions de l'âme (1649) par rapport au handicap : un homme malade, et/ou mutilé, reste néanmoins homme.

[612] DESCARTES continue ensuite l'exploration des possibilités de l'erreur : « C'est à savoir de cela seul que, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et que je pèche » [*ibid.*, 89/46].

son adversaire déclenche un débat par lequel il est lui-même largement dépassé : il s'attache effectivement à montrer que l'approche cartésienne est fondée sur le néant. C'est alors une attaque de taille, entreprise par un membre de l'ordre des Jésuites roué dans l'art de l'argumentation. Pour réfuter Descartes, il construit un double argument mais, de prime abord, il reformule les thèses cartésiennes pour ensuite traiter ces reconstructions comme venant de Descartes. Il s'attaque à ces deux points :

1. Le doute cartésien ramènerait la raison au désespoir face au néant.
2. La méthode cartésienne conduirait au désespoir, car elle déclencherait un doute duquel il est impossible de sortir autrement que par un saut, abandonnant alors toute argumentation rationnelle.

Par conséquent, Descartes inviterait alors, selon ce sinistre constat, au désespoir et à l'abandon de la raison. Cet adversaire attribue alors à Descartes la position de nihiliste avant la lettre. Son texte a été publié pour la première fois avec la deuxième édition des *Méditations*. Descartes est manifestement bouleversé en constatant qu'un membre de l'ordre des Jésuites, ordre spécialement connu pour le bon niveau de son instruction, a pu le comprendre si mal ! Et effectivement, dès les premières lignes, on s'aperçoit que Bourdin n'a rien compris aux *Méditations* de Descartes. Il se demande comment ce serait possible de construire des choses sûres à partir des choses incertaines, ne comprenant alors pas que Descartes soumet tout au doute et que la certitude qui résulte de cet abandon n'est pas une déduction du néant, mais le résultat de l'effort actif de la pensée. Cette erreur amène Bourdin à soutenir que Descartes met en doute l'existence du corps tout en affirmant qu'il existe. Donc, conclut-il alors, « aucun corps n'existe ; et moi cependant je sais fort bien d'ailleurs que je suis et que j'existe ; donc je ne puis être un corps » [Descartes (II), 963/(AT VII), 463].[613]
La deuxième question de Bourdin [cf. *ibid.*, 966-973/466-472] donne l'impression qu'il s'intéresse réellement à la problématique élaborée par Descartes. Il semble relever le défi d'une nouvelle méthode qui permet de penser à de nouveaux frais, de s'interroger à partir d'une nouvelle base. Mais, lentement, on voit qu'il fait des remontrances. On est face à un rappel à l'ordre très sévère. Bourdin vire jusqu'au sarcasme pour cimenter son renvoi à la suffisance des méthodologies syllogistiques scolastiques. Son angle d'attaque reste l'être et le non-être, ce qui déplace alors le débat sur le terrain de l'ontologie. Mais Descartes aborde exclusivement l'acquisition d'une base assurée de la connaissance. Il dit expressément :

> « Et il est à remarquer que partout il <sc. Bourdin> considère le doute et la certitude, non pas comme des relations de notre connaissance aux objets, mais comme des propriétés des objets mêmes qui y demeurent toujours attachées ; en sorte que les choses que nous avons une fois reconnues être douteuses ne peuvent jamais être rendues certaines. Ce que l'on doit plutôt attribuer à simplicité qu'à malice. » [*Ibid.*, 974/473]

De son côté, Descartes progresse alors aussi avec une certaine stratégie. Après ce constat ambigu qui, sans l'accuser moralement, met en doute les compétences intellectuelles de son adversaire, il continue sur un ton plus sévère : « "Quoi toutes choses ?" Il chicane, ici sur ce mot toutes, comme auparavant sur le mot rien, mais inutilement et en vain » [*ibid.*]. Cette réplique juste permet à Descartes de conclure ainsi : « Mais toutefois il a fort bien conclu vers la fin, que par toutes ces choses, il a fait seulement paraître la médiocrité de son esprit » [*ibid.*, 978/477] ; jugement qu'il avait préparé auparavant :

> « "Sans doute que c'est une chose d'une importance tout à fait grande que cette abdication générale de toutes nos connaissances passées." J'en ai assez averti sur la fin de ma réponse aux quatrièmes objections et dans la préface de ces *Méditations*, que je n'ai pour cela proposées à lire qu'aux plus forts esprits. J'ai aussi averti de la même chose fort expressément dans mon *Discours de la Méthode* ... où ayant décrit deux divers genres d'esprits à qui cette abdication générale n'est pas propre, si peut-être notre auteur se trouve compris sous l'un ou sous l'autre

[613]Mon développement suit le texte français de l'édition [DESCARTES (II), 947-1073]. ALQUIÉ reprend la traduction de Claude CLERSELIER (1614-1684) avec quelques coupures ; cf. pour le texte intégral en latin [DESCARTES (AT VII), 451-561].

> genre, il ne doit pas pour cela m'imputer ses erreurs. » [*Ibid.*, 976/475]

Bourdin déploie encore un autre argument. Dans des mots policés qui ne cachent que pauvrement le fort reproche, il met sur le dos de Descartes d'occulter la vérité, donc de faire exactement le contraire de ce qu'il prétend faire :

> « Mais toutefois j'aime mieux admirer et révérer votre procédé. Il arrive souvent que ceux qui mènent leurs amis dans les palais des grands pour les leur faire voir, les font entrer par des portes secrètes, et non pas par la grande et principale porte. Moi aussi, je vous suis fort volontiers par quelques détours que vous me meniez ; je vous suivrai partout, pourvu que vous me donniez espérance de parvenir un jour au palais de la vérité. » [*Ibid.*, 979sq/478sq]

Soit Bourdin se moque ici de Descartes, soit il n'a vraiment rien compris et confirme alors le verdict de Descartes de faire partie d'un de ces genres d'esprit qui ne sont pas assez forts pour supporter ses réflexions. Car précisément pour proposer une alternative à la réduction de l'enseignement à l'instruction par autrui, Descartes a développé ces méditations. D'où l'apparent paradoxe de sa démarche car, pour arriver à ce but, il faut suivre ses méditations. Le paradoxe ne concerne que la méthodologie de l'acquisition des connaissances, non pas la transmission effective d'un savoir. Retenons encore que Bourdin aborde dans ce contexte aussi la question de la mémoire. Son sarcasme se déclare ouvertement lorsqu'il écrit :

> « Qu'est-ce qu'un homme ? dites-vous. – Si vous voulez que je vous réponde, permettez-moi auparavant de vous demander de quel homme vous entendez parler ; ou ce que vous cherchez quand vous cherchez ce que c'est qu'un homme. Est-ce cet homme que je me feignais autrefois, que je pensais être et que depuis que j'ai tout rejeté, je suppose que je ne suis point ? Si c'est lui que vous cherchez, si c'est celui que j'imaginais faussement que j'étais, c'est un certain composé de corps et d'âme. Êtes-vous content ? Je crois que oui, puisque vous continuez de la sorte. » [*Ibid.*, 980/479]

Descartes explique sa méthode avec l'exemple d'une corbeille plein de pommes. Ni les pommes, ni la corbeille, ni la pourriture ne sont rien. Pour s'assurer qu'il n'y a que de bonnes pommes dans la corbeille, il faut vider la corbeille entièrement, et non pas l'anéantir. De même, il faut contrôler chaque pomme séparément et ne jeter que celles qui sont pourries. Ensuite, on réarrange la corbeille, étant sûr qu'il n'y a maintenant que des pommes saines et sachant que, aussi longtemps qu'il y a des corbeilles de pommes, il faut répéter ce contrôle.
Mais Bourdin prend ce tri nécessaire des savoirs simplement comme une « nouvelle façon de tirer le certain de l'incertain » [cf. *ibid.*, 985/484]. Descartes réfute cet argument, renvoyant au fait qu'il ne définit aucun de ses concepts de manière particulière. On s'aperçoit alors que Bourdin est un dangereux moqueur. Il attribue à tort à Descartes justement ce que ce dernier veut éviter à tout prix. Descartes ne veut en aucun cas s'identifier à son savoir, ce qui lui donne la liberté d'interroger si profondément ce savoir, car une fois atteinte l'assurance de son existence, la découverte de savoir erroné ne peut plus atteindre son identité. C'est alors vraiment l'homme, comme l'a vu Bourdin fort bien, qui est au centre de ses réflexions. Bourdin procède pourtant autrement. Il identifie la soumission de tout savoir positif au doute avec la relativisation de tous les critères de vérité. C'est pourquoi il peut dire ensuite qu'il faudrait tirer le certain de l'incertain, car tout est mise en branle :

> « Que vous êtes heureux d'être sauté presque tout d'un coup d'un pays si rempli de ténèbres dans celui de la lumière ! Mais, je vous prie, ne me refusez pas la main pour m'assurer, moi qui chancelle en suivant vos pas. Je répète les mêmes choses que vous mot pour mot, mais tout doucement comme je puis. Je suis, je pense. Mais qu'est-ce que je suis ? Ne suis-je point quelqu'une des choses que je croyais autrefois que j'étais ? Mais croyais-je bien ? Je n'en sais rien. J'ai répété toutes les choses douteuses, et je les tiens pour fausses. » [*Ibid.*, 989/488sq]

Bourdin soutient alors que Descartes aurait sauté du royaume des ténèbres au royaume de la lumière. On se demande d'où il a pris une telle supposition. Déjà Descartes procède avec une lenteur presque

extrême et il n'est nulle part question des ténèbres. Mais Bourdin insiste avoir emprunté le chemin que Descartes aurait prescrit. Il arrive même à un « je pense, je suis ». Et ce qui a été le point final pour Descartes devient pour lui le point de départ d'une spirale qui, par principe, n'a pas de fin. Car il confronte l'assurance de soi avec la question de savoir si l'on n'est plus ce que l'on a été autrefois et déplace une fois de plus la recherche du terrain de la connaissance vers le terrain de l'être. Ensuite, il pose même la question de savoir s'il avait autrefois une opinion de lui-même ! Et il en vient à son résultat : « Je n'en sais rien » [cf. *ibid.*], admettant ouvertement que, soit il n'a rien compris, soit il cherche intentionnellement à déstabiliser Descartes.
Cependant, plus on avance, plus son intention se manifeste. Il est agressif et il feint de ne rien comprendre. Il veut mettre Descartes dos au mur en l'accusant de dogmatisme. Il redéploie toujours la même figure argumentative, mais la tourne de plusieurs manières, prenant le point de départ de Descartes comme résultat : « Quoi donc ! S'il y en a qui refusent de le faire et qui persistent dans leur ancienne opinion, que ferez-vous à cela ? » [*ibid.*, 990/490]. Il appartient alors vraiment à ceux que Descartes avait déjà caractérisés dans le *Discours* comme résistant à sa méthode, comme on le voit aussi par cette remarque polémique de Bourdin : « Si je n'ai pas eu droit de passer, voulez-vous que je retourne sur mes pas ? » [*ibid.*, 991/490]. Dans sa réponse, Descartes explicite encore un fois son propos afin de démasquer la stratégie de son adversaire :

> « Quoique pourtant si c'était un autre que lui, je croirais qu'il se serait voulu déguiser pour satisfaire à l'envie déréglée qu'il aurait eue de railler, et qu'en contrefaisant tantôt le craintif, tantôt le paresseux, et tantôt l'homme de peu de sens, il aurait voulu imiter, non les Épidiques ou les Parménons de l'ancienne comédie, mais le plus vil personnage de la nôtre, qui par ses niaiseries et bouffonneries prend plaisir d'apprêter à rire aux autres. » [*Ibid.*, 993/492sq]

Bourdin s'attaque, visiblement, au projet pédagogique de Descartes :

> « Suivez-moi maintenant, ayez bon courage ; je vais vous proposer l'ancienne forme de conduire sa raison : c'est une méthode connue de tous les anciens. Que dis-je ! elle est connue et familière à tous les hommes. Souffrez-moi, je vous prie, et ne vous rebutez point. J'ai eu patience à mon tour. Elle nous ouvrira peut-être quelque voie, comme elle a de coutume quand les choses sont fort intriquées et presque désespérées ; ou bien, si elle n'en peut venir au bout, elle nous montre au doigt, pendant que nous ferons retraite, les vices de votre méthode, s'il y en a aucun. » [*Ibid.*, 1012/507]

Bourdin défend alors exactement ce que Descartes conteste pour résoudre le problème qu'il avait auparavant lui-même attribué à Descartes. Si ce dernier veut inviter à l'assurance de soi en faisant abstraction de tout savoir positif et se réfère pour cela au sens commun, il entend par cette notion une aptitude innée et intuitive de chacun. Mais Bourdin, utilisant exactement ces mêmes termes, lui attribue la définition de sens commun comme opinion commune, comme consensus. Ironiquement, et on le verra plus clairement lors de l'analyse de la *Lettre de Jacobi* à Fichte [cf. *infra*], c'est cette manœuvre qui le dévoile comme un véritable nihiliste avant la lettre, car non seulement il nie la possibilité que l'homme puisse atteindre une telle assurance de soi, mais il n'attribue aucune réalité au Je individuel. Les remarques de Descartes montrent qu'il a compris que Bourdin joue un jeu rhétorique. Par conséquent, il ne s'arrête pas trop à réfuter des points spécifiques. Ce qui est d'autant plus possible que les *Méditations* sont déjà publiées depuis un certain temps. Outre les six premières objections que Descartes a rajoutées à l'œuvre, il peut aussi s'appuyer sur d'autres réactions qui lui sont entretemps parvenues. Il est alors dans une position de force et saute sur l'occasion qui lui permet de répéter et de clarifier son propos. Il renvoie abondamment à tous ces textes qui les discutent déjà. Il comprend la gravité de cette situation, car la manœuvre de Bourdin atteste soit un esprit médiocre et, donc, une défaillance institutionnelle, car il n'aurait alors jamais dû atteindre sa position, soit une volonté hostile qui n'a que trop bien compris l'enjeu des *Méditations* et veut à tout prix les désamorcer car, au lieu de chercher la discussion, elle opte pour la contorsion. « Sans mentir, » écrit alors

Descartes,

> « le spectacle en est assez agréable, principalement quand on sait le sujet de la querelle, qui vient de ce qu'ayant lu par hasard dans mes écrits que, pour commencer à bien philosopher, il faut se résoudre une fois en sa vie de se défaire de toutes les opinions qu'on a auparavant reçues en sa créance, quoique peut-être il y en ait plusieurs parmi elles qui sont vraies, à cause qu'étant mêlées avec plusieurs autres qui sont la plupart ou fausses ou douteuses, il n'y a point de meilleurs moyens pour séparer celles-là des autres que de les rejeter toutes du commencement sans en retenir aucune, afin de pouvoir par après plus aisément reconnaître celles qui sont vraies, en découvrir de nouvelles et n'admettre que celles qui sont certaines et indubitables ; ce qui est la même chose que si j'avais dit que, pour prendre garde que dans un panier plein de pommes il y en ait quelques-unes qui soient gâtées, il faut toutes vider du commencement et n'y en laisser pas une, et puis n'y remettre que celles qu'on aurait reconnues être tout à fait saines, ou n'y en mettre point d'autres ; mais notre auteur, ne comprenant pas, ou plutôt feignant de ne pas comprendre un raisonnement d'une si sublime spéculation, s'est principalement étonné de ce qu'on disait qu'il n'y avait rien qu'il ne fallût rejeter ; et passant cela longtemps et souvent dans son esprit, il se l'est si fortement imprimé dans son imagination qu'encore qu'à présent il ne combatte le plus souvent que contre un rien et un fantôme, il a toutefois bien de la peine à s'en défendre. » [*Ibid.*, 1017sq/512].

Descartes maintient son propos, l'inscrivant dans des contextes bien différents. Cette fermeté vis-à-vis de l'attitude ironique, même sarcastique et polémique de Bourdin, démontre encore une fois sa grande assurance :

> « Mais, pour voir cela plus clairement, il faut se figurer que notre acteur, comme un personnage grave et docte, lequel, pour combattre cette méthode de rechercher la vérité qui veut qu'ayant rejeté toutes les choses où il y a la moindre apparence de doute, nous commencions à philosopher par la connaissance de notre propre existence, et que de là nous passions à la considération de notre nature ; lequel, dis-je, tâche de montrer que par cette voie l'on ne saurait étendre plus avant sa connaissance, et qui pour le faire se sert de ce raisonnement : "Puisque vous connaissez seulement que vous êtes, et non pas quel vous êtes, vous ne le sauriez apprendre par le moyen des choses que vous avez autrefois connues, puisque vous les avez toutes rejetées : donc ce ne peut être que par le moyen de celles que vous ne connaissez pas encore." A quoi un enfant même pourrait répondre que rien n'empêche qu'il ne le puisse apprendre par les choses qu'il connaissait auparavant, à cause que, quoiqu'il les eut toutes rejetées pendant qu'elles lui paraissaient douteuses, il les pouvait néanmoins par après reprendre quand il les aurait reconnues pour vraies. » [*Ibid.*, 1019sq/514; cf. *ibid.*, 1023/517sq]

Il est remarquable comment Descartes parvient à éviter tout renvoi au savoir pour défendre sa méthode. Il suffit de traiter « avec le soin et la diligence » [*ibid.*, 1020/514] ce que l'on sait, et de progresser, même au risque de devoir tout rejeter :

> « "Je suis, dites vous. – Je le nie. Vous poursuivez : je pense. – Je le nie", etc. Il recommence ici le combat contre la première ombre qu'il avait attaquée, et, croyant l'avoir taillée en pièces du premier coup, tout glorieux il s'écrie: "Voilà sans soute un trait bien hardi et remarquable ; j'ai d'un seul coup tranché la tête à tout." Mais, d'autant que cette ombre ne tire sa vie que de son cerveau, et qu'elle ne peut mourir qu'avec lui ; tout en pièces qu'elle est, elle ne laisse pas de revivre ; et, mettant la main à la conscience, elle jure qu'elle est et qu'elle pense. Sur quoi, s'étant laissé fléchir et gagner, il lui permet de vivre et de dire même, après avoir repris ses esprits, tout plein de choses inutiles ou impertinentes auxquelles il ne répond rien, et à l'occasion desquelles il semble plutôt voir contracter amitié avec elle. Après quoi il passe à d'autres galanteries. » [*Ibid.*, 1021sq/516]

Descartes épluche, pour ainsi dire, les propos de Bourdin pour montrer finalement que Bourdin s'attaque avec son spectacle à la conscience. C'est un passage pour le moins énigmatique. « Elle » est probablement la deuxième ombre contre lequel Bourdin se bat [cf. *ibid.*, 1023/517]. Descartes réfute vivement qu'il aurait soutenu avoir « une claire et distincte conception de moi-même » avant d'avoir « suffisamment expliqué de quelle façon on peut l'avoir » [*ibid.*/518]. Et il revient à son hypothèse « que toutes les notions que nous avons eues des choses en notre enfance n'ont point été claires et distinctes » [*ibid.*]. Il ne vaut alors rien de se battre contre des ombres. Descartes ne nie pas que l'enfant puisse connaître. Il lui reconnaît même une certaine compétence critique. Mais il soutient fermement que l'enfant est incapable de connaître clairement et distinctement :

> « Et lorsqu'il ajoute après cela que je conçois la substance qui pense sans rien concevoir de corporel ni de spirituel, etc., je lui accorde pour le corporel, parce que j'avais auparavant expliqué ce que j'entendais par le nom de corps ou de chose corporelle, c'est à savoir, cela seul qui a de l'étendue ou qui dans sa notion enferme de l'étendue ; mais ce qu'il ajoute de spirituel, il le feint là un peu grossièrement comme aussi en plusieurs autres lieux, où il me fait dire : "Je suis une chose qui pense ; or est-il que je ne suis point un corps, ni une âme, ni un esprit" etc. ; car je ne puis dénier à la substance qui pense que les choses que je sais ne contenir dans leur notion aucune pensée, ce que je n'ai jamais cru ni pensé de l'âme de l'homme ou de l'esprit. Et quand après cela il dit qu'il comprend à présent fort bien ma pensée, qui est que je pense que le concept que j'ai est clair, parce que je le connais certainement, et qu'il est distinct parce que je ne connais rien autre chose, il fait voir qu'il n'est pas fort intelligent ; car c'est autre chose de concevoir clairement, et autre chose de savoir certainement ; vu que nous pouvons savoir certainement plusieurs choses, soit pour nous avoir été révélées de Dieu, soit pour les avoir autrefois clairement conçues, lesquelles néanmoins nous ne concevons pas alors clairement ; et de plus la connaissance que nous pouvons avoir de plusieurs autres choses n'empêche point que celle que nous avons d'une chose ne soit distincte, et je n'ai jamais écrit la moindre parole d'où l'on pût conclure des choses si frivoles.
> De plus, la maxime qu'il apporte, "Du connaître à l'être la conséquence n'est pas bonne", est entièrement fausse. Car, quoiqu'il soit vrai que pour connaître l'essence d'une chose il ne s'ensuive pas que cette chose existe, et que pour penser connaître une chose il ne s'ensuive pas qu'elle soit, s'il est possible que nous soyons en cela trompé, il est vrai néanmoins que du connaître à l'être la conséquence est bonne, parce qu'il est impossible que nous connaissions une chose si elle n'est en effet comme nous la connaissons, à savoir, existante si nous concevons qu'elle existe, ou bien de telle ou telle nature s'il n'y a que sa nature qui nous soit connue.
> Il est faux aussi, ou du moins il n'a pas été prouvé qu'il y ait quelque substance qui pense qui soit divisible en plusieurs parties, comme il met dans cette table où il propose les diverses espèces de la substance qui pense, de même que s'il avait été enseigné par un oracle. Car nous ne pouvons concevoir d'étendue en longueur, largeur et profondeur, ni aucune divisibilité des parties en la substance qui pense ; et c'est une chose absurde d'affirmer une chose pour vraie qui n'a été ni révélée de Dieu, ni qui ne peut être comprise par l'entendement humain ; et je ne puis ici m'empêcher de dire que cette opinion de la divisibilité de la substance qui pense me semble très dangereuse et fort contraire à la religion chrétienne, à cause que tandis qu'une personne sera dans cette opinion, jamais elle ne pourra reconnaître par la force de la raison la distinction réelle qui est entre l'âme et le corps. » [*Ibid.*, 1024-1026/519sq]

Descartes s'exprime prudemment, mais son propos est clair. On voit aussi qu'il n'attaque pas le Père Bourdin en tant que personne, mais qu'il attaque des positions qu'il juge dangereuses et cherche même à le rencontrer sur son propre terrain, à savoir la connaissance qui vient de la révélation. Il prend position par rapport au reproche d'avoir abandonné la méthode des syllogismes et avec elle, la raison. Il renvoie au fait qu'il se sert bien de cette méthode, mais seulement au moment où elle est adéquate. Cependant, il trouve l'explicitation de Bourdin si absurde, qu'il ne peut même pas comprendre pourquoi Bourdin le critique. Car celui-ci va jusqu'à lui mettre au dos des hypothèses, de les réfuter ensuite par des syllogismes et de prétendre après qu'il aurait réfuté la position de Descartes qui, pour autant, ne perd pas sa bonne humeur :

> « Mais je ne comprends point pourquoi il ne veut pas que j'aie ici sujet de rire ; car je ne trouve dans toute sa dissertation que des sujets de joie pour moi, non pas à la vérité fort grande, mais pourtant véritable et solide : d'autant que, reprenant là plusieurs choses qui ne sont point de moi, mais qu'il m'a seulement attribuées, il fait voir clairement qu'il a fait tout son possible pour trouver dans mes écrits quelque chose digne de censure, sans en avoir pourtant jamais pu rencontrer. » [*Ibid.*, 1030sq/525sq]

Ce bilan est exceptionnellement sévère. Car, en fin de compte, Descartes prouve que, non seulement Bourdin ne parvient pas à se distancier du savoir commun, mais qu'il mobilise justement des poncifs pour le réfuter ! Par conséquent, « il n'a pas dit contre moi une seule parole où il ne se soit trompé et mépris » [*ibid.*, 1032/527].
Pourtant, Bourdin pose des questions que tout lecteur des *Méditations* est susceptible de poser. C'est ainsi que l'on a de prime abord l'impression qu'il a raison : spontanément, tout homme accepterait sans le moindre questionnement le fait qu'il est. L'entreprise de Descartes semble alors complètement exagérée. Mais Descartes ne propose rien d'extraordinaire. Il a simplement observé que, peu importe

la nature du savoir, tout savoir accepté sans examen obstrue la perception de notre existence. « Ne voit-on pas, dira-t-elle <sc. la méthode de Descartes>, que les fous, les enfants et les insensés pensent raisonner à merveille, quoiqu'ils n'aient ni esprit ni jugement ? » [*ibid.*, 1034/528], écrit Bourdin. Descartes ne le concède pas. Il ne nie pas que les enfants et les insensés disposent de l'esprit. Mais il met en question qu'ils peuvent juger correctement – et comme tout le monde a été enfant, tout le monde est concerné par l'apprentissage du jugement correct. Descartes s'attaque à ce savoir inoculé aux enfants à un moment où ils sont sans défense. Mais il ne vient pas avec un autre savoir qui démontre quel savoir serait correct, et quel savoir serait faux. Il propose une méthode qui permet à chacun de soumettre ses savoirs à l'examen de l'analyse, et d'entraîner ainsi sa faculté de juger.[614]
Après avoir remâché la méthode de Descartes en renvoyant aux platitudes, Bourdin arrive de nouveau au thème du néant : « Quelle est la fin de cette abdication, si austère qu'elle ne nous laisse que le néant de reste ? Pourquoi des pérégrinations si longues et qui durent si longtemps dans des pays étrangers, d'où les sens n'approchent point, parmi des ombres et des spectres ? » [*ibid.*, 1041sq/534].
Descartes consacre un long développement au reproche qu'il s'inscrive, avec sa méthode, dans le courant sceptique. Bourdin, c'est alors sa conclusion, confond l'arrêt de la recherche de la vérité avec cette recherche même. Aussi longtemps que l'on cherche, on est dans l'incertain, dans le mouvant, dans le douteux. La vérité trouvée pourtant est aussi sûrement et clairement arrêtée que son lieu, à savoir la conscience individuelle. Descartes se résolut finalement de mettre en question autant la compétence philosophique que l'intégrité personnelle de son adversaire :

> « S'il dit qu'il bâtit, c'est-à-dire qu'il se sert de l'art d'architecture dans la construction de ses bâtiments, et qu'il bâtit de telle sorte que, par une action réfléchie, il envisage et considère ce qu'il fait, et qu'ainsi il sache et voie qu'il bâtit (ce qui proprement s'appelle avoir connaissance, et s'apercevoir de ce que l'on fait), et s'il dit que cela est le propre de l'architecture, ou de cet art de bâtir qui est au-dessus de l'expérience des maçons et des manœuvres, et partant qu'il est véritablement architecte ; il dira ce qu'il n'a point encore dit, ce qu'il devait dire, ce que je m'attendais qu'il dirait, et ce que je lui ai même voulu souvent suggérer lorsque je l'ai vu s'efforçant en vain pour nous dire ce qu'il était ; il dira, dis-je, quelque chose de bon, mais il ne dira rien de nouveau, n'y ayant personne qui ne l'ait autrefois appris de ses précepteurs, et ceux-ci de leurs maîtres jusques à Adam. Certainement, s'il dit cela, combien y aura-t-il de choses superflues dans cet art ! combien d'exorbitantes ! quelle battologie ! combien de machines qui ne servent qu'à la pompe ou qu'à nous décevoir ! A quoi bon nous faire peur de l'instabilité de la terre, des tremblements des lutins et d'autres vaines frayeurs ? Quelle est la fin d'une fosse si profonde qu'elle ne nous laisse, ce me semble, que le néant de reste ? Pourquoi des pérégrinations si longues, et de tant de durée, dans les pays étrangers où les sens n'approchent point parmi des ombres et des spectres ? Que servent toutes ces choses pour la construction d'une chapelle, comme si l'on ne pouvait en bâtir une sans renverser tout sens dessus dessous ? Mais à quoi bon ce mélange et ce changement de tant de diverses matières ? Pourquoi tantôt rejeter les anciennes et en employer de nouvelles, et tantôt rejeter les nouvelles pour reprendre les anciennes ? Ne serait-ce point peut-être que, comme nous devons nous comporter autrement dans le temple, ou la présence des personnes de mérite, que dans une hôtellerie ou une taverne, de même à ces nouveaux mystères il faut de nouvelles cérémonies ? Mais pourquoi, sans s'amuser autant d'embarras, n'a-t-il point plutôt ainsi clairement, nettement et brièvement exposé la vérité : Je bâtis, j'ai connaissance du bâtiment que je fais, donc je suis un architecte ? » [*Ibid.*1066sq/554sq]

2.2. « Jacobi à Fichte » : la conceptualisation du nihilisme.

2.2.1. L'intérêt de la *Lettre de Jacobi* à Fichte.

Nous abordons, dans cette partie, la nature de la raison humaine dans la perspective d'appréhender l'énigme du nihilisme. Le vocable nihilisme est le résumé le plus concis de cette atmosphère qui aliène, voire étouffe la conscience. Telle une mer de sable, sa discussion envahit les étagères de livres.

[614]Il est à retenir, bien que je ne puisse pas le montrer en détail ici, que cette argumentation nous permet de réfuter la *Weltanschauungslehre*.

Les textes présentés ici ne sont alors que quelques graines, mais des graines d'une couleur spécifique. Ils mettent en scène des occasions susceptibles de conduire l'homme à accepter le néant comme catégorie ontologique. Dans la dispute avec Descartes, Bourdin cherche alors à déplacer le doute méthodique qui se réfère à la connaissance, vers la question de l'être, de l'existence, ce qui induirait le désespoir. Je propose de poursuivre cette réflexion avec une autre dispute qui, quelque 150 ans plus tard, opposera Jacobi à Fichte.[615]

Les documents qui traitent de la question du néant s'inscrivent à la frontière entre la philosophie et la théologie. La dispute entre Descartes et Bourdin s'infléchit nettement vers la première, car même le jésuite Bourdin ne se retire pas sur des positions théologiques. Dans cette dispute, il utilise l'idée du néant comme arme pour détruire son ennemi sur le terrain théorique. Mais Descartes se garde de rentrer dans un jeu infructueux de confrontation des arguments stériles. Bien au contraire, il saisit l'occasion pour se démarquer clairement de tout nihilisme avant la lettre, ce qui implique une réfutation du scepticisme. La lettre que Jacobi rédige en 1799[616] à l'attention de son ami Fichte, s'inscrit aussi dans une situation d'affrontement personnel, mais dépourvu de cette visée destructrice. Jacobi exprime autant sa colère que son appréhension à l'égard du transcendantalisme fichtéen, sans pour autant lâcher un mot susceptible d'attaquer son ami en personne. En effet, Jacobi va jusqu'au bout de sa philosophie poétique, portée par la conviction que l'homme ressent dans son for intérieur certaines valeurs qui le dirigent vers le bien s'il les accepte. Nous avons alors un approfondissement de l'approche cartésienne, approfondissement qui, à première vue, penche vers la théologie : Jacobi est sûr que l'homme possède réellement ces pulsions, car il est sûr que l'homme est créé par Dieu à son image. Mais il ne se réfugie pas dans la théologie, il part de sa conviction personnelle d'avoir acquis une connaissance de Dieu qui est, pour lui, claire et distincte.[617] Jacobi se garde aussi de toute attaque à la liberté du jugement, qui est également l'instance décisive pour Descartes [cf. *supra*]. La différence notoire entre eux s'inscrit dans le registre de l'expérience individuelle. Cette lettre, qui est un témoignage important du bouleversement que la philosophie subit à travers la notion du Je transcendantal, est donc aussi un témoignage important pour montrer la puissance philosophique de Jacobi, car il aboutit à une analyse inégalée de ce transcendantalisme sur la base de ses convictions si fortes, car – comme nous allons voir – laborieusement acquises et exposées constamment à l'examen. Cette imbrication l'amène à forger, en cours de route, un concept du nihilisme. Peu importe alors le statut disciplinaire de ce texte, il nous faut dégager son contenu théorique pour mener à bien notre étude.

Jacobi se révolte viscéralement[618] contre la séparation du cœur et de la raison. Il a réussi à trouver les

---

[615]Ce modeste chapitre ne peut qu'effleurer la richesse de la *Lettre de Jacobi* dont la négligence est regrettable. D'autant plus méritant sont les essais de Michèle COHEN-HALIMI, cf. dans [FAYE J.-P./COHEN-HALIMI M. (2008), 29-59] et d'Ives RADRIZZANI, cf. dans [JACOBI F. H. (2009), 7-38] pour la réintroduire dans la discussion. – Je me limite, pour ce chapitre, à présenter cette lettre ; la discussion des limites interprétatives de JACOBI est brièvement abordée lors de l'analyse de l'ouvrage [FAYE J.-P./COHEN-HALIMI M. (2008)], cf. [*infra*, C.III.2].

[616]Rédigée selon ses propres indications le 3, le 6 et le 21 mars 1799 [cf. JACOBI F. H. (1799), 1, 12 et 57], la lettre est bien un traité, mais adressé explicitement à FICHTE.

[617]L'enjeu du débat entre FICHTE et JACOBI n'est pas la raison en tant que telle. Tous les deux défendent les idéaux des Lumières, ce que l'on oublie souvent. JACOBI propose une définition recherchée de la raison pour permettre de reconnaître la manœuvre fichtéenne qui réduit la raison à un « *blosses Geschöpf menschlicher Erfindung, eines Ein-und Ausbildens wesenloser Einbildungen* (une créature de l'invention humaine, une imagination et une élaboration d'imaginations sans essence) » [JACOBI F. H. (1799), 26]. Son argument se présente ainsi : s'il n'y a pas de vérité en dehors de la raison, la raison perd toute sa valeur, car elle est essentiellement perceptive. Par conséquent, « *eine das Wahre nicht vernehmende Vernunft ist ein Unding* (une raison qui ne perçoit pas le vrai est une non-chose) » [*ibid.* ; cf. aussi *ibid.*, 21]. – Ma traduction rend parfaitement le sens, mais je n'ai malheureusement pas réusi de restituer les jeux de mots qui produisent une force persuasive inouïe.

[618]A l'exemple d'un jeu de cinq aiguilles à tricoter pour tricoter des chaussettes, JACOBI explique que le tricot d'une chaussette sans rapport à la jambe humaine qui va la porter, serait un tisser vide de son tisser, un tisser pur pour tisser [cf. JACOBI J.H. (1799), 19-23]. Il le transpose ainsi : « *Ich sage aus, dass meine Vernunft, mein ganzes Inwendiges auffährt, schaudert, sich entsetzt vor dieser Vorstellung ; dass ich mich abwende von ihr, als von dem Grässlichsten unter allen Grässlichkeiten – Vernichtung anflehe, wie eine Gottheit, wider eine solche Danaiden- und Irions-Seligkeit* (Je déclare que ma raison, mon intérieur tout entier, sursaute, frissonne, s'épouvante devant cette idée ; que je me détourne d'elle qui est la plus horrible des horreurs – que

mots lui permettant d'articuler ces deux registres. Pour lui, ils forment ensemble le registre de la vie intérieure humaine.[619] Très vite, des copies et des résumés de la lettre circulent parmi les élèves de Fichte. L'ami de Herbart, Johann Friedrich Gries (1775-1842) a disposé d'une telle copie et en fait un résumé à Herbart dans une lettre datée du 2 au 7 juin 1799 [cf. dans Herbart J. F. (SW 16), 103-112]. Ce résumé est cependant tendancieux, car Gries, connaissant l'esprit exceptionnellement critique de Herbart, fait un choix attentif de ce qu'il lui transmet et de ce qu'il ne restitue pas. Pour autant, Herbart a assez de matière pour réagir à sa manière. Le 28 septembre 1799, il écrit à son ami Böhlendorff, fichtéen convaincu. Herbart a déjà pris ses distances par rapport à Fichte, tout en gardant une grande estime pour son professeur et ami. Le passage suivant reflète aussi une imbrication du cœur et de l'intellect, mais Herbart est loin de la sensiblerie de Jacobi, comme on s'en aperçoit rapidement :

> « Avoir de bonnes nouvelles de celui <sc. Fichte> que l'on ne veut qu'estimer et reconnaître, fait du bien. [...] Atteindre Jacobi et moi avec une seule réponse devrait être difficile. Je dois à la grande prévenance de Gries un extrait de la *Lettre de Jacobi*. J'ai reconnu dans cette lettre autant Jacobi le parfait que Jacobi le faible. J'ai envoyé une notice à Gries que Muhrbeck doit donner à Jacobi au moment où leur conversation le permet. Gries a été – indigné.
> Eschen[620] et Ziemssen[621] m'ont dit que ma remarque ne fait pas ce même effet sur tout le monde et ils n'ont pas seulement conseillé de l'envoyer à tout prix, mais ils sont d'avis que Muhrbeck va la transmettre. »[622] [*Ibid.*, 121].

Herbart prend alors activement part à la discussion entre Jacobi et Fichte en s'adressant même directement à Jacobi. Jacobi, de son côté, est exhorté par son ami Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), à rendre publique cette lettre. Lorsqu'il est incité à publier cette lettre, Jacobi est visiblement gêné, car elle n'a pas été rédigée à l'attention du grand public. Il est important de garder ce détail en mémoire, qui explique la qualité intellectuelle de l'expression sur fond sensitif et qui fait alors sa singularité. Il rédige une remarque préliminaire[623] [cf. Jacobi F. H. (1799), V-X] et publie le texte tel quel. Dans cette remarque préliminaire, il résume sa position en ces termes : « Puisque je soutiens que le suprême dans l'homme est la conscience du non-savoir, et le lieu de cette conscience est le lieu du vrai, inaccessible à la science, il doit me plaire chez Kant qu'il préférait pécher contre le système et non pas contre la majesté de ce lieu »[624] [*ibid.*, VIII ; cf. 1, 7-9, 23sq, 27, 30, 35sq, 40, 44, 48].
Jacobi procède de manière très didactique, aspect qui peut facilement se perdre à coup de l'intensité de ce texte. Il discerne trois étapes dans la constitution du paradigme qu'il baptise en cours de route « nihilisme ». Ce détail, à savoir qu'il introduit le terme au milieu de son argumentation et pas à la fin, est significatif. Le nihilisme n'est pas un point final, un apogée. Après avoir lâché le mot, Jacobi reprend son fil conducteur en racontant à Fichte comment il est devenu tel qu'il est. Cette explication permet de suivre Jacobi dans le développement de sa victoire sur l'antagonisme présumé entre le cœur et l'intellect. C'est bien cette explication qu'il reprend dans sa troisième étape qui, finalement, amène

---

j'implore l'anéantissement, comme le ferait une déité face à une telle béatitude des Danaïdes et de l'Irion) » [*ibid.*, 23].

[619] JACOBI n'est ni le seul ni le premier à détenir cette position. C'est une composante essentielle du piétisme allemand, qui sera malheureusement progressivement éconduit jusqu'à l'abolition de la raison.

[620] Friedrich August ESCHEN (1776-1800).

[621] Theodor ZIEMSSEN (1777-1843).

[622] « *Es tut wohl, von demjenigen Gutes zu hören, gegen den man nur Hochachtung und Dankbarkeit empfinden möchte. [...] – Jacobi und mich in einer Antwort zu treffen, dürfte schwer sein. Einer grossen Gefälligkeit von Gries verdanke ich einen Auszug von Jacobi's Brief. Ich habe darin Jacobi den Trefflichen und Starken, aber, ich verhehle es nicht, auch Jacobi den Schwachen erkannt. Ein Blättchen, durch Muhrbeck an Jacobi abzugeben, wenn es sich gut in ihr Gespräch einflechten liesse, sandte ich an Gries, und es hat ihn – empört. – Dass es wenigstens nicht auf jeden so wirkt, haben mir Eschen und Ziemssen gesagt, die mir nicht nur rieten, es auf allen Fall abzusenden, sondern auch meinten, Muhrbeck werde es wohl abgeben.* »

[623] *Vorbericht.*

[624] « *Da ich nämlich das Bewusstsein des Nichtwissens für das Höchste im Menschen, und den Ort dieses Bewusstseins für den der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren halte ; so muss es mir an Kant gefallen, dass er sich lieber am System als an der Majestät dieses Ortes versündigen wollte.* »

le mot nihilisme à la maturité d'un concept philosophique :

> « Avec sérieux et ferveur, j'ai lutté dès l'enfance pour la vérité comme presque personne ; j'ai expérimenté mon incapacité comme presque personne – et pour cela, mon cœur est devenu doux – o, très doux, mon cher Fichte, – et ma voix si basse ! Comme moi, homme, j'ai une profonde compassion avec moi-même, je l'ai pour les autres. Je suis patient sans effort, que je le sois véritablement sans effort me coûte beaucoup. La terre sera légère sur moi – dans peu de temps.
> Mon cœur devient doux pendant que je rédige ces lignes. Je veux partir et me précipiter chez vous, afin de pouvoir œil dans l'œil, poitrine contre poitrine, vous révéler mon âme tout entière. C'était mon sentiment, mon désir brûlant pendant la lecture des lignes tracées par votre main sous la lettre imprimée ; elles m'ont profondément ému. La main que vous avez saisie plein de confiance vous répond avec une pression amicale. Et ce serait pareil même si je devais dire que votre doctrine est, comme la doctrine de Spinoza, athée ; je ne vous tiendrais pour autant pas pour un athée, un sans-dieu.[625] Qui sait s'élever réellement avec l'esprit sur la nature, avec le cœur sur toute convoitise avilissante, voit Dieu en face, et il est dit trop peu de lui qu'il ne fait que croire en Lui. » [626] [*Ibid.*, 39-41]

2.2.2. Les trois étapes du développement du concept de nihilisme.

L'argumentation de Jacobi permet de discerner trois étapes dans la construction du concept de nihilisme. La première étape consiste dans l'introduction simple de la notion de *« Nichts/nicht* (le néant/néant) » dans son discours à côté d'un usage purement grammatical du *« nicht/nichts* (non pas/rien) ». La deuxième étape est une déduction fulgurante et paradoxale du nom de « *Nihilismus* (nihilisme) » à laquelle on peut ajouter une troisième étape qui fait finalement comprendre l'enjeu qu'il est en train de traiter : la transformation significative que subissent autant la philosophie que la conscience humaine en général dans la perspective ouverte par Fichte.
Jacobi utilise tout au long de son écrit les mots *« nicht/nichts* » dans leur sens quotidien pour marquer des degrés de négation au niveau de l'énoncé. Il faut alors lire très attentivement pour trouver les moments où il attribue à ces mots ce sens qui les inscrit comme concepts dans ce paradigme qu'il entend critiquer, paradigme qu'il aperçoit dans les textes fichtéens. L'introduction de la notion du *« Nichts* » se prépare par une mise en parallèle des origines du christianisme avec la situation actuelle. Ce cadre posé, Jacobi poursuit en admettant son manque de cet enthousiasme logique qui caractérise les philosophes purs (sc. fichtéens).[627] Il admet son « manque de virtuosité philosophique », car il

---

[625]Il s'explique ainsi à l'égard de SPINOZA cf. [*ibid.*, 41].

[626]« *Mit Ernst und Inbrunst habe ich von Kindsbeinen an nach Wahrheit gerungen wie Wenige ; habe mein Unvermögen erfahren wie Wenige – und mein Herz ist milde davon geworden – O, sehr milde mein lieber Fichte, – und meine Stimme so leise ! Wie ich, als Mensch, ein tiefes Mitleid habe mit mir selbst, so habe ichs mit Anderen. Ich bin duldsam ohne Mühe ; aber dass ich es ohne Mühe wahrhaft bin, kostet mir viel. Leicht wird über mir die Erde sein – in Kurzem. – Mein Herz wird weich indem ich dieses schreibe. Ich möchte mich aufmachen und zu Ihnen eilen, um Auge in Auge, Brust an Brust Ihnen meine ganze Seele zu offenbaren. Dies war mein Gefühl, mein heisses Verlangen beim Lesen der von Ihrer Hand geschriebenen Zeilen unter dem gedruckten Briefe ; sie bewegten mich tief. Noch tiefer bewegte, erschütterte mich die Anrede in Ihrer Schrift. Die Hand, die Sie zutrauensvoll fassen, antwortet Ihnen mit freundschaftlichem Druck. Und so würde es sein, wenn ich auch Ihre Lehre gleich der Lehre des Spinoza, Atheistisch nennen müsste ; ich würde Sie persönlich darum doch für keinen Atheisten, für keinen Gottlosen halten. Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiss, der sieht Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, dass er nur an ihn glaube.* »

[627]Dès cette page, JACOBI se sert des redondances, imitant ironiquement cette recherche de la vérité si singulière qu'elle aboutit au nihilisme : « *Alleingeist der Alleinphilosophie* (esprit unique de la philosophie unique) » ; « *in Sokrates das eigentlich Sokratische* (dans Socrate l'authentiquement socratique) » ; « *Enthusiasten des bloss logischen Enthusiasmus* (les enthousiastes de l'enthousiasme purement logique) » et il cite ici aussi Friedrich Nicolai (1733-1811) : « *"Untersuchungen bloss um des Untersuchens willen* (investigations avec la seule finalité d'investiguer)" » [*ibid.*, 7] ; cf. aussi : « *nur Wahrheiten [...] nichts Wahres [...] jene allerreinste Wahrheits-Liebe, die des Wahren nicht mehr bedarf – [...] aus dem Betruge des Wahren in die reine wesentliche Wahrheit des Betrugs übergegangen* (seulement des vérités [...] plus rien de vrai [...] cet amour de la vérité le plus pur, qui n'a plus besoin du vrai [...] passer de l'imposture du vrai à la vérité pure et essentielle de l'imposture) » [*ibid.*, 25] ; « *ein Gespenst an sich : ein reales Nichts ; ein Nichts der Realität* (un spectre en soi : un néant réel ; un néant de la réalité) » [*ibid.*, 26];

n'est que « philosophe de naissance » et donc « incapable de faire quelque part et encore moins partout exclusivement de la figure l'objet, comme cela devait être, car ce faire en soi serait tout en tout, et tout ce qui est en dehors de lui serait néant »[628] [*ibid.*, 8]. Juste avant la création du concept de nihilisme, il revient à cette distinction entre lui et les philosophes purs :

> « Ainsi, de bout en bout et tout entier suis-je toujours le même, celui qui est parti, dans les lettres sur Spinoza,[629] du miracle de la perception et du mystère impénétrable de la liberté, et qui a osé de cette manière, par un *salto mortale*, non seulement de fonder sa philosophie, mais poser plutôt son opiniâtreté non-philosophique,

---

« *jener Wille der nichts will, jene unpersönliche Persönlichkeit ; jene blosse Ichheit des Ich ohne selbst* (cette volonté qui ne veut rien, cette personnalité impersonnelle ; cette égoïté pure du Je sans soi) » [*ibid.*, 33]. – Dans ce sens, Jacobi construit avec un vocabulaire très limité une argumentation qui s'échelonne sur quatre pages dont voilà la trame : « *Eine reine [...] Philosophie ; eine Philosophie aus einem Stück, ein wahrhaftes Vernunft-System [...] alles in und durch Vernunft, im Ich als Ich in die Ichheit allein gegeben [...] reine Vernunft allein, aus sich allein. Von Vernunft ist die Wurzel vernehmen. – Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst vernimmt. Oder : reine Vernunft vernimmt nur sich. Da Philosophieren der reinen Vernunft [...] alles ausser ihr in Nichts verwandelt wird und sie allein übrig lässt – ein so reiner Geist, dass er, in dieser seiner Reinheit selbst nicht sein, sondern nur alles hervorbringen kann, dieses aber wieder in einer solchen Reinheit, dass es ebenfalls selbst nicht sein, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann : das gesamte eine blosse Tat-Tat. [...] Wenn daher ein Wesen von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es [...] in Gedanken [...] vernichten, [...] unser eigenes Geschöpf – ein blosses Schema werden [...] lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Teil seines Begriffs ausmachen, was nicht unsere Handlung [...] wäre. – Der menschliche Geist [...] muss [...] Welt-Schöpfer sein und eigener Schöpfer werden [...] sein eigener Schöpfer [...] unter der angegebenen [...] Bedingung [...] : er muss sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriffe zu entstehen [...] in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehen und Eingehen, ursprünglich – aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts. [...] Eine Wissenschaft, die sich selbst, als Wissenschaft allein zum Gegenstand [...] hat, ist eine Wissenschaft an sich. Das Ich ist eine Wissenschaft an sich [...] sich selbst weiss es und es widerspricht seinem Begriffe, dass es ausser sich selbst etwas wisse oder vernehme [...] Das Ich ist notwendig Prinzip aller [...] Wissenschaften [...] alle können aufgelöst [...] werden in Ich, ohne [...] Nicht-Ich zu hinterlassen [...] Wenn Ich allen Wissenschaften ihre Grundsätze gibt, [...] alle Wissenschaften aus Ich [...] deduziert [...] aus Ich allein [...] deduziert [...] durch Ich allein [...] konstruiert [...] progressive Vernichtung [...] vernichtend lernte ich erschaffen, auflösend, zergliedernd zum Nichts-Ausser-Ich [...] zeigte sich [...] alles Nichts war ausser meiner [...] freien Einbildungskraft. Aus dieser Einbildungskraft kann ich dann auch wieder hervorgehen lassen, alleintätig alle Wesen, wie sie waren, ehe ich sie, als für sich bestehend für Nichts erkannte* (Une philosophie pure ; une philosophie d'une pièce, un véritable système de raison [...] tout en et par la raison, donné exclusivement à l'égoïté à l'intérieur du Je en tant que Je, la raison pure exclusivement à partir d'elle-même. De raison, la racine est entendre. – La raison pure est un entendre qui n'entend qu'elle-même. Ou bien : la raison pure n'entend qu'elle-même. Comme le philosopher de la raison pure [...] transforme tout en dehors d'elle-même en néant et le laisse tout seul – un esprit si pur, qu'il ne peut pas être dans cette pureté qui est la sienne, mais peut seulement tout produire, pourtant, il va le produire dans une telle pureté que ce produit aussi ne peut pas être dans cette pureté, mais on peut seulement le contempler comme être produit par l'esprit : le tout une pure action-action [...] Par conséquent, si un être doit devenir un objet parfaitement compris par nous, nous devons [...] l'anéantir [...] par la pensée [...] notre propre créature – le laisser devenir un pur schème [...] Rien en lui ne doit [...] subsister et faire essentiellement part de son concept qui n'est pas de notre fait [...] – L'esprit humain [...] doit [...] devenir le créateur du monde et son propre créateur [...] sous la condition [...] énoncée [...] : il doit anéantir son essence, afin de ressusciter exclusivement dans le concept [...] dans le concept d'une sortie et d'une entrée pures et absolues, primitivement – du néant, vers le néant, pour le néant, dans le néant. [...] Une science qui a elle-même pour objet exclusivement la science comme science [...] est une science en soi. Le je est une science en soi [...] il se sait lui-même et il contredit son concept de savoir ou d'entendre autre chose que lui-même [...] Le je est nécessairement le principe de toutes [...] les sciences [...] On peut dissoudre [...] toutes les sciences dans le je, sans laisser derrière eux un non-je. Si le je donne ses principes à toutes les sciences [...] toutes les sciences déduites du je [...] exclusivement [...] construites à partir du je [...] anéantissement progressif [...] j'ai appris à créer en anéantissant, en dissolvant, en séparant les membres vers le rien-sauf-moi [...] il s'est montré [...] tout a été rien sauf moi [...] libre imagination. De cette imagination, je peux aussi laisser de nouveau émerger, activement, tous les êtres comme ils étaient avant que j'aie reconnu leur propre existence comme néant. » [*Ibid.*, 14-18]. – Du fait que la langue française n'a pas la même souplesse pour l'enchaînement des mots que la langue allemande, et que l'on peut utiliser plusieurs mots pour traduire une notion (par exemple, à côté du je, on peut utiliser ego et moi pour l'allemand *ich*, de même néant et rien pour *nichts*), la traduction française n'est pas si redondante. Et la convention de traduire *Vernunft* par raison défait les liens étymologiques et phoniques entre *Vernunft* et *vernehmen* que l'on traduit pourtant par entendre.

[628] « *meinem Mangel an philosophischer Virtuosität* » ; « *ich nur ein geborener Philosoph [...] sei, unfähig irgendwo, geschweige überall, die Gestalt allein zur Sache zu machen, wie es sein sollte, weil dieses Machen selbst alles in allem, und ausser ihm Nichts sei.* »

[629] *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (*A propos de la doctrine de Spinoza en lettres adressées à monsieur Moses Mendelssohn*), Breslau 1785.

> témérairement, devant les yeux du monde. »[630] [*Ibid.*, 38]

Il continue en s'expliquant cette fois-ci aussi sur une de ses références. Son attitude de philosophe de naissance ne l'empêche pas de faire montre da sa culture, car la distinction entre philosophie pure et non-philosophie ne concerne pas le degré de formation, le niveau du savoir acquis. Cette distinction concerne exclusivement la finalité que l'on assigne à la philosophie. Et ici, Jacobi se démarque le plus radicalement possible de ce qu'il perçoit en Fichte et ses confrères :

> « Comme je ne rencontre en dehors du mécanisme naturel que des miracles, des mystères et des signes, et comme j'ai en horreur le néant, l'indéterminé absolu, ce qui est vide d'un bout à l'autre – (ces trois sont un ; l'infini de Platon !) – d'autant plus si c'est l'objet de la philosophie ou l'intention de la sagesse ; or, en sondant le mécanisme du je en tant que non-je, j'arrive à tous ces riens-en-soi, et je me suis approché ainsi d'eux, saisi et secoué de façon à ce que je veux même, afin de pouvoir vider l'infini, le remplir, en tant qu'un néant infini, un pur-entièrement-et-complètement-en-et-pour-soi, si cela n'était pas impossible !! »[631] [*Ibid.*, 38sq]

On voit alors que Jacobi est sûr de son coup et qu'il a si parfaitement compris la combine fichtéenne qu'il arrive ainsi à la persifler. Et effectivement, le prochain paragraphe se termine avec une humilité feinte. Jacobi énonce clairement que, pour lui, sa position est la position scientifique faisant justice à la vérité, tandis qu'il dénonce le danger qui se cache dans le transcendantalisme, à savoir l'abolition de la vérité et, avec elle, de la science :

> « Comme c'est ainsi avec moi et avec la science de la vérité ; ou bien plus correctement, avec la science vraie : je ne vois pas pourquoi je ne devrais pas, même si ce serait seulement *in fugam vacui*, préférer par goût ma philosophie du non-savoir, au savoir philosophique du néant. Car je n'ai rien contre moi que le rien ; et le vaincre est même possible pour des chimères. »[632] [*Ibid.*, 39]

Jacobi a adopté pour sa lettre un style argumentatif plutôt impersonnel qu'il a ponctué avec des adresses directes à son correspondant. La conclusion de son explication avec la pensée du vide aboutit à une telle adresse. Et c'est dans cette remarque, tenue dans un style personnel, qu'il révèle le concept qu'il vient de forger, ce concept dont il ne pouvait pas deviner la dynamique historique qu'il va déployer [cf. *infra*, C.III] :

> « Vraiment, mon cher Fichte, je ne me laisserais pas rebuter si vous ou n'importe qui d'autre, voulez appeler chimérisme ce que j'oppose à l'idéalisme que je réprimande comme nihilisme. – J'ai exposé publiquement mon non-savoir dans tous mes écrits ; je me suis vanté d'être si nonsavant du savoir d'un degré si élevé, parfait et détaillé, que je devrais mépriser le simple sceptique. »[633] [*Ibid.*]

---

[630] « *Und so überhaupt und durchaus bin ich noch derselbe, der in den Briefen über Spinoza von dem Wunder der Wahrnehmung und dem unerforschlichen Geheimnis der Freiheit ausging, und es wagte, auf diese Weise mit einem Salto mortale, nicht sowohl seine Philosophie zu begründen als vielmehr seinen unphilosophischen Eigensinn der Welt tollkühn vor Augen zu legen.* »

[631] « *Da ich ausserhalb des Naturmechanismus nichts als Wunder, Geheimnisse und Zeichen antreffe, und einen schrecklichen Abscheu vor dem Nichts, dem absolut Unbestimmten, dem durch und durch leeren – (diese drei sind eins; das platonische Unendliche !) – zumal als Gegenstand der Philosophie oder Absicht der Weisheit habe ; im Ergründen des Mechanismus aber, sowohl der Natur des Ichs als des Nicht-Ichs, zu lauter An-Sich-Nichts gelange, und davon dergestalt in meinem transzendentalen Wesen (persönlich, so zu sagen) angegangen, ergriffen, und mitgenommen werde, dass ich sogar, um das Unendliche auszuleeren, es muss erfüllen wollen, als ein unendliches Nichts, ein reines-ganz-und-gar-An-und-für-sich, wäre es nur nicht unmöglich !! –* »

[632] « *Da es, sage ich, so mit mir und der Wissenschaft des Wahren ; oder richtiger, der wahren Wissenschaft beschaffen ist : so sehe ich nicht ein, warum ich nicht, wäre es auch nur in fugam vacui, meine Philosophie des Nicht-Wissens, dem philosophischen Wissen des Nichts, sollte aus Geschmack vorziehen dürfen. Ich habe ja nichts wider mich als das Nichts ; und mit ihm können auch Chimären sich wohl noch messen.* »

[633] « *Wahrlich, mein lieber Fichte, es soll mich nicht verdriessen, wenn Sie, oder wer es sei, Chimärismus nennen wollen, was ich dem Idealismus, den ich Nihilismus schelte, entgegensetze. – Mein Nicht-Wissen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen ; ich habe mich gerühmt, unwissend zu sein dergestalt mit Wissen in so hohem Grade vollkommen und ausführlich, dass ich den blossen Zweifler verachten dürfte.* »

Malgré son style très personnel, Jacobi n'est pas naïf. La confiance qu'il avait en Fichte se perd entièrement sous la force écrasante du transcendantalisme de ce dernier, car il ouvre les portes à des abîmes insoupçonnés. Mais il reste très prudent. Comme Descartes et Herbart, il soutient que seul un facteur surnaturel peut contrebalancer la soif de connaissance de l'homme. On peut alors respecter ses limites sans nier ses qualités en tant qu'homme. La recherche de la vérité peut conduire à Dieu, sans pour autant que ce soit un échec de cette recherche. L'argumentation de Jacobi pour l'importance de la notion de Dieu est construite à partir du renvoi, sans plus d'explication, à un texte qu'il n'a pas encore publié. Dans ce texte, il rappellerait simplement que l'homme est créé à l'image de Dieu, que sa vie est cachée en Dieu. Si, alors, la position de Jacobi est de toute évidence tributaire du modèle argumentatif de Descartes, il s'en distingue sensiblement par ce recours non explicité au témoignage biblique qui, pourtant, est soutenu par une argumentation partant de l'expérience intérieure de l'homme. Jacobi conçoit deux mouvements de l'âme humaine, ce qui surmonte la contradiction apparente : l'homme a des informations de la part de Dieu, et il a au même titre des impulsions intérieures qui l'ouvrent à Dieu, à condition qu'il les accepte. Mais personne n'est obligé de reconnaître ces impulsions intérieures, comme personne n'est obligé d'accepter l'enseignement divin. C'est ainsi que, selon Jacobi, il y a aussi la possibilité que l'homme se forme une image de Dieu dans son for intérieur et agit selon ce Dieu qu'il s'est créé lui-même. C'est pourquoi « une crainte triviale de Dieu n'exclut ni la méchanceté ni le vice »[634] [*ibid.*, 47]. Pour que l'homme puisse reconnaître qu'il craint réellement le vrai Dieu, il doit s'emparer de ces forces qui sont déjà en lui, à savoir de la sagesse, de la justice, de la bienveillance et de l'amour sans contrainte[635] [cf. *ibid.*]. Certes, admet Jacobi, ce sont les vertus divines, mais si l'homme se ferme contre ces forces qu'il a en lui, car il est créé à l'image de Dieu, il ne va jamais reconnaître le vrai Dieu.

Il n'est pas aisé de suivre ce raisonnement, mais on ne trouve effectivement aucun recours au mysticisme, au nonsense ou à l'exaltation. La présentation de Jacobi est concluante, bien qu'il imbrique les registres poétique, philosophique, théologique, historique et psychologique. Il prévient le lecteur de ce procédé original et il assume entièrement son indépendance. L'écrit est ainsi traversé de moqueries contre la philosophie pure qui n'épargnent pas son pourfendeur exemplaire, le philosophe de Königsberg (sc. Kant). Accordons-lui alors son opiniâtreté poético-philosophique, car le problème qu'il a résolu de cette manière le justifie bien. En effet, au moment historique de l'origine de la construction intellectuelle du nihilisme, Jacobi a développé les arguments qu'il a fallu pour le contrecarrer – et non seulement cela, il a indiqué à Fichte, qui a été le représentant le plus puissant de l'approche transcendantale, les risques en lui renvoyant à la contradiction entre sa philosophie transcendantale qui prône, en fin de compte, le néant, et son attitude personnelle qui cherche l'homme. Fichte, en s'emparant de manière plus réfléchie de son attitude quotidienne, aurait pu facilement réviser son système, le relativiser dans le sens de retrouver la réalité de l'homme, du monde, de Dieu. Nous ne pouvons pas ici analyser le *corpus* fichtéen pour voir si et si oui, comment, il aurait pris en compte cet avertissement. Cependant, ce rappel a été inévitable pour comprendre la troisième étape de l'argumentation de Jacobi qui permet de préciser la notion de nihilisme pour en reconnaître, malgré ses appréhensions à l'égard de la philosophie, un concept tout à fait opératoire :

> « J'affirme en conséquence : l'homme trouve Dieu parce qu'il ne peut se trouver lui-même qu'en Dieu ; et il est pour lui-même insondable, car l'essence de Dieu lui est nécessairement insondable. Nécessairement ! car autrement devrait habiter en l'homme une faculté surdivine ; Dieu pourrait être inventé par l'homme. Ainsi, Dieu ne serait qu'une pensée du fini, une essence imaginée et en rien l'essence suprême, indépendante, le créateur de toutes les autres essences, le commencement et la fin. Ce n'est pas ainsi, et c'est pourquoi l'homme se perd lui-même, s'il résiste de se trouver, d'une manière incompréhensible pour sa raison, en Dieu comme son créateur ; dès qu'il veut se fonder en lui-même seul. Tout se dissout après pour lui progressivement en son propre néant.

[634] « *Nicht jede Gottesfurcht schliesst Bösartigkeit und Laster aus.* »
[635] « *Weisheit, Gerechtigkeit, Wohlwollen, freie Liebe* »

> L'homme a pourtant un tel choix ; ce choix unique : le néant ou Dieu. En choisissant le néant, il se fait Dieu ; c'est-à-dire : il fait de Dieu un spectre ; car il est impossible, s'il n'y a pas de Dieu, que l'homme, et tout ce qui l'entoure, ne soit pas un spectre. »[636] [*Ibid.*, 48]

La gravité du sujet, à savoir l'extinction de la vérité, ne permet pas à Jacobi de se replier sur sa propre conviction intime de la réalité de Dieu. Certes, cette argumentation peut étonner, voire choquer plus d'un, car Jacobi ne sermonne pas. A l'instar de Descartes, il renvoie constamment chacun à soi-même. Supportons alors ses graines de folie et rappelons que Herbart qui, en fin de compte, n'a jamais adhéré à une foi positive, a réussi avec le simple renvoi au surnaturel, à développer, avec l'appui de ses amis et de ses étudiants, un fondement de la science qui outrepasse ce transcendantalisme dont Jacobi a réussi à déceler l'essence comme nihilisme. C'est très exactement cette analyse qui permet de trouver le point de convergence entre l'antihumanisme et le nihilisme, car il confronte l'homme avec l'adoration de soi-même, avec le postulat « que moi, je ne devais pas avoir d'autres Dieux hors moi »[637] [*ibid.*], ce qui mène directement à « la devise d'un général célèbre sous le gouvernement du roi français Jean. Il l'inscrivait sur son drapeau : L'ami de Dieu, et l'ennemi de tous les hommes. Ce qui signifiait dans son cœur : pour moi et contre tous »[638] [*ibid.*, 46sq].

---

[636] « *Ich behaupte demnach: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur in Gott finden kann; und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes notwendig unergründlich ist. Notwendig ! weil sonst im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott von dem Menschen müsste erfunden werden können. Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein eingebildetes, und mit nichten das Höchste, allein für sich bestehende Wesen, von allen anderen Wesen der freie Urheber, der Anfang und das Ende. So verhält es sich nicht, und darum verliert der Mensch sich selbst, so bald er widerstrebt sich in Gott, als seinem Urheber, auf eine seiner Vernunft unbegreifliche Weise zu finden ; so bald er sich in sich allein begründen will. Alles löst sich ihm dann allmählich auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch ; diese Einzige: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend macht er sich zu Gott ; das heisst: er macht Gott zu einem Gespenst ; denn es ist unmöglich, wenn kein Gott ist, dass nicht der Mensch und alles, was ihn umgibt bloss Gespenst sei.* »

[637] « *dass ich nicht haben soll andere Götter ausser mir* »

[638] « *Ein berühmter Heerführer unter der Regierung des französischen Königs Johann, hatte den Wahlspruch und trug ihn in der Fahne:* L'ami de Dieu, et l'ennemi de tous les hommes <en français dans le texte>. »

II. *Humanismes, antihumanismes. De Ficin à Heidegger 1 : Humanitas et rentabilité*, par Stéphane Toussaint.

1. Vue d'ensemble.

Sans s'attarder plus longuement, attaquons de front la prochaine étape par un rappel à un auteur capital et pourtant oublié, voire occulté : Ludwig Gumplowicz. Dans la préface à la première édition du *Combat des races*[639][cf. Gumplowicz L. (AW III)],[640] il rend compte d'une réflexion qu'il réfute finalement : « Comment, si une "étincelle de connaissance meilleure" contenue éventuellement dans ce livre, tombe dans 'la braise de la passion humaine' et la flamme jaillissante exécutera ensuite partout autour son œuvre destructrice ?" […] C'était une réflexion importante qui a longuement rongé mon cerveau. Mais finalement, je pouvais l'écarter. » Renvoyant sans aucune explication aux flots de sang versés au nom des doctrines les plus sublimes, il énonce ensuite ouvertement le fondement de la sienne : « Remettons à la science cette consolation de chercher la vérité, contre vent et marée, et d'énoncer sans égard ce qu'elle reconnait en tant que telle ; et épargnons lui alors les scrupules inutiles [...] » [*ibid.*, VIIIsq].[641]
Cette attitude n'a pas été inventée par Gumplowicz, bien qu'il ait fallu un temps considérable pour que l'on ait le courage de l'énoncer ouvertement. Si Gumplowicz pouvait encore avoir des scrupules, elle est, entretemps, tacitement admise. Confortablement installée au milieu d'un discours qui fait de plus en plus appel à l'éthique, cet appel fallacieux rappelle les souvenirs d'une mauvaise conscience, cachant ainsi le fait que les bases même de l'éthique sont profondément rongées. Et pourtant, on connaît entretemps l'œuvre d'anéantissement que produit la doctrine raciale.[642] Force est alors de montrer que les voix qui attestent que la science est effectivement tenue à la vérité en tant que telle, que la vérité est et reste toujours le garde-fou par rapport aux connaissances si vraies qu'elles soient par ailleurs, ne se taisent pas. Et cet équilibre fragile entre connaissance, d'un côté, et maintien de la curiosité de l'autre, s'impose avec une virulence spécifique pour l'investigation sur l'homme, ce caméléon cosmique [cf. *infra*].
Nous avons découvert, pour introduire la problématique de cette partie, les positions de Descartes et de Jacobi [cf. *supra*, C.I]; nous abordons maintenant, avec le livre de Stéphane Toussaint, une proposition qui, partant de la découverte de l'universalité humaine, enseignée au XVe siècle notamment en Italie et reprise ensuite dans l'Europe entière, insiste sur le fait que l'antihumanisme n'est pas une fatalité. Toussaint ne se borne pas à une simple historiographie, voire à une réactualisation anachronique. Son

[639]*Der Rassenkampf*, de 1883.
[640]GUMPLOWICZ avait publié en 1875 une brochure, intitulée *Rasse und Staat. Eine Untersuchung über das Gesetz der Staatenbildung (Race et État. Une investigation sur la loi de la formation des États*). Ce texte, vivement discuté, est repris dans l'annexe du *Rassenkampf* [cf. *ibid.*, 347- 393], avec des modifications qu'il explique [*ibid.*, 196-198].
[641]« *"Wie, wenn ein 'Fünkchen' besserer Erkenntnis, das in diesem Buch enthalten sein mag, 'in den Zunder menschlicher Leidenschaft fällt' […] und die hell auflodernde Flamme dann ringsum ihr Vernichtungswerk verbreitet" ? Das war ein gewichiges Bedenken und es wühlte lange in meinem Hirn. Doch ich überwand auch dieses. […] Möge man also der Wissenschaft den einzigen Trost lassen, unbehindert die Wahrheit zu suchen und was sie als solche erkennt, rücksichtslos zu verkünden ; und verschone man sie doch mit unnützen Skrupeln [...]*. »
[642]Il est aussi hors de question de vouloir créer un pôle d'opposition à la doctrine raciale comme s'il y aurait une sorte de dialectique entre elle et ses concurrents. La doctrine raciale ne fait pas partie de la science [cf. *supra*, A et B. II]. Nous pouvons ici préciser ce constat à la lumière de ce présupposé d'une vérité scientifique délibérément dépourvue de dimension déontologique : le chercheur avoue lui-même qu'il a supprimé des réflexions qui, pourtant, l'avertissaient. Cet indice est de prime importance pour notre étude. La contre-vérité commence effectivement dans la conscience même de ses pourfendeurs. Par conséquent, il faut dire que la vulgate qui voit la science à l'origine de la mentalité exterminatrice manque de précision. La seule science qui s'est engagée sur cette voie, la doctrine raciale, est issu d'une rupture très précise avec un point non moins précis de la tradition scientifique, à savoir la recherche de la vérité qui commence dans la pensée du chercheur [cf. *supra*, A, et *infra*, tableau 9 et C.III.3]. − Conforme à l'intention de la présente étude, je reste concentrée sur cette doctrine, bien que l'on connaisse d'autres vérités annoncées comme découvertes, mais en réalité postulées, et qui servent à légitimer la suspension de l'éthique.

analyse, nourrie des témoignages de la pensée humaine avant, pendant et après le *Quattrocento*, montre ruptures et continuités du développement de ce paradigme.[643] Pour ce faire, l'auteur soutient que l'œuvre de Marsile Ficin (1433-1499) et de Jean Pic de Mirandole (1463-1494) s'inscrivent, pour les Modernes, dans une dimension archétypale :[644] « On a appris [...] à apprécier [...] les pages de Ficin et de Jean Pic sur Vénus, les grâces et l'humanité parfaite. Par cette exceptionnelle floraison du concept humain, la Renaissance florentine s'assura une place dans le monde des archétypes » [Toussaint S. (2008), 52]. Ce constat se précise ainsi au fil des pages :

> « Le néohumanisme porte une pédagogie nationale sur les fonds baptismaux de la raison anthropologique, au point, d'ailleurs, que l'*humanitas*, ou pour le dire avec Niethammer[645], l'*Humanität* placée à l'origine de la *Menschheit*, ne va plus ressembler à son idéal d'origine. Cette dissemblance fut oubliée, ou rarement appréhendée, parce qu'elle touchait un archétype plus qu'un modèle ; l'archétype caché de la triade humaine[646] et non le modèle surexposé de l'humanité rationnelle, dont il importe à présent d'ébranler la fausse constance. » [Toussaint S. (2008), 99]

En conséquence de cette hypothèse forte sur laquelle je vais revenir, la présentation ne suit pas strictement un enchaînement des chapitres proposés par l'auteur, mais essaie de hiérarchiser les chapitres en fonction de leur importance par rapport à cette hypothèse.[647] On commence par les triades et les dyades qu'il met à contribution pour appuyer son hypothèse [cf. chapitre trois, « Une triple humanité », *ibid.*, 47-61]. Suit le chapitre huit, « Une hitlérisation de l'humanité ? » [cf. *ibid.*, 159-164] qui sera étudié avec le chapitre six, « L'origine heideggérienne et l'antihumanisme » [cf. *ibid.*, 139-145]. La présentation de l'« Introduction » et de la « Conclusion » [cf. *ibid.*, 13-22 et 299-301] s'impose seulement après ces bases. Je m'arrête ensuite sur le chapitre cinq, « Troisième humanisme et tragédie de l'humanisme. De Werner Jaeger à Heinrich Weinstock » [cf. *ibid.*, 107-137]. On poursuit par des points importants du chapitre sept, « Ficin, Kristeller, le néohumanisme et le nazisme » [cf. *ibid.*, 147-157] et un exposé exhaustif du chapitre quatre, « Néohumanisme et *humanitas* » [cf. *ibid.*, 63-107] avant de conclure sur quelques remarques prélevées du premier et du deuxième chapitres : « Sous le signe de Prométhée » [cf. *ibid.*, 25-30] et « L'*humanitas* devant l'anthropologie » [cf. *ibid.*, 31-45].[648]

2. « La liberté rationnelle » ou sauvegarder le caméléon cosmique.[649]

2.1. L'archétype triadique au risque de la réduction en dyade.

Tout au long de l'ouvrage, mais particulièrement dans le chapitre trois, « Une triple humanité » [cf.

---

[643]Le livre est très bien documenté, mais pour ne pas alourdir le texte qui comporte déjà des citations suffisamment longues, j'indique ses notes de bas de page seulement quand elles se réfèrent directement à la problématique du présent dossier, traitant en principe TOUSSAINT comme auteur, comme je l'ai fait pour les ouvrages de BAEUMLER, de FAYE et de LOEWY, cf. [*supra*, B].

[644]C'est une façon de dire la pérennité du mythe florentin, sans pour autant affirmer l'existence d'un monde archétypal au sens de Carl Gustav JUNG (1875-1961).

[645]Friedrich Immanuel NIETHAMMER (1766-1848).

[646]La question des archétypes et notamment celle d'un archétype suprême ternaire [cf. *ibid.*, 34], ne déborde pas seulement le cadre de la présente étude, mais convoque dès le départ une approche transdisciplinaire. Si, donc, mon étude s'inscrit dans l'interdisciplinarité, elle ne peut pas encore franchir ce pas de présence simultanée conséquente de plusieurs disciplines, exigée par une présentation transdisciplinaire. Je superpose les parties pédagogiques, sociologiques, historiques et littéraires, reliées entre eux par le fil conducteur qui lui, relève de la philosophie. – Cf. pourtant [SCHADEL E./MÜLLER, P./BRÜNN, Dieter/BAZINEK L. (éd.), BT], plus spécialement l'« Avant-propos » d'Erwin SCHADEL [*ibid.*, t. 2, XVII-XXII].

[647]Si ce procédé se distingue alors du procédé des chapitres précédents, il garde l'aspect technique et poursuit le même but, à savoir décortiquer le projet de TOUSSAINT en vue d'une élucidation de la soi-disant nébuleuse national-socialiste.

[648]La partie sur la rentabilité [cf. *ibid.*, 165-297] s'inscrit dans le prolongement de la problématique que je traite ici et ne fait alors pas objet de présentation spécifique. – Retenons encore que sa bibliographie complète utilement la nôtre, cf. [*ibid.*, 304-324].

[649]Cette formulation répond aux bêtises affirmées par certains contemporains que TOUSSAINT réfute explicitement.

ibid., 47-61], Toussaint rappelle les ternaires utilisés dans le *Quattrocento* pour décrire l'univers de l'homme. Le tableau suivant propose une synthèse de ces triades, conjuguant ainsi « l'humanité dans sa totalité culturelle, psychologique et philosophique » [*ibid.*, 47 ; cf. aussi 56], telle que l'auteur l'aperçoit d'après la pensée de Ficin :

savoir	douceur	unité
culture	psychologie	philosophie
métaphysique	éthique	symbolique
homo eruditus[650]	*homo humanus*[651]	*universalis humanitas*[652]
→	trois grâces	←
eruditio	*philanthropia*	*unitas*
apprentissage	épreuve	appartenance
s'apprendre	s'aimer	se penser
paideia	*philanthropia*	*anthropos*
forme	cœur	intellect
éducation	sentiment	savoir
homo	*humanus*	*humanitas*
→ unitas hominum :	d'Homère	à Cicéron ←
érudition	douceur	dignité
érudition	douceur	universalité
humanités littéraires	*charitas*	unité de l'homme
= *studium* = persévérance dans les lettres classiques	= refus de la cruauté	= appartenance de tous les hommes à un corps unique, dans une seule idée
homme artificiel = artifice = dyade	homme naturel = naturalité = monade	sagesse = médiatrice
artifice	nature	sagesse
anima rationalis	*corpus utens*	*mentis particeps*
raison	sens	intellect
âme	corps	idée
culture	psychologie	intellect

[650]Ou *politicus* ; TOUSSAINT renvoie ici à Marcus Tullius CICERO (106-43 AD).
[651]Renvoi à Lucius Aeneus SENECA (4 AD - 65).
[652]Renvoi à l'éthique personnaliste de l'historien Henri-Irénée MARROU (1904-1977) pour étayer le dépassement de l'éthique individualiste antique par la métaphysique universaliste de l'humanisme renaissant.

Tableau 9.

Cette vision ternaire est disputée par une vision duale qui conduit aux apories ne permettant plus à l'homme de se comprendre :

dignitas hominis	*miseria hominis*
noblesse humaine	faiblesse congénitale => néant créaturel
qui suis-je ?	suis-je ?
glorieuse identité humaine	problème brut de l'existence
humanisme antique	antihumanisme moderne
anthropologie kantienne	anti-anthropologie
objet bien centré d'une science	sujet excentrique d'une conscience ; principe d'une action transformante
nature	nature déficitaire = manque à soi-même

Tableau 10.

La perte de l'archétype ternaire et la réduction en alternatives qui s'excluent mutuellement change sensiblement le contexte de l'évaluation de l'homme par lui-même et de son appréciation du monde. Illustrant la dissociation progressive entre la triade humaniste et l'anthropologie philosophique des Lumières[653] à nos jours, Toussaint observe ironiquement à propos des antihumanistes post-heideggériens que, « si ce mot possède encore un sens <sc. pour eux>, l'humanité déroule alors un projet immémorial dont les replis culturels camouflent un motif remarquablement nu : celui de se maintenir en existence contre la nature, par le déficit de sa propre nature. » Par conséquent, se dévoile alors cette « humanité déchue, crispée sur sa survivance biologique » qui « défilera dans les pages de Sloterdijk et d'Agamben. Que notre *humanitas* était une illusion cruelle ! » [*ibid.*, 60].

2.2. L'humanité au risque de l'institutionnalisation de la métaphysique de la mort.

L'analyse de Stéphane Toussaint ne s'arrête bien sûr pas là. Il entend mettre en perspective critique le développement de la notion d'humanité depuis Niethammer jusqu'aux Modernes en les confrontant aux auteurs du *Quattrocento*. Son travail s'appuie explicitement sur une documentation vaste qui pouvait, à notre avis, être exploitée de manière encore plus critique [cf. *infra*]. Abordant la phase pour ainsi dire finale de la destruction du concept d'humanité, parmi ses sources Toussaint cite Edmond Vermeil, auquel il attribue à juste titre une importance certaine. Vermeil avait jadis observé l'émergence politique du national-socialisme, la prise du pouvoir de Hitler et la mise au pas hitlérienne de l'Allemagne, avec pour conséquences la guerre et, finalement, la défaite militaire du *Reich* hitlérien. La lucidité de Vermeil fut peu égalée. D'où son diagnostic qui mettait déjà en 1940 le doigt sur le problème crucial. Ce problème se repose après 1945 dans ce qui, pour Vermeil et selon Toussaint, relève surtout d'une éducation fourvoyée, dont le désastre politique est très révélateur :

> « Durant les années 30, Vermeil, épris de culture allemande, était désespérément lucide et farouchement opposé à la "soldatisation" hitlérienne du pays.[654] Il se voyait maintenant <sc. en 1949> chargé d'exprimer les

[653] Cf. : « L'anthropologie kantienne s'interrompt sur une anti-anthropologie » [*ibid.*, 59].
[654] TOUSSAINT s'appuie sur VERMEIL, *L'Allemagne, essai d'explication*, Gallimard, Paris 1940 et sur [LIDDEL H. (éd.) (1949)].

> justifications françaises : "De ce point de vue, c'est moins Hitler que la soumission à Hitler qui constitue le vrai problème. Or, de cette soumission, les voisins de l'Allemagne se sont presque tous, dans une certaine mesure, rendus coupables. Sans insister sur cet aspect de la tragédie mondiale, disons simplement qu'en rééduquant l'Allemagne, nous nous rééduquons nous-mêmes. Comment rééduquerions-nous l'Allemagne, si nous n'en avions pas moralement le droit, si nous n'étions pas purs de ce que nous lui reprochons ?" La rééducation humaniste s'adressait à des philosophes dénazifiés en 1945, comme Martin Heidegger, dont la lettre *Sur l'humanisme* de 1946 devait inaugurer la "colonisation réussie" de la France. » [*Ibid.*, 161][655]

Le jugement historique de fond que Toussaint prononce ici répond, comme nous l'avons vu [cf. *supra*, B.II], au verdict de Vermeil qui avait parfaitement compris le danger philosophique et psychologique inhérent à l'entreprise nationale-socialiste, parallèle à la réflexion heideggérienne. « La pensée heideggérienne », poursuit alors Toussaint,

> « avait d'excellentes raisons de neutraliser l'humanisme en ce temps-là <sc. en 1945>. De se repentir, il n'était pas question au moment précis où le nazisme agresseur se retrouvait dans la cage d'une Allemagne humiliée.[656] Comme le disait la *Lettre sur l'humanisme* dans son essentielle dissimulation, la sphère extérieure de l'"*Öffentlickeit*" ne pouvait pas s'élever à la compréhension de la signification allemande ou "*deutsche Meinung*". Et l'"*Humanismus*" n'accéderait jamais à l'origine chantée par Hölderlin. La corrélation fondamentale entre le nihilisme, la métaphysique occidentale et l'humanisme européen y gagnait force d'axiome.[657] Un formidable retournement se préparait.
> Un jour la démence hitlérienne serait versée dans la catégorie de l'*humanitas*.[658] Dans la mesure où "tout humanisme reste métaphysique"[659], cela suffirait à le rendre maudit. » [*Ibid.* ; cf. aussi *infra*, C.III.3]

Toussaint continue avec la réception de ce message, de ce cliché d'une modernité anthropocentrique dévastateur de l'être, tel qu'il est perçu en France. Il termine ce chapitre sur une synthèse du message antihumaniste heideggérien, soulignant que celui-ci n'en est pas le propriétaire exclusif :

> « En disloquant l'*humanitas* par une histoire déconstruite de l'être, Heidegger dota d'un très puissant modèle herméneutique les nihilistes auxquels il niait vouloir ressembler. Depuis lors, la critique néoheideggérienne s'est toujours proposé de débusquer l'impensé nuisible du savoir humaniste et de ses pratiques.[660] » [*Ibid.*, 163 ; cf. *infra*, C.III.3.2.1]

Concise, claire, en deux phrases, la situation dans laquelle la philosophie s'est enfoncée depuis le fameux acte de décès établi par le comte Yorck von Wartenburg de l'homme de la Renaissance [cf.

---

[655]Michel HENRY (1922-2002) écrivait dans une note préparatoire de son ouvrage *L'essence de la manifestation* (1963) : « Subjectivité déterminée en elle-même. − Heidegger, lettre à Beaufret. Fait tomber toutes les valeurs et tous les étants sous le coup de l'être. − Équivalence (fascisme), confusion. Et ceci rejoint curieusement (pas si "curieusement" ; cf. MC), le subjectivisme qui lui aussi accole à la détermination un pouvoir qui lui est extérieur et qui la broie, de même que le fait l'Être-Néant de Heidegger ; et cette similitude s'explique parce que ce Néant-Être n'est pas tellement différent de la conscience classique en tant qu'elle a un pouvoir infini de nier et de dissoudre, en tant qu'elle est indéterminée (≠ subjectivité déterminée en elle-même). − Lettre à Beaufret : arbitraire de la pensée de l'être qui ne peut prendre appui que sur elle-même (il y a certes là un arbitraire, un danger du fascisme (cf. Nietzsche-Heidegger que la pensée intérieure de l'essence exclut » [HENRY, Michel (MS), A 6-12-4318].

[656]TOUSSAINT renvoie à « OTT, *Martin Heidegger*, p. 354-355 sur la résistance de Heidegger aux décisions "de l'étranger" ».

[657]Ce qui sera étudié dans notre partie C.III.3. [cf. *infra*].

[658]C'est exactement ce que VOEGELIN fait par ses volumes sur l'ordre et l'histoire [cf. VOEGELIN E. (OG)].

[659]TOUSSAINT cite en note : « Heidegger, *Lettre*, p. 51 et aussi : "C'est pourquoi, si l'on considère la manière dont est déterminée l'essence de l'homme, le propre de toute métaphysique se révèle en ce qu'elle est "humaniste". »

[660]TOUSSAINT apporte en note ces précisions : « Peter Sloterdijk, héritier "critique" de Heidegger, continue aujourd'hui cette polémique à sensation sur la "domestication de l'homme comme grand impensé" de l'humanisme dans son *Elmauer Rede* ou *Règles pour un parc humain ("Domestikation des Menschen [ist] das grosse Ungedachte*"). Selon cet auteur, la lecture (en allemand le "*lesen*") instrument discriminatoire de l'humanisme, serait la pointe d'une ségrégation entre le lettré et l'illettré, le dominant et le dominé. Ainsi la longue stratification de l'éducation humaniste est-elle réduite à la caricature d'un dressage platonicien. » – SLOTERDIJK joue sur deux sens de *« lesen »* qui peut aussi signifier « récolter » et s'approche ainsi d'« *auslesen* », donc de « sélectionner ».

infra]. « En elle-même » poursuit Toussaint,

> « la parabole heideggérienne réalise d'étonnantes contradictions : originellement gratuite, initialement antimoderniste, ouvertement antiutilitariste, elle finit par épouser un totalitarisme utilitaire – le nazisme – symbolisant la perversion de la modernité. L'utilitarisme hitlérien, auquel Heidegger apporta son soutien universitaire et philosophique, culmine dans un avertissement à l'État, au peuple, à la race. Nous avons déjà vu comment il asservit la *paideia*. Monstrueusement cruelle, doit-on le redire, est son utilisation de l'homme. Parce qu'il convient de s'assurer qu'<elle> ne renferme pas quelque chose d'utilisable "avant l'assassinat",[661] la victime est rentable par une terrifiante logique : elle concourt à l'édification d'un empire qui doit durer mille ans. » [*Ibid.*]

Loin de se rattacher à la thèse de certains écrivains du totalitarisme, Toussaint ne laisse aucun doute sur le fait que l'hitlérisme n'est pas l'issue fatale, la conséquence inévitable de l'histoire occidentale. C'est une révolution comme toutes les révolutions, instituant un nouveau régime. Qu'Hitler ait accompli ses desseins n'a rien d'extraordinaire. Même le fait que cette révolution fut portée par une vision du monde précise ne la distingue pas réellement comme une exception incompréhensible, bien que cette vision du monde soit particulièrement virulente : « La métaphysique de la mort instaure son règne sur la terre, avec ses damnés et ses élus, ses seigneurs et ses serfs, ses despotes et ses travailleurs » [*ibid.* ; cf. aussi B. II et B. III]. Et cette métaphysique de la mort a été fêtée de façon exemplaire par « un prestigieux personnage de la "révolution conservatrice", qui fut le jumeau spirituel de Heidegger, le romancier Ernst Jünger » [cf. *supra*]. Toussaint cite un texte particulièrement pervers, les « *Approches. Drogues et ivresse* »[662] qui

> « vibre tout entier à la vue d'un tableau intitulé *L'Aventurier*, où s'exhale l'ivresse hasardeuse de la mort : "La plage était parsemée d'os [...]. Ce sont les os de nos prédécesseurs, de nos pères, et pour finir nos propres os. La plage du temps en est recouverte. Quand ses vagues nous portent vers elle, quand nous débarquons, nous marchons sur ces ossements. L'aventure est un concentré de la vie : nous respirons plus vite, la mort se rapproche."
> Les os du grand corps de l'humanité ficinienne gisent éparpillés sur cette plage. » [*Ibid.*, 164]

2.3. Le projet d'« *Humanismes, antihumanismes* ».

Toussaint inscrit son propos dans un cadre qu'il annonce dans son « Avant-propos » [cf. *ibid.*, 11sq]. Sa recherche porte sur les « humanismes et antihumanismes de Ficin à Heidegger et au-delà » [cf. *ibid.*, 11] dont ce premier volume aborde l'*Humanitas* et la rentabilité. Dès l' « Introduction », l'auteur place le totalitarisme, dans lequel il compte aussi le national-socialisme, au passé. C'est la rentabilité qui prend le relais. Elle serait alors le vivier de l'antihumanisme actuel, qui, en s'amplifiant, serait la matrice de l'antihumanisme du futur. Sans attribuer à Ficin l'invention arbitraire du paradigme humaniste, Toussaint voit en lui une des personnalités ayant contribué à la formulation décisive de l'*humanitas* renaissante. De même ne voit-il pas en Heidegger le seul instigateur de l'antihumanisme. Pourtant, il semble ressortir de ce volume une nécessité induite par la pensée heideggérienne et post-heideggérienne. A travers ses pages, l'auteur explicite pourquoi l'examen critique d'une certaine philosophie moderne s'impose à la lumière d'une *humanitas* longtemps incomprise. Expier toute la charge de l'analyse existentiale, évacuer son antihumanisme explicite ou latent, est encore possible. Par conséquent, la « Conclusion » de l'auteur tranche de façon affirmative. Il soutient que l'humanisme est toujours possible, à condition pourtant de rétablir l'archétype ternaire, d'abord dans les consciences, puis dans la société ; et d'accepter « le don des Grâces » [*ibid.*, 301]. C'est dans ce but qu'il entend présenter les deux tableaux philosophiques qui composent son livre :

---

[661] TOUSSAINT explique en note : « Célèbre page de Primo LEVI, citée et commentée in Philippe LE BRETON, *Des visages. Essai d'anthropologie*, A. M. Métailié, Paris, 1992, p. 286. »

[662] Il ne cite pas l'édition dont il tire son passage : il s'agit de l'essai *Annäherungen, Drogen und Rausch* de 1970.

1. L'*humanitas*, qui fonde l'humanisme.
2. La rentabilité moderne, qui en est la destruction conceptuelle et humaine.[663]

2.4. L'institutionnalisation de l'antihumanisme, œuvre de « toutes disciplines confondues ».

Au tournant du XIXe/XXe siècle, la discussion des apports de l'Antiquité grecque à la culture humaine subit des changements sensibles. Après le *Quattrocento* italien et la reprise de l'*humanitas* dans la foulée des Lumières, naît alors un troisième humanisme. Toussaint souligne l'importance et la divergence de deux figures : Werner Jaeger (1888-1961) et Wolfgang Frommel alias Lothar Helbing (1902-1986). C'est Frommel qui publie en 1932 *Le troisième humanisme*.[664] Toussaint mentionne, sans s'y attarder, que ce livre fut « interdit par la GESTAPO en 1936 » [cf. *ibid.*, 112]. Frommel quitte alors l'Allemagne et fonde à Amsterdam une « petite organisation secrète [...] dans le double but de perpétuer la flamme poétique de George et d'arracher à la déportation des homosexuels et des juifs » [*ibid.*, 114]. Nous avons vu comment Baeumler fait appel à l'esprit du temps de Goethe pour couvrir ses propos. Frommel a, comme Baeumler, évolué dans le sillage de George et fait aussi usage de la référence à Goethe, mais dans la direction opposée.[665] Quoi qu'il en soit, Toussaint amène des précisions sur la relation entre Jaeger et Frommel et retrace les réflexions de Frommel qui veut faire barrage au national-socialisme :

> « [...] pétri d'ascétisme lyrique, Frommel transposa la conspiration militaire en guerre spirituelle, en un service mystique, en une maîtrise chevaleresque à l'égard du déchaînement bestial. L'ascèse poétique d'une fraternité homosexuelle répondait chez lui, comme chez George, aux plus profonds besoins d'une éducation de l'âme dont le phare se nommait Goethe, héros culturel que *Der Dritte Humanismus* cite à chaque page ou presque. Goethe, représentant de la "bonne Allemagne" contre la "mauvaise". Et non Homère comme chez Jaeger. L'absence de filiation directe de Frommel à Jaeger, en dépit du fait que le programme du premier soit ordinairement prêté au second, s'explique aussi par la rivalité secrète de leurs pères fondateurs. En soutenant que Goethe, esprit créateur, avait atteint une compréhension intérieure de l'Antiquité inaccessible aux philologues, Frommel rejetait les antiquisants professionnels, comme Jaeger, hors de l'enceinte esthétique érigée en défense de son *Castrum peregrini*. Par ailleurs, tout en mêlant le culte aristocratique à l'inspiration goethéenne, Frommel ne manquait pas d'insister sur la valeur exemplaire de l'humanisme italien que Jaeger, tiède à l'égard des "prétendus humanistes" de la Renaissance transalpine, traitait avec plus de condescendance, leur préférant délibérément Érasme et Cicéron. » [*Ibid.*, 114sq]

En déplaçant à mon tour l'accent de l'analyse, nous voyons que, à l'instar de Baeumler,[666] Frommel cherche à comprendre l'homme par l'assimilation à une aura spirituelle qu'il croit déceler dans une grande figure historique selon un procédé qui n'a, à première vue, rien en lui-même de

---

[663]Le fil logique est de montrer que la rentabilité est un trait moderne de l'antihumanisme, dont l'effet est de ruiner la notion d'*humanitas*. TOUSSAINT rejoint ici d'une certaine manière Jean Marie WINKLER qui ne cesse pas de le rappeler, jusqu'à le mettre dans le sous-titre de son étude *Gazage de concentrationnaires au château de Hartheim. L'« action 14f13 1941-1945 en Autriche annexée. Nouvelles recherches sur la comptabilité de la mort* [cf. WINKLER J. M. (2010)]. Toute la comptabilité de la mort ne servait qu'à attester à la fois la rentabilité des installations que la rentabilité de la mise à mort pour la *Volksgemeinschaft*, cf. pour cela aussi [WINKLER J. M./Bessone, C. (2005)]. La rentabilité a été un des arguments majeurs dans la propagande nationale-socialiste. De même, c'est un des germes les plus puissantes dans la discussion actuelle susceptible à soutenir une actualisation de la vision du monde nationale-socialiste sous les auspices du moment actuel.

[664]*Der dritte Humanismus.*

[665]Il rappelle bien que la résistance autour des frères Clauss Philipp Maria (1907-1944) et Berthold (1905-1944) STAUFFENBERG vient aussi du cercle de GEORGE sans pour autant engager une discussion critique de l'ouvre géorgien, cf. pour cela [NORTON R.E. **(**2002)], et la réponse de [RIEDEL M. (2006)]. – Il semble sous-estimer que FROMMEL demeure jusqu'au bout l'élève du mystagogue proto-national-socialiste Alfred SCHULER (1865-1923) dont il édite l'ouvrage *Drei Annäherungen* en 1985 (Castrum Peregrini :Amsterdam ; rééd.1996).

[666]TOUSSAINT semble ignorer l'importance accordée par BAEUMLER à GOETHE, cf. [*supra*, B.I].

national-socialiste. Mais c'est alors un projet construit pour le moins en parallèle avec la NVM et, comme elle, en complète rupture avec la philosophie. Tout comme les mythologues nationaux-socialistes, Frommel ne s'engage pas sur la voie philosophique dans ce sens qu'il voudrait de prime abord se comprendre lui-même, mais il cherche un idéal auquel il peut s'assimiler.[667]
En outre, Toussaint relève aussi le fait que la guerre national-socialiste inclut le domaine spirituel.[668] Il explique dans ce contexte l'opposition entre les positions de Frommel, ennemi de toute soldatisation culturelle, et de Baeumler :

> « Alfred Baeumler entend mettre les doctes au pas en pérorant que "le spirituel n'est pas celui qui s'occupe des biens de l'esprit ni, n'importe comment, des valeurs spirituelles vécues ou bien contemplées, mais au contraire [...] celui qui engage réellement la totalité de son être dans un but grandiose. Notre devoir n'est pas de parvenir à l'idéal de l'homme cultivé".[669] » [*Ibid.*, 119 ; cf. *supra*, B.II. 2.2]

Et l'auteur de conclure de façon lapidaire : « Deux ans après l'exil de Jaeger, l'antiquisant nazi Hans Drexler[670] peut écrire l'épilogue, autant dire l'épitaphe du troisième humanisme[671] » [*ibid.*]. Cette mise au pas s'est déjà lentement effectuée, selon Toussaint, entre 1910 et 1920. Il souligne que le conformisme et la discipline académiques favorisèrent les conditions d'une telle mise au pas.[672] Les dirigeants politiques, de leur côté, prétendirent poursuivre le bien du peuple et mettre les scientifiques

---

[667]Ce qui n'empêche pas qu'il a eu conscience de sa propre fonction contestataire en son temps comme opposant à la manipulation nationale-socialiste de la jeunesse.

[668]Notons au passage qu'il faut bien comprendre cette notion d'homosexualité telle qu'elle a été reprise par GEORGE. La situation actuelle (années 2011sqq) demande d'aller bien plus loin dans les explications que le cadre de cette étude ne le permet. Rappelons alors seulement qu'il faut distinguer l'homosexualité en tant qu'« orientation sexuelle » et l'homosexualité comme projet religieux, voire politique. Ainsi, on comprend que l'homosexualité ascétique est un idéal spirituel. Il convient, par conséquent, de la traiter en tant que telle. Le personnage emblématique est, et reste pour l'instant encore, Hans BLÜHER. – Si je me base ici surtout sur mes propres recherches, j'indique pourtant l'étude de LE RIDER portant sur Otto WEININGER (1880-1903), cf. [LE RIDER J. (1982)] et la biographie de GEORGE par NORTON, cf. [NORTON R.E. (2002)]. Ces auteurs ne font pas explicitement la distinction que je fais, leur lecture aide néanmoins à comprendre sa pertinence. – Je rajoute, juste pour compléter ces informations, l'explication de MERLIO. Il affirme que pour BAEUMLER et ceux qui attendaient une révolution conservatrice, « la guerre mondiale marque le début d'une nouvelle époque « post-romaine » de l'histoire allemande, une époque héroïque, consacrée au travail et à l'action, qui doit permettre à l'État ou au *Reich* allemand d'aller au-delà de l'œuvre bismarckienne et de s'assurer l'hégémonie européenne. La forme sociale représentative et le fer de lance en sera la "ligue masculine" (*Männerbund*) » ; et il précise en note : « Notion créée par l'ethnologue Heinrich Schurtz en 1902 et théorisée par Hans Blüher au sein de la *Jugendbewegung* puis de la Révolution conservatrice. Le mot désigne un groupe d'hommes soudé par un Éros en principe non sexuel, c'est-à-dire par des liens de fidélité, d'honneur et d'obéissance à un chef » [MERLIO G. (2013), 7]. − Heinrich SCHURTZ (1863-1903) a été un des pionniers de l'ethnologie.

[669]TOUSSAINT marque en note, revenant lui aussi au *Männerbund* : « Alfred BAEUMLER, *Das Volk und die Gebildeten* (3 avril 1933), in *Männerbund und Wissenschaft*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1933, p. 113-122 : 117, "*Geistig verhält sich nicht derjenige, der mit geistigen Gütern zu tun hat, der irgendwie geistige Werte erlebt oder betrachtet, sondern derjenige, dessen Dasein geistbestimmt ist, derjenige, der sein ganzes Sein für ein grosses Ziel einsetzt [...]*", 119 *"Unsere Aufgabe ist es nicht ein Ideal des Gebildeten aufzurichten [...]*". Il est à peine besoin de rappeler que le fameux *Discours du rectorat* de Heidegger invitait, à la même époque, les étudiants allemands à résister aux axiomes et aux idées. »

[670]1895-1984, cf. [KLEE E. (2003), 119].

[671]TOUSSAINT cite en note : « Hans DREXLER, *Der Dritte Humanismus : Ein kritischer Epilog (Auf dem Wege zum nationalpolitischen Gymnasium, Beiträge zur nationalsozialistischen Ausrichtung des altsprachlichen Unterrichts, Heft 10*), Diesterweg, Frankfurt am Main 1938. [...] ». – Dans ce contexte, il signale l'importance de la recherche de Suzanne MARCHAND, *Down from Olympus. Archeology and philhellenism in Germany, 1750- 1970*, Princeton University Press, Princeton New Jersey 2003 (1996).

[672]TOUSSAINT souligne plus spécialement que les scientifiques ont été très réceptifs aux flatteries ; point que SCHAFFT aussi met en avant, cf. [SCHAFFT G.A. (2004)]. Elle renvoie à l'ambition, au carriérisme. – TOUSSAINT décèle un certain dynamisme qui se décline en trois temps. Premièrement, il y a la conviction de l'esprit et de la mission culturelle du peuple aryen qui entraîne, deuxièmement, la croyance que le scientifique aryen est dépendant du peuple aryen. Il en suit, troisièmement, que la flatterie consiste en ce que le scientifique est honoré si le peuple le laisse participer à l'accomplissement de cette mission. TOUSSAINT renvoie aux travaux de Max WEBER (1864-1920), notamment à sa méditation de la vocation du scientifique, comme alternative. – Pour résumer, on peut dire que l'antihumanisme produit une pensée estropiée qui remplace progressivement l'attitude scientifique, animée par une pulsion heuristique.

au service de ce but. Comme souvent, le mal fut déguisé en bien et, ainsi, le national-socialisme réussit à s'asservir jusqu'à des savants, alors que l'idée d'humanité était « brutalement manipulée, sauvagement déracinée de son origine ». L'*humanitas* déclina devant l'« urgence existentielle du peuple aryen » [*ibid.*, 120sq]. Cette mentalité, répandue bien avant la prise du pouvoir par les nationaux-socialistes et érigée comme « vérité scientifique » [cf. *supra*] et successivement comme loi durant les 12 années de leur règne, parvint effectivement à ébranler jusqu'aux fondements l'édifice culturel de l'Europe : « L'écrasante culpabilité nazie dans la dissolution de l'humanisme n'est plus à prouver. » Mais Toussaint remarque aussi :

> « Pourtant le troisième humanisme de Jaeger, beaucoup moins impliqué dans la nazification que l'antihumanisme de Berve[673] et des héros de la "révolution conservatrice", n'a pas manqué d'accusateurs. Nombreux sont les spécialistes de l'éducation ou du classicisme à montrer du doigt l'élitisme,[674] l'irréalisme, le passéisme, le désengagement coupable de Jaeger et de son cercle, alors que les circonstances exigeaient d'eux un courage et une clairvoyance rarement démontrés. Il est bien vrai que des représentants du troisième humanisme affichaient leur patriotisme ; pourtant leurs mobiles historiques se laissent mal enfermer dans le formulaire lapidaire du poète Grillparzer[675] en 1849 : "Le chemin de l'éducation nouvelle passe de l'humanité par la nationalité à la bestialité" (*"Der Weg der neuen Bildung geht / von Humanität / durch Nationalität / zur Bestialität").* Du reste, qui furent les savants "clairvoyants" ? Les biologistes, les physiciens, les chimistes, les médecins, les psychiatres qui, les premiers, collaborèrent avec férocité aux plans de guerre, à l'élimination des "sous-hommes" et laissèrent mourir de faim, dans leurs prisons psychiatriques, les enfants retardés ? On ne voit pas que les scientifiques, de leur côté, aient produit, toutes disciplines confondues, une documentation historique comparable en quantité et en qualité aux recherches menées, depuis trente ans, par des lettrés sur la culpabilité d'autres lettrés. » [*Ibid.*, 124sq ; cf. aussi Schafft G. E. (2004)]

Face à l'énormité de la chose, pourrait-on dire, cette argumentation est encore très nuancée. Elle met le doigt sur le problème qu'est la menace de l'humanité par l'antihumanisme. Les nationaux-socialistes tiraient les conclusions ultimes de l'antihumanisme précédent, dirigé contre l'*homo humanus* et sa culture spirituelle. Toussaint attire l'attention sur le fait que toutes les disciplines scientifiques ont été touchées, dénonçant la thèse selon laquelle le national-socialisme serait le fruit de la seule culture philosophique occidentale, comme celle qui le ramène à un phénomène surgissant du caniveau. Pour autant, avec la *Lettre sur l'humanisme*, cette discussion entre dans une autre dimension. Dans cette lettre, les impulsions antihumanistes fusionnent. Comme un entonnoir qui attrape tout pour le conduire dans une seule citerne, Heidegger crée un climat intellectuel qui valorise indistinction et mysticisme. Si, déjà, le déploiement du pouvoir national-socialiste a été et est hallucinatoire, cette suite l'est d'autant plus. Mais revenons à Toussaint qui pose une question pertinente : « En règle générale, existe-t-il dans la structure d'une culture authentique quelque chose qui la prédispose au massacre ? » [*ibid.*, 127]. En général, le mot culture recouvre les facteurs qui stabilisent les pulsions humaines, ce que même Gumplowicz, qui réfute pourtant catégoriquement le sentiment d'humanité, reconnaît à sa manière. Il renvoie aux lois du combat interracial qui poussent une culture, parvenue à la maturité, à sa propre destruction, malgré cette culture même. Dans le paradigme de son combat de races, s'il n'est alors pas possible d'arrêter, il est toujours possible de différer la succession des massacres par la culture.[676] « Les questions qui se pressent à l'esprit contre ce type de simplification idéologique sont

---

[673]Helmut BERVE (1896-1979), cf. [KLEE E. (2003), 44sq].

[674]TOUSSAINT fait en note une distinction un peu rapide, si on prend en compte l'ampleur de l'oeuvre géorgien : « Mais la sélection culturelle que pratiquaient les représentants du troisième humanisme ne saurait être mise en commun avec la sélection raciale. »

[675]Franz Grillparzer (1797-1872).

[676]GUMPLOWICZ construit une scène historique sur laquelle les différents essaims humains se haïssent mutuellement. Il se moque explicitement du sentiment de l'humanité, défendant que les hommes ne peuvent aimer que ceux qui partagent leur sang. D'où l'envie de dominer les autres essaims. Dès qu'un groupe a réussi à mettre un autre à son service, la culture peut se déployer. Fondé alors sur la haine mutuel, la culture va lentement adoucir la vie, si bien que même les groupes asservis peuvent en profiter, cf. « *Herrschaftsorganisation und Kultur* (Organisation de domination et culture) » dans [GUMPLOWICZ L. (AW III), 230-238], cf. aussi [*infra*, C.III.3].

donc multiples », constate Toussaint avant de conduire plus loin son interrogation :

> « Oui ou non, le nazisme a-t-il honni l'éducation classique et cosmopolite de Humboldt et de Niethammer ? Oui ou non, l'universalité de la culture grecque, berceau de l'Europe, fut-elle repoussée par l'agressivité conquérante de la mythologie aryenne ? Oui ou non, certains savants formés par le *Gymnasium*, berceau des études antiques en Allemagne, ont-ils résisté à l'absurdité biologique du racisme en exaltant les valeurs humanistes ? Oui ou non, des antiquisants ont-ils fait l'objet d'une rééducation forcée, et les langues antiques d'une réduction drastique dans les programmes ? Enfin, oui ou non, l'idéal humaniste a-t-il abreuvé les savants bannis, exilés, pourchassés, auxquels nos études sont redevables d'une authentique renaissance de la Renaissance au XXe siècle ? » [*Ibid.*, 127]

L'auteur prolonge ensuite cette interrogation, proposant des pistes qui prennent en compte autant la situation italienne que la situation allemande.

2.5. De la lumière intellectuelle vers la raison instrumentale, du Je vers le *Volksgenosse*, de la conscience vers l'environnement : la transformation fondamentale de l'*humanitas*.

Les aléas de l'histoire font en sorte que, apparemment, Hölderlin ne s'est pas entièrement trompé lorsqu'il a dit que là où il y a le danger, pousse aussi ce qui sauve. En effet, comme le rappelle Toussaint, c'était un des étudiants de Heidegger, Paul Oskar Kristeller (1905-1999) qui, avec quelques autres savants, a jeté les bases de ces recherches sur le *Quattrocento* ouvrant aux autres chercheurs une voie nouvelle. Kristeller est obligé de quitter l'Allemagne en 1933. Avec une recommandation de Heidegger, il se rend en Italie où il va terminer son habilitation sur Ficin en 1937 chez Giovanni Gentile (1875-1944). Quoique, selon certains, l'influence de la phénoménologie reste perceptible dans la formation initiale de Kristeller, Toussaint soutient fermement que tout son travail est à contrecourant de l'antihumanisme heideggérien depuis ses recherches sur le *Quattrocento*. Il se réfère lui-même en grande partie à son œuvre et à celle du rival de Kristeller, Eugenio Garin. Il n'est donc pas surprenant que le chapitre « Ficin, Kristeller, le néohumanisme et le nazisme » [cf. *ibid.*, 147-157] puisse nous apparaître en quelque sorte au cœur de ce livre. C'est dans ce cadre que Toussaint présente aussi le point du départ d'une âpre discussion destinée à peser sur l'humanisme. Il s'agit de la correspondance entre le comte Yorck et Dilthey [cf. aussi *supra*]. Embrassant les années 1877-1897, cette correspondance est publiée en 1923. Outre qu'elle atteste de façon exemplaire les relations entre la philosophie universitaire et le monde politique, elle témoigne aussi de l'influence qu'exercent les deux hommes l'un sur l'autre. L'échange des idées se fait sur fond de convictions partagées, ce qui leur permet de se confirmer mutuellement. Le passage qui a fait *furore* est cité par Toussaint en ces termes : « En 1889, le philosophe[677] conservateur Paul Yorck von Wartenburg annonçait à Wilhelm Dilthey la mort de l'homme issu de la Renaissance. » Au cours du livre, on comprend qu'il s'agit ici d'une polémique contemporaine que Heidegger reprend pour l'élever au statut d'un constat assuré :

> « Heidegger, qui jugeait Wartenburg plus lucide que Dilthey sur ce point, dira-t-il autre chose tout au long de sa carrière ?[678] C'est entre 1925 et 1927, dans deux passages de son œuvre, les *Conférences de Cassel* et *Sein und Zeit*[679] que Martin Heidegger déclare son admiration pour Yorck von Wartenburg, dont la thèse ne manque pas de le fasciner : "L'homme moderne, c'est-à-dire l'homme depuis la Renaissance, est prêt pour être enterré." Quel sens revêt la formule ? Le 21 août 1889, Yorck s'exprimait en ces termes dans sa lettre à Dilthey : "Les oscillations ondulatoires provoquées par le principe excentrique, qui produisit une nouvelle ère il y a plus de quatre cents ans, me semblent devenues excessivement longues et plates, la connaissance <me semble> avancée au point de se surpasser elle-même et l'homme ravi si loin de lui-même qu'il perd de vue son propre moi.

[677]Si YORCK s'intéressait à la philosophie, il souligne tout au long de cette correspondance que DILTHEY est le philosophe, tandis que lui, il est un amateur qui travaille la terre.
[678]TOUSSAINT remarque en note : « FAYE, *Heidegger*, p. 25-26 et 66 a dédié quelques brèves considérations à Yorck. »
[679]Renvoi à [GENS J. C. (2003), 208] et le § 77 d'*Être et Temps* avant de remarquer : « Dans les deux cas, la sentence de Yorck sur la Renaissance trouve sa place dans le discours heideggérien, anxieux de pénétrer le caractère fondamental de l'histoire". »

> L'homme moderne, c'est-à-dire l'homme depuis la Renaissance, est prêt à être enterré. A l'évidence ce mouvement commence bien avant la redécouverte de la Grèce [*Griechentums*] au XVe siècle. En général, on le date à partir de 1300. La mystique allemande et romane, Occam,[680] Duns Scotus,[681] Marsile de Padoue, Philippe IV,[682] les Dominicains, les Franciscains – voilà autant d'éléments d'un même mouvement et qui sont décisifs pour la nouvelle ère, bien avant la soi-disant Renaissance et le platonisme florentin. Ce dernier est un courant secondaire comme l'esthétique allemande. A cette époque-là, la forme universelle se brise déjà. Le grand courant souterrain travaille bien avant cela, avant que Bacon[683] ne se donne en spectacle. S'ensuit déjà à partir de là, et surtout pour un analyste l'unilatéralité et l'erreur de conception de Burckhardt[684]."[685] » [*Ibid.*, 155sq]

Yorck prend en son compte le champ métaphorique du courant d'eau que nous avons déjà rencontré. Il est souvent sollicité pour parler de l'histoire. Arthur Moeller van den Bruck par exemple réfléchit en termes de vagues par rapport à l'histoire [cf. *supra*, B.III], et Emmanuel Faye choisit, pour désigner l'insinuation de l'hitlérisme dans la société, l'image d'une « lame de fond » [cf. *supra*, B.II]. Toussaint qui, d'une certaine manière, suit sur ce point la même trace que Faye, renvoie à trois reprises à son étude sur Heidegger [cf. Faye E. (2005)]. Pour autant pouvait-il tirer plus grand profit de cette référence. En conséquence, il convient de revenir brièvement sur cette affinité. Je commence par le deuxième renvoi qui concerne le chapitre « Les Conférences de 1925 sur le Combat présent pour une vision du monde historique » [cf. *ibid.*, 24-29]. Faye assume le fait que cette correspondance joue un rôle-clé pour la conceptualisation d'*Être et Temps*. Pour cela, il montre le tissage relationnel qui a fait en sorte que cette correspondance a pu déployer cette influence considérable sur Heidegger et sur ses proches ; influence renforcée par d'autres publications contemporaines. Tous les auteurs concernés ont travaillé à l'élaboration de la vision du monde qui devait dominer les temps nouveaux, qui devait substituer le *Volksgenosse* à l'homme déjà enterré de la Renaissance. Faye part du contact entre Oswald Spengler,[686] Husserl et Heidegger qui est le fondement de ce débat. Il rappelle aussi Karl Jaspers avec lequel Heidegger a essayé de créer une *Kampfgemeinschaft* (communauté de combat), et la forte affinité entre Heidegger et Baeumler à ce moment-là. Heidegger est à Marbourg où il travaille avec le théologien Rudolf Karl Bultmann (1887-1976). Dans ce contexte, il lit la correspondance entre Yorck et Dilthey qui le fascine. Cette correspondance est, selon Faye, à la base de son concept de *Geschichtlichkeit* (historicité), et joue un rôle décisif dans le développement de sa position à l'égard du judaïsme.[687] Toussaint rappelle que Yorck vise avec ses remarques directement le concept de Jacob Burckhardt, plus que l'époque de la Renaissance florentine elle-même.[688] Dans son désir d'écrire la genèse de l'homme moderne, au cœur du débat, Burckhardt a créé ou plutôt recréé le mythe de la Renaissance. Mais la reprise de son concept par Yorck va plus loin. En coupant la citation,

---

[680] Guillaume d'OCKHAM (1285-1347).

[681] Jean DUNS SCOT (1265-1308).

[682] Probablement PHILIPPE LE BEL, roi de France (1268-1314).

[683] Francis BACON, baron de Vérulam (1561-1626).

[684] Carl Jakob Christoph BURCKHARDT (1818-1897).

[685] TOUSSAINT donne en note le texte allemand : « "*Die Wellenschwingungen, hervorgerufen durch das exzentrische Prinzip, welches vor mehr als vierhundert Jahren eine neue Zeit heraufführte, scheinen mir bis zum äussersten weit und flach geworden zu sein, die Erkenntnis bis zur Aufhebung ihrer selbst fortgeschritten, der Mensch so weit seiner selbst entrückt, dass er seiner nicht mehr ansichtig ist. Der 'moderne Mensch', d.h. der Mensch seit der Renaissance, ist fertig zum Begrabenwerden. Jene Bewegung beginnt übrigens offenbar weit früher als die Wiederentdeckung des Griechentums im 15. Jahrhundert. Sie datiert im Allgemeinen gesprochen vom Jahre 1300 her. Die deutsche und die romanische Mystik, Occam, Duns Scotus, Marsilius (Marsiglio), Philipp IV, Dominikaner, Franziskaner – Alles Elemente derselben Bewegung und die bestimmenden für die neue Zeit, lange vor der s.g. Renaissance und dem florentinischen Platonismus. Letzteres eine Nebenströmung wie die deutsche aesthetische. Zu jener Zeit schon zerfällt die universale Formgestalt. Die grosse Unterströmung tut ihr Werk so lange vorher, ehe Bacon Spektakel macht. Hieraus schon und überhaupt für den Analytiker ergibt sich die Einseitigkeit und das Schiefe von Burckhardts Auffassung.*" »

[686] SPENGLER publie en 1920 *Der Untergang des Abendlandes (Le déclin de l'occident*).

[687] La correspondance de HEIDEGGER avec Elisabeth BLOCHMANN (1892-1972) en donne plus de détails.

[688] TOUSSAINT procède plus loin à une mise au point de la distinction entre le *Quattrocento* et BURCKHARDT, cf. : « L'individualisme prométhéen du génie, cher à Burckhardt, est ici inconnu, car quiconque est destiné par le ciel a un métier honorable » [*ibid.*, 274 ; cf. aussi *ibid.*, 175].

contrairement à Toussaint, avant l'évocation de Burckhardt, Faye restreint la discussion au contexte central de cette correspondance. Il dégage un enjeu philosophique, observant que selon lui l'adversaire réellement visé ici est Descartes. Pour appuyer cette observation, il rappelle que la réception de Georg Friedrich von Hardenberg, dit Novalis (1772-1801), de Hölderlin, de Goethe et, finalement, de Kant par Heidegger passe par le prisme de Dilthey et de George. Ce prisme qui dirige alors sa lecture, l'incite à inscrire Kant du côté de Descartes. Kant aurait, tout comme Descartes, développé une philosophie de l'*Ego*. Faye mentionne aussi le détail important que Heidegger emprunte du biologiste Johann Jacob von Uexküll (1864-1944) le concept d'*Umwelt* (environnement), concept qu'avait aussi repris Ludwig Clauss.[689] Ce concept remplace désormais pour lui le concept de *Bewusstsein* (conscience). Une troisième référence concerne un passage qui fait encore plus nettement ressortir cette réinterprétation de la conscience par Heidegger, noyau de l'antihumanisme. Il s'agit du chapitre « La politique de recrutement universitaire de Heidegger et son antisémitisme » [*ibid.*, 57-67]. Heidegger devait rédiger un rapport sur le travail du philosophe Richard Hönigswald **(**1875-1947). Ce rapport est un révélateur de sa conviction profondément raciale. Faye le commente ainsi :

> « Loin de relever le niveau du propos, les considérations "philosophiques" sur l'essence de l'homme ne rendent l'ensemble que plus accablant. A lire ce rapport sur Hönigswald, on voit mieux ce qui était visé par Heidegger lorsque, tant dans la conclusion de ses conférences de Cassel que dans le paragraphe 77 d'*Être et Temps*, il citait le mot du comte Yorck selon lequel l'"homme moderne", c'est-à-dire "l'homme depuis la Renaissance est bon à être enterré". Dans le rapport dénonçant Hönigswald, la raison logique et universelle est présentée comme une menace pour l'essence de l'homme, et celle-ci est rapportée au contraire au sang et au sol. Identifier l'essence de l'homme à la sacralisation d'un peuple et d'une race, cela constitue la mise en cause la plus radicalement destructrice d'une essence de l'homme en tant que l'homme. C'est pourquoi, quel que soit le niveau par lequel on appréhende cette lettre, sa réalité en est pareillement odieuse. » [*Ibid.*, 66sq]

En conclusion, on voit que les deux auteurs accordent à la correspondance entre Yorck et Dilthey une place décisive pour la formation du paradigme de l'antihumanisme, mais selon deux optiques philosophiques assez différentes, l'une celle de Faye, dans une étude analytique du national-socialisme, l'autre, celle de Toussaint, dans la perspective synthétique d'une histoire de l'*humanitas*.
Venons-en enfin au premier renvoi qui est plus précis. Toussaint renvoie en note à [Faye E. (2005), 490sq] dans le cadre du développement suivant :

> « Heidegger pouvait concevoir un humanisme antihumaniste, un immanentisme métaphysique, une histoire de l'existence antihistorique, jusqu'à proposer la formule bifide qui devait assurer son renom : l'universalité de l'être dans la particularité d'une race ; l'édulcoré d'une superontologie pangermanique. Le salut du monde n'y dépend plus d'une élite de doctes cosmopolites, mais d'une collectivité dont la pureté ontologique se mesure à la qualité de sa mort, puisque les déportés, comme s'obstine à le penser Heidegger en 1949, "ne sont pas morts".[690] Fait hautement significatif, la *philanthropia* ne reçut jamais de congé plus glacial de la part d'un philosophe moderne. Voilà probablement où sont conduits ceux qui tiennent l'universalité humaine pour un mensonge. » [Toussaint S. (2008), 154sq ; cf. *supra*, B.II.4.2 et 5.3]

Toussaint est très sévère à l'égard de Heidegger et il maintient cette sévérité d'un bout à l'autre de son ouvrage. Qu'il ne s'agisse pas d'une polémique dans l'air du temps (Toussaint ayant commencé ses recherches bien avant la parution du livre de Faye), mais des résultats d'une recherche que l'auteur est soucieux de restituer, c'est ce que montre la citation suivante, qui nous transporte au début du néohumanisme, enterré par Heidegger. Il rappelle en effet le projet de Niethammer et sa continuation par Jaeger, dont le programme culturel se distingue sensiblement du projet heideggérien :

---

[689] CLAUSS a publié en 1923 *Die nordische Seele. Artung, Prägung, Ausdruck (L'âme nordique. Racialisation, frappe, expression*).
[690] C'est ici que se trouve ce renvoi ainsi que l'indication de son article « Heidegger e l'hitlerismo in filosofia", *Giornale critico della filosofia italiana*, Anno LXXXV (LXXXIII) Fasc. III - Settembre-Dicembre 2006, p. 522-530:525sq. »

> « Niethammer réalise parfaitement qu'il ne suffit pas de répondre à la révolution philanthropinienne par les humanités d'autrefois. Ces dernières sont déjà confisquées par le pédantisme des érudits. Son sursaut néohumaniste cherche donc au plus profond de la parole ce que son inquiétude anthropologique cherche au plus profond de l'homme, non pas une langue d'instrument et de métier, ce que sont les idiomes nationaux, mais une langue de culture et de goût, de mémoire et d'exemplarité. L'Allemagne – à la différence de la France, de l'Angleterre ou de l'Espagne, nations assez averties pour perpétuer le culte de leurs grands classiques – a besoin, plus que tout autre pays, d'une langue d'ancêtres. Où l'on constatera en passant, ironie du sort, que le rapport privilégié des Allemands avec la Grèce, dont Heidegger va faire le foyer de sa pensée antihumaniste, entre ici en philosophie par le néohumanisme ; où l'on précisera, de plus, que le mot d'"ancêtres", cher à Niethammer, ne vise pas tant à mobiliser une ancestralité fantasmatique ou pire encore raciale, comme chez Heidegger, qu'à attirer le regard des élites sur une exemplarité éternelle et cosmopolite, librement offerte à tous les peuples par la Grèce. La Grèce est ancestrale parce qu'elle est née classique. De là le destin unique, qui fut le sien de servir de modèle original à l'éducation en Europe. Dans *Paideia*, Jaeger parachève l'intention de Niethammer. » [*Ibid.*, 78sq]

Dans son examen attentive de Niethammer, Toussaint évoque des orientations hellénocentriques apparemment analogues aux intentions de Heidegger quelques 120 ans plus tard, mais pour mieux les opposer entr'elles. Si Niethammer reproche au philanthropinisme de négliger l'étude de l'Antiquité tout comme Heidegger va reprocher à la philosophie d'avoir oublié le sens grec de l'être, toutefois ces critiques sont formulées sur des plans ontologiques et épistémologiques forts différents, voire antagonistes. Pour Niethammer, affirme Toussaint, la Grèce est universelle et pan-spirituelle ; pour Heidegger la Grèce est un modèle *ante litteram* de pangermanisme linguistique et philosophique. Niethammer relève le défi pédagogique de son temps et s'interroge sur les modalités d'une étude de l'Antiquité face aux exigences nouvelles avec lesquelles l'humanité du XIXe siècle est confrontée. Il est conscient du fait que le medium de l'éducation pragmatique sont les idiomes nationaux et accepte aussi l'orientation instrumentale, mais il est convaincu qu'elle rabaisse l'homme, car elle ne prend pas en compte la profondeur de l'intériorité humaine. Par conséquent, même s'il faut enseigner les idiomes nationaux tout comme il faut construire un curriculum professionnalisant, il ne faut en aucun cas négliger cette dimension de l'humanité universelle, dont Heidegger n'avait que faire. C'est l'intériorité humaine que l'étude de l'Antiquité peut nourrir, intériorité pour laquelle cette étude est et reste centrale. Pour rencontrer les besoins, les aspirations profondes de l'homme, une éducation professionnelle, si performante et si prometteuse qu'elle soit, ne suffira jamais. Cependant, comme le remarque Toussaint, Niethammer introduit ainsi un paradigme – la langue ancestrale – que les mythologues nationaux-socialistes auront beau jeu de pervertir.

D'après ces explicitations, le statut exacerbé qu'accordent les mythologues nationaux-socialistes à la langue allemande, brouille le sens historique et philologique exacts de la rivalité entre Niethammer et le philanthropinisme. Ici, les concepts de nation et de race servent aussi comme sigle d'un changement de perspective, par exemple chez Baeumler. On peut en conclure que la NVM ne sera plus nationaliste dans le sens de Niethammer, et n'aurait jamais pu être développée sans cette séparation du savoir d'une vision universaliste de l'homme en faveur d'une détermination nationale de la vérité. La séparation antique entre les Grecs et les Barbares a été ainsi poussée à un paroxysme qui, pourtant, n'est pas préfigurée dans cette distinction. Mépris, voire dégoût moral, et obsession de purification raciale n'ont pas de dénominateur commun, bien que les auteurs des textes rassemblés par Loewy veuillent le suggérer [cf. *supra*, B. III]. Et pourtant, l'historien des idées doit envisager toutes ces possibilités pour trouver les éléments, aussi minuscules soient-ils, qui se fondent finalement dans la doctrine raciale. Toussaint souligne que Niethammer reprend la dynamique généreuse de la philosophie grecque, rendre l'homme humain, qui justifie de la placer à l'origine de l'éducation européenne. Cette idée est reprise par Jaeger qui prolonge l'inspiration humaniste de Niethammer, tandis que Heidegger déploie une interprétation d'orientation raciale de l'esprit grec diamétralement concurrente. On peut ajouter à l'argumentation de Toussaint que Heidegger détourne, pour le formuler, les ressources de la langue allemande, ce qui rend son entreprise fascinante pour les uns et quasi irréfutable pour les autres. En outre, nous avons aussi vu la contribution indispensable de Baeumler

dans l'élaboration de cette vision du monde [cf. *supra*, B.I]. Baeumler s'est acharné à montrer que la langue de goût, recherchée depuis si longtemps, n'est pas, comme l'entend Niethammer, le grec antique, mais bien l'allemand. Cette aspiration entend se libérer de tous les modèles, à commencer par le modèle philologique néo-humaniste. À l'opposé, comme le montre le passage suivant, c'est par un désir d'émulation directe avec la Grèce que Niethammer recommande le retour esthétique aux chefs-d'œuvre helléniques :

> « Mais comment assurer la perpétuité du modèle antique dans la modernité ? Par l'exemple du goût *(Geschmack*), marque de toute civilisation, mais aussi mystère dont l'essence relève du pur sentiment esthétique. Le goût ne s'explique pas, ne se démontre pas, il s'éprouve. Goethe et Schiller l'incarnaient infailliblement. Il est le sens intime de la culture. L'être profondément cultivé sent beaucoup plus qu'il ne sait. De fait, Niethammer tient à différencier rigoureusement l'encyclopédisme acquis du goût inné. A l'évidence, un homme qui sait tout peut ne pas tout comprendre ni même tout goûter. Le connaisseur est autre chose. C'est donc naturellement dans le discours de l'art que le discours de la philologie humaniste apparaît le plus fondé. Pressé d'en finir avec la caricature du pédant verbeux, du prétentieux lettré, Niethammer rappelle que les classiques ne portent ce nom qu'en vertu d'un goût suprême, dont les règles ne sont pas inscrites dans la grammaire ou dans la rhétorique, mais dans la vive présence d'un modèle baigné d'aura esthétique. "Il est pour cela plus important dans cette étude de se tenir au modèle le plus accompli : ce qui ne dépend pas tant du fait d'extraire des règles grammaticales, rhétoriques et poétiques, d'après lesquelles modeler ses propres représentations, mais, bien plus, de se laisser immédiatement transporter d'enthousiasme pour l'aspect et la forme des chefs-d'œuvre." En conséquence de quoi l'homme libre, éduqué dans l'humanisme, ne s'enthousiasmera jamais pour des copies, mais uniquement pour l'original du beau : "devrions-nous nous contenter de copies pour notre étude, alors que nous avons devant nous les originaux d'après lesquels nos maîtres se sont formés ?" » [*Ibid.*, 81sq ; cf. *infra*, D]

De son côté, Baeumler a réussi à s'attaquer consciemment à ce point, le plus sensible de l'homme. Les autres mythologues nationaux-socialistes ont emboité le pas de son attaque. Ceci dit, suivons encore un peu le développement de Toussaint :

> « Il nous faut bien réfléchir à cette immédiateté de l'antique. L'humanisme nouveau prétend l'atteindre dans un seul geste, qui sans répéter la Renaissance italienne, retrouve une orientation magnétique éternelle vers Athènes. Si, d'un côté, Niethammer affirme que personne ne saurait nier "que toute la nouvelle culture passe par l'étude ressuscitée *(durch wiedererwecktes Studium*) de la culture antique" d'un autre côté, le même auteur invite à se passer des copies, excluant de fait la Renaissance et son premier humanisme, dont les traces semblent effacées dans son regard par l'*Aufklärung* et par la révolution philanthropinienne du XVIIIe siècle. Niethammer vient pourtant d'exhumer, un peu plus haut, la doctrine renaissante et récurrente de Guarino[691] à Politien[692], qui accorde à l'art de la parole, créatrice de civilisation, un pouvoir effectif sur la réalité. A cet égard, Enrico Berti, qui parlait en 1992, dans *La filosofia e la cultura classica*, du "néoclassicisme passif" de Niethammer, eut peut-être tort de sous-estimer la contiguïté philologique des deux humanismes et de ne pas souligner, en revanche, une discontinuité dans les recommandations confiées par Guarino, en 1459, à son *De ordine docendi et studendi*. Dans ce traité, qui résume son propre enseignement et celui de son père, Guarino recourt au grec sur l'exemple d'Horace[693] [...] dans la perspective étymologique et prosodique du latin. Le grec, moelle de la poésie latine, ne doit, pour cette raison même, jamais manquer dans la formation des jeunes gens. » [*Ibid.*, 82sq]

On touche le noyau dur de la problématique. Après avoir quitté la notion du goût, nous sommes ici confrontés à une expérience plus fondamentale, de nature philologique. Comme nous le verrons, Toussaint dresse le constat des antinomies entre la Renaissance et les Lumières. Loin de tout irrationalisme et de cette zone grise de l'irrationalité, du sentiment esthétique latent,[694] l'auteur met en perspective différents modèles d'identification culturelle fondés sur la connaissance des lettres, et non sur la fascination mythologique chère à Baeumler, chez qui le goût est l'élément décisif dans la NVM

---

[691] Guarino GUARINI (Guarino de Verona ; 1370-1460).
[692] Ange POLITIEN (1454-1494).
[693] 64-8 AD.
[694] JACOBI essaie de le maîtriser avec la langue de KANT, ce qui ne rend pas ses énoncés plus faciles pour la compréhension, mais lui évite de quitter le paradigme de la rationalité [cf. *supra*, C.I.2.3].

qui unit *a priori* un peuple, et redéfinit l'individu comme *Volksgenosse*. En continuant notre lecture, nous trouvons un troisième élément, utilisé et dévoyé par le national-socialisme : la référence au cadre national qu'ajoute Niethammer à l'humanisme. Remontant cette fois aux origines de la culture linguistique des humanistes, Toussaint commente ainsi :

> « Comparativement, on trouve peut-être moins d'enthousiasme esthétique pour la langue que de conseils et de règles didactiques dans ce traité placé sous l'ascendant de Manuel Chrysoloras,[695] le maître des études grecques à l'époque. Au *Quattrocento*, les humanistes n'ont donc pas accompli le saut définitif dans l'autoréférence et l'autoexaltation typiques du néohumanisme pour lequel l'Antiquité grecque n'est pas le moyen, mais le but de l'éducation, l'objet d'une farouche volonté d'identification éthique et nationale. » [*Ibid.*, 83]

L'auteur explique ces changements significatifs par les problèmes, sensiblement différents, auxquels les philosophes ont été confrontés au *Quattrocento* italien et au XVIIIe siècle allemand :

> « En dépit d'analogies frappantes, le néohumanisme allemand n'a pas hérité, sur ce point, du rapport singulier de l'humanisme italien avec les Anciens. Probablement l'a-t-il même inversé. Les humanistes du *Quattrocento* incarnent partout dans leurs écrits, après leurs découvertes de manuscrits à Saint-Gall, à Cluny ou à Langres, les libérateurs modernes de l'Antiquité enchaînée dans les geôles obscures du passé ; tandis que les néohumanistes s'efforcent d'arracher leur siècle à la nuit du matérialisme, pour mieux l'exposer au soleil purificateur des Anciens. Les deux mouvements se croisent pour un observateur situé au centre abstrait de l'humanisme, mais ils s'opposent pour l'analyste des pratiques érudites. Entre le classique et le néoclassique, quelque chose de la créativité intellectuelle des humanistes se renverse et quelque chose de leur simultanéité culturelle avec l'Antiquité se brise. Le néohumanisme que Werner Jaeger décrira comme le jet du flambeau de Prométhée parmi les Troglodytes livrés aux ténèbres, inverse la métaphore de la lumière intellectuelle que les humanistes italiens avaient restituée aux Anciens à peine redécouverts. Or, de la restitution à l'aliénation, le fossé n'a pas été assez vu ni mesuré.
> Lourd de conséquence, le regard nostalgique que le néoclassicisme allemand pose sur le visage aimé de la Grèce, induit la majorité de nos intellectuels à croire que l'Europe se serait, de renaissance en renaissance, bercée d'un seul et même éternel retour du songe antique.[696] Jaeger était donc dans le vrai : l'amour de Faust pour Hélène de Troie n'en finirait pas de se dématérialiser. » [*Ibid.*, 84sq. ; cf. aussi Ridé J. (1977)]

Il reprend ensuite cette aliénation qui recoupe partiellement le concept développé dans la présente étude [cf. *supra*, B.III.2] :[697]

> « Mais ici, l'amplification tardive d'un fait certain, comme le retour de Platon au temps de Médicis, n'advient que dans un espace anachronique, l'Allemagne de la fin des Lumières, où une érudition en substituait une autre. La conscience heureuse d'une reviviscence des Anciens au XVe siècle, devait faire place à la conscience de plus en plus tragique, d'une aliénation sans remède. La confusion de ces états d'esprit antithétique – donnée historiographique certaine – procède un peu d'une banalisation de la Renaissance entretenue par les médiévistes, jamais entièrement guéris de l'affront, vieux comme Pétrarque, des "ténèbres" moyenâgeuses. Un tel

[695] 1355-1415. – TOUSSAINT parle ici du traité *De ordine docendi et studendi*, de GUARINO.

[696] Il explique en note : « Cette idée domine le docte ouvrage de Rémy BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Gallimard, Paris 1992, part. p. 40 (sur l'humanisme ravivant "le sentiment d'infériorité par rapport à l'Antiquité classique"), p. 110-113 (pour une certaine relativisation de la Renaissance et de son humanisme). »

[697] Il évoque l'avocat du droit canonique et homme politique Pier Paolo VERGERIO (1370- 1444/5) qui a rédigé vers 1402 « une œuvre capitale », intitulée « *De ingenuis moribus et liberalibus studiis adolescentiae*, soit *Des nobles mœurs et des études libérales de la jeunesse* » [*ibid.*, 132]. Le traité ne sera publié qu'en 1472. – Diplomate accompli et acteur important à l'intersection de l'Église catholique et de l'Empire germanique, TOUSSAINT ne mentionne que son autre face, à savoir l'humaniste et le pionnier de la pédagogie. C'est à ce titre qu'il a sa place ici : « Chez Vergerio, les lettres conviennent théoriquement à tout homme libre. […] Si l'appel du savoir libérateur, chez Vergerio, suppose une lutte perpétuelle contre les obstacles du tempérament, de la famille, de l'esprit national, des préjugés, de la fortune, il n'est toutefois pas impossible de briser ces lourdes chaînes. Le plus grand danger, au fond, reste celui de l'argent, qui éteint plutôt qu'il n'alimente le talent et la vocation naissante. Le but suprême demeurant de se posséder soi-même, de trouver son moi dans une belle éducation, Vergerio termine son traité pour le riche adolescent Ubertino da Carrara, avec le souhait de ne jamais pouvoir dire de lui qu'il n'aura "manqué rien dans la vie sauf de [lui-] même". Puisque l'homme vit dans le risque constant de se voir dérobé à lui-même, le bon maître enseigne au disciple à se défendre contre les voleurs du moi » [*ibid.*, 132sq.].

> aplatissement de perspective, de l'Italie à Weimar sous le soleil de la Grèce,[698] compense souvent quelque rupture cachée de la conscience historique. » [*Ibid.*, 85]

Autant le *Quattrocento* que sa reprise par Niethammer sont traversés par une présence sous-jacente de Platon qui dépasse largement la discussion purement philosophique. Je n'ai pas encore évoqué la dimension fortement politique qui, déjà énoncée dans le sous-titre, se fait sentir dans chaque page de Toussaint. Souvent le thème platonicien de la rencontre entre philosophie et politique va s'avérer être un glaive à double tranchant. Comme nous l'avons remarqué, Toussaint observe que le national-socialisme avait asservi le monde des savants [cf. *supra*]. Pour mieux comprendre ce phénomène, écoutons son explication :

> « En affirmant que le mépris politique de l'érudition conduit à la mort de ce qu'il nomme, ailleurs et à l'instar de Kant, le cosmopolitisme, Niethammer profère moins une menace culturelle qu'il ne formule un jugement sur la violence engendrée par 1789, comme Edmund Burke avait déjà donné l'exemple aux Allemands. Il n'en demeure pas moins que des paroles aussi prophétiques chargent les nations modernes d'une responsabilité nouvelle, celle de prévenir la barbarie par un humanisme politique, fondé sur l'impératif de gouverner avec les doctes et les savants. Gouverner contre eux ou appuyer un gouvernement fondé sur le mépris des sciences, équivaudrait inversement à un vandalisme politique, châtié par une chute rapide dans la barbarie. Ce qui se profile, dans cet avertissement aux politiciens insouciants du péril barbare, pourrait s'appeler l'incorporation de la barbarie, puisque son foyer ne réside plus, comme pour les Athéniens de Périclès, auprès de populations allogènes et allophones, ou comme pour les Florentins de Vasari, dans des âges ténébreux et gothiques, mais au centre même du pouvoir moderne. Une nouvelle étape est franchie dans l'analyse de la barbarie : l'homme était barbare par son lieu pour les Grecs et par son temps pour les humanistes renaissants, il devient barbare par son gouvernement pour les néohumanistes allemands. On ferait tort à Niethammer de croire que Montesquieu l'aurait précédé dans cette analyse, car *L'esprit des lois* n'est pas un traité de pédagogie, tandis que le *Streit* jette les fondements d'une éducation nationale en mélangeant dans le ciment de son architecture l'optimisme anthropologique et le pessimisme politique. » [*Ibid.*, 87 ; cf. *supra*]

Niethammer n'a, de toute évidence, pas pu prévoir la possibilité d'un simulacre de la science collaborant à la mise en place et au soutien d'un système barbare au-delà de toute imagination. Toussaint, en rapprochant l'hitlérisme et la rentabilité, semble plus clairvoyant. Et on ne peut effectivement pas nier qu'une rentabilité exacerbée soit antihumaniste. L'hypothèse disant que la comptabilité de la mort national-socialiste se prolonge directement dans la rentabilité d'aujourd'hui mérite alors d'être travaillée. Pour ce faire il faudrait pouvoir suivre dans toutes ses précisions l'enquête historique et philosophique de Toussaint, que l'on ne peut résumer à ce jugement porté sur les Lumières : « l'universalité de la raison civilisatrice l'emporte ici définitivement sur la triade humaine » [*ibid.*, 97].
En réalité, pour l'auteur, l'abandon de la triade en faveur de l'« universalité de la raison civilisatrice » ne conduit pas directement à la rentabilité, ni aux manifestations récentes de l'antihumanisme, mais fait éclater l'expérience de la triple *humanitas* en deux tendances centrifuges, le philanthropinisme et le néohumanisme. Devant leur lutte, le modèle renaissant s'efface et avec lui la conscience d'une structure triadique de l'*humanitas*. Toussaint résume alors ce propos de Niethammer contre « la douce initiation philanthropique » de ses rivaux philanthropiniens [cf. *ibid.*, 97]. Niethammer se fonde sur une conception de la raison humaine et de la liberté humaine que les modernes sont portés à croire ambiguë. Tel est l'éternel problème, déjà évoqué, de l'humanisation nécessaire par les lettres. En effet, au nom de cette liberté, Niethammer entend conduire les élèves et les étudiants vers la discipline de « "l'idéal d'humanité" », la « "plus haute éducation de l'homme" ». D'après cet idéal, l'individu libre doit apprendre à investir tous ses efforts dans l'obtention de l'humanité universelle [cf. *ibid.*, 96]. Par

[698] TOUSSAINT reprend encore une fois l'ouvrage de BRAGUE : « BRAGUE, *Europe*, p. 111 : "On peut ainsi commencer avec la 'renaissance carolingienne', poursuivre par la 'renaissance du XIIe siècle', et continuer, bien entendu, par la série des renaissances italiennes. Mais sans s'y arrêter, car on trouve dans la même lignée le cycle allemand de l'hellénisme." » – Et la renaissance nordique, cf. [*supra*, B.III.3.5].

cela, Niethammer se départit peut-être de la douceur qui caractérise l'humanisme florentin. Pour autant, peut-on affirmer que cet idéalisme prépare une raison instrumentale, une raison amputée de son *humanitas* ? Toussaint ne l'affirme jamais et, ne trouvant chez Niethammer aucune « tyrannie de l'exigence abstraite » [*ibid.*, 101], préfère analyser les dérives d'une déstructuration de la triade humaine. Si Niethammer est visiblement le principal théoricien du néo-humanisme, Toussaint n'oublie pas de circonscrire le groupe qui a porté ce projet. Dans ce contexte, l'auteur revient sur l'élément national, sans manquer de souligner ce qui le distingue du *Quattrocento* et du XXe siècle. Si, d'après les analyses de Loewy, c'est l'élément langagier qui porte le plus puissamment et le plus longuement les idées du *Blubo* avant qu'il ne disparaisse aussi pour laisser la place toute entière à la LTI [cf. *supra*, B.III], Toussaint se contente quant à lui d'observer, en historien des idées, une suite insoupçonnée de césures et d'inversions :

> « Le néohumanisme allemand du XIXe siècle s'incarne dans un groupe de penseurs dont Niethammer concentre et annonce les idées, comme Friedrich Ast,[699] Ernst August Evers,[700] Reinhold Bernhard Jachmann,[701] Wilhelm von Humboldt, idées bientôt prolongées par la génération des hégéliens de 1848. Avec eux un argument philosophique et théologique de longue date est remanié en profondeur, *l'animal rationale*. Afin de conjurer la "bestialisation" des peuples, décriée par Evers, la loi humaine se trouve réduite à son unité rationnelle. Avec Arnold Ruge[702], trente ans plus tard, le pouvoir de la raison prendra la tonalité d'une religion de l'homme.
> La rationalisation militante du discours humaniste de 1800 à 1848 est donc la troisième césure forte, après le déclin de la *philanthropia* et la profession du lettré, qui sépare le néohumanisme de l'humanisme renaissant. Jachmann l'a synthétisée en 1811 en une formule fréquemment remise à l'honneur : "L'école contrairement au monde, est une assemblée d'esprits ; les humains qui vivent en elle sont, en tant que tels, des êtres rationnels ; les buts qu'ils veulent atteindre en elle sont les plus hauts buts de la raison, ils poursuivent donc la production, dans les idées du vrai, du beau et du bien, d'une existence rationnelle, d'une vie et d'une action". Au crépuscule des idées du XVIIIe siècle, le discours de la raison universelle avait disputé aux rêves du sentiment naturel et de l'amour universel – bien résumés par la polémique d'Isaak Iselin[703] contre Johann Georg Schlosser[704] – le pouvoir d'unifier l'éducation dans un contexte où les écoles et les universités étaient présentées comme un chantier de modernisation nationale. Rien de nouveau sous le soleil. Or, l'inverse s'était produit au *Quattrocento*, où la naissance des écoles, sous l'impulsion de nouveaux pédagogues, Guarino, Vittorino[705] et leurs disciples, avait accompagné la floraison philosophique florentine et vénitienne, dans une Italie très éloignée du modèle de la nation "bourgeoise". » [*Ibid.*, 97sq]

Et Toussaint de conclure :

> « Le néohumanisme porte une pédagogie nationale sur les fonds baptismaux de la raison anthropologique, au point, d'ailleurs, que l'*humanitas*, ou pour le dire avec Niethammer, l'*Humanität* placée à l'origine de la *Menschheit*, ne va plus ressembler à son idéal d'origine. Cette dissemblance fut oubliée, ou rarement appréhendée, parce qu'elle touchait un archétype plus qu'un modèle ; l'archétype caché de la triade humaine et non le modèle surexposé de l'humanité rationnelle, dont il importe à présent d'ébranler la fausse constance. » [*Ibid.*, 99 ; cf. *supra*]

Ces explicitations de Toussaint vont bien plus loin que l'auteur ne semble le remarquer. Premièrement, en remplaçant l'*humanitas* par *Humanität (Menschheit)*, il témoigne de son appréhension de cette opération diagnostiquée par Baeumler. Baeumler reprend ces indications légères et très implicites qui traversent certains textes du temps de Goethe pour les inscrire dans un cadre d'interprétation n'obéissant pas aux règles d'une rationalité universelle. Ainsi, il veut entériner sa vision comme nouveau paradigme. Pour cela, il procède avec une prudence quasi-inouïe qui s'explique peut-être par

[699] Georg Anton Friedrich Ast (1778-1841).
[700] 1779-1823.
[701] 1767-1843.
[702] 1802-1880.
[703] 1728-1782.
[704] 1739-1799.
[705] Vittorino da Feltre (1378-1446).

ce qu'il était lui-même sous l'emprise d'une certaine surprise produite par cette découverte.
En outre, on voit alors aussi pourquoi il est si difficile de comprendre l'enjeu véritable de son livre sur le problème de l'irrationalité. Désormais, il suffit de traduire un mot dans une autre langue pour obtenir un concept, concept qui ne sera plus élaboré à partir d'une représentation universelle de l'homme, mais élaboré dans un cadre ethnique. Ce changement échappe à Toussaint malgré sa lucidité pour l'aspect destructeur de cette réinterprétation de l'humanité par *Menschheit*. Nous atteignons un point fort sensible. Car, rappelons-le, la NVM ne vise pas simplement l'excellence industrielle d'une nation dans le concert des nations. Elle prend en charge l'homme entier, l'âme, l'esprit et le corps, le je et la communauté. En ce sens, l'analyse de Toussaint propose un modèle de compréhension pour saisir comment Baeumler a pu réinvestir, dans les années 1920, ses travaux pour et par la NVM.[706] Toutefois, dans son analyse du néohumanisme allemand, Toussaint souligne un autre problème posé avec justesse par Niethammer, celui de la pédagogie développée pour enseigner les nouvelles industries. Il s'agit alors d'une réduction de la raison à ses capacités instrumentales. Dans ce cadre, l'auteur introduit le concept de travail spécifique qui sépare fâcheusement « les raisons du travail de la raison de l'espèce humaine, dans un programme d'éducation particularisée, où le labeur des enfants passe avant la liberté rationnelle » [*ibid.*, 101]. Cette figure, déterminante par ailleurs aussi chez Hegel, conduit à un concept de la liberté qui ne concerne alors plus la réalisation individuelle, mais l'inscription de l'individu dans un cadre idéel général. Terminons pour l'instant sur une citation qui montre toute la portée de la recherche de l'auteur :

> « <L>a Renaissance, trop éloignée du XIXe siècle pour lui servir de modèle, a emporté dans sa tombe le secret de son humanité.
> Au terme du long discours tenu par Niethammer, surgit une interrogation décisive pour le mouvement humaniste : l'humanisation de l'homme consiste-t-elle à transformer l'humain en prêtre de la raison grecque, en professionnel bourgeois, ou en individu libre connaissant ses raisons d'agir et de vivre ? Une comparaison anachronique et audacieuse des propos de Guarino et de Jean Pic, autoriserait déjà à mettre en doute que la civilisation des humanistes italiens n'eût jamais pour finalité de produire les "prêtres de la raison" évoqués par Niethammer. Guarino concevant son école comme un gymnase de l'âme enfantine et Jean Pic voyant la création de l'homme comme l'irruption du libre-arbitre dans la création, ne parlent ni l'un ni l'autre de conformer l'individu à la raison, mais bien de rendre, par les bonnes-lettres et par la philosophie, les hommes instruits de l'essence divine de leur liberté. De son côté, nulle part Ficin n'introduit la rationalité dans la lettre à Minerbetti. Plutôt, la latinité est ici transformée par le christianisme et par l'hermétisme. La libération des lois implacables de la nature et l'essor de l'esprit au-dessus de la matière transfigurent le *topos* cicéronien de l'humanisation littéraire. "Bonae litterae reddunt homines", comme le répétera plus tard Érasme dans le *Querela pacis*, devient le mot d'ordre métaphysique et politique de l'humanisme. C'est par là, d'ailleurs, que le néohumanisme reste le plus fidèle à la Renaissance et qu'une continuité indéniable, sous-tendant la rhétorique des belles-lettres, doit être observée du XVe au XIXe siècle sous le signe dominant d'une libération responsable de l'homme. » [*Ibid.*, 103]

Malgré cette perspective très critique, Toussaint observe aux temps des Lumières encore une autre trace qui relie l'humanisme renaissant et le néohumanisme. Il décèle effectivement un résidu de l'archétype ternaire qui résistait à « la confusion de l'emploi et de l'éducation » :

Fins de l'homme	Buts du citoyen	Finalités du professionnel
Mensch (homme)	*Bürger* (citoyen)	*Berufsmann* (professionnel)

Tableau 11.

Or plus tard, sous la dictature de la rentabilité actuelle, s'effectue une « confusion de l'emploi et de l'éducation », effaçant alors « toute hiérarchie entre les fins de l'homme, les buts du citoyen et les

[706]Ce point fait partie des éléments que la présente étude met à jour et qui mérite d'être développé. Un tel développement permettra de discerner des nuances et contribuera ainsi à démêler les facteurs qui composent la NVM.

finalités » [*ibid.*, 105]. « Personne ne contestera que le triomphe du professionnel sur l'homme et sur le citoyen ne se traduise, à l'heure présente, par la victoire finale du *Beruf* sur la *Menschheit*. Voilà l'évolution tardive, ou pour le dire avec réalisme, la détérioration définitive de ce qu'il est désormais convenu d'appeler, sans discernement politique aucun, l'"attente sociale" d'une nation » [*ibid.*].

2.6. Associer l'histoire à la pensée.

Lentement, une vision d'ensemble se dégage. On a vu que Toussaint prend en compte autant le déploiement des principes, des archétypes, que les développements historiques qui influent, tous les deux, sur la recherche de la vérité. Il montre la tension entre ce qui se développe dans la durée, et l'irruption de la nouveauté qui surgit sans que l'on en aperçoive auparavant des traces. Si le nouveau ne peut venir qu'aux moments précis de l'histoire, Toussaint ne semble pas admettre, contrairement aux visions mythisantes à l'enseigne de la NVM, que l'homme réponde seulement aux appels mystérieux de l'histoire. Quoique son livre s'ouvre sur une synthèse historiographique fulgurante intitulée « Sous le signe de Prométhée » [cf. *ibid.*, 25-30], Toussaint n'emprunte pas non plus la position prométhéenne de l'homme tout-puissant, imposant sa volonté à l'être. Il expose, dans ce premier chapitre, les thèses principales et les nuances historiques qu'il entend faire apparaître. La construction théorique de ce chapitre est la plus riche de conséquences pour la suite, qui, en général, valorise les triades en opposition aux approches binaires du concept de l'humanité. L'auteur signale à ce titre deux écueils :

1. L'existence d'une triade antihumaniste contemporaine : rentabilité, déshumanisation, posthumanité.
2. La suppression tout court de l'approche ternaire en faveur d'un modèle dualiste.

La première hypothèse évoque un phénomène pernicieux, car, si l'antihumanisme réussit à se substituer totalement à la triade renaissante *eruditio, philanthropia, unitas hominum*, il est évident que sa force de destruction sera d'autant plus radicale. Ou bien faut-il supposer que les triades antihumanistes ne résistent pas à l'analyse et s'avèrent être des dyades voilés dont manque effectivement l'élément de médiation ? L'évolution de cette recherche nous le dira.[707]
Le deuxième chapitre, « L'*humanitas* devant l'anthropologie » [cf. *ibid.*, 31-45] présente l'opposition entre l'humanisme et l'anthropologie qui demande, là encore, des recherches supplémentaires. Pour le moment, il nous suffit d'étudier de plus près l'analyse de Toussaint. Se démarquant de cette opposition, on a ici en même temps une esquisse de sa propre perspective éloignée d'une anthropologie philosophique comme d'une épistémologie sans sujet humain :

> « Nous avons refusé cette contrainte <sc. de choisir entre Dufrenne et Foucault>[708], avec quelques bonnes raisons d'estimer que, ni exclusivement anthropologique ni strictement épistémologique, l'*humanitas* du *Quattrocento* est un triple nœud de convergences qui, n'ayant pu se nouer qu'en ce temps donné, oblige le chercheur d'humanité à travailler dans la profondeur du champ mis à sa disposition par l'histoire. On doit dès lors se résoudre à ce constat: Ficin, Pic, ou d'autres, ont pu formuler sur l'humanité des propos qui ne furent jamais conçus dans la perspective anthropologique *strictu sensu*, que cette dernière relève de la nature éternelle, de la raison moderne ou bien des deux. Si éloignée de nos mentalités qu'apparaisse une culture de l'homme dépourvue de science de l'homme, il faut néanmoins s'habituer à dialoguer avec les humanistes du *Quattrocento* sans leur ôter cette originalité frappante. » [*Ibid.*, 39]

Il reprend cette idée, par laquelle il se démarque résolument de toutes les tentatives de définir l'homme, un peu plus loin, constatant que « ce n'est pas par hasard que l'anthropologie philosophique semble ignorer, allant parfois jusqu'à la nier, la portée humaine de l'*humanitas* que Ficin développe en

[707]Il est étonnant que TOUSSAINT ne dise rien sur la triade hitlérienne, cf. [*supra*, B.II.1 et 5.3], ainsi que [*ibid.*, 3 et 4.2].
[708]Mikel DUFRENNE (1910-1995) ; Michel FOUCAULT (1926-1984).

marge du mythe de l'âme immortelle et de la pensée infinie ». Mais au lieu de développer ce constat, il continue par la description du propos ficinien sur l'humanité qui

> « tente ainsi de neutraliser la dualité étonnante, que nous soulignions tout à l'heure, d'un humanisme nostalgique sans anthropologie, ou si l'on répugne encore à cette provocation, d'une *humanitas* sans nature humaine, selon l'interprétation la plus répandue du fameux *Discours sur la dignité de l'homme* composée en 1486 par Jean Pic de la Mirandole. »

Toussaint peut, pour nourrir ses propos, s'appuyer sur une certaine tradition interprétative de la *dignitas hominis* qui fut souvent contestée :

> « Garin,[709] après Cassirer, en fit la clef de voûte de l'humanisme. Mais au cœur de cette Renaissance, qu'on nous dit être le règne de l'homme rationnel sur la terre, comment le discours humaniste peut-il, sans s'effondrer sur lui-même, tourner autour d'un vide anthropologique aussi béant, car, on l'a répété maintes fois, potentiellement destiné aux extrêmes de la création, doté d'une essence totalement libre, l'homme pichien, caméléon cosmique, créature de partout et de nulle part, se voit assigner par Dieu une existence sans lieu ni forme : "Je ne t'ai fait ni céleste ni terrestre, ni mortel ni immortel, afin qu'artisan libre et souverain de toi-même tu façonnes et sculptes la forme que tu auras choisie." On a souvent souligné qu'en écrivant ces mots, Pic songeait au Protagoras, au mythe de Prométhée, à l'Asclépius et aux doctrines platoniciennes et patristiques. Mais ici, la critique des sources, inestimable support d'interprétation, fait face à une question surpassant ses pouvoirs : une philosophie de l'homme où l'exception de l'homme ne réside ni dans sa nature ni dans son esprit, est-elle déjà, est-elle encore une anthropologie ? »

Et l'auteur de conclure sur une hypothèse peu rassurante à première vue. Pour autant, cette apparente absence, ce refus d'anthropologie affirmative, n'est pas construite autour d'un néant menaçant [cf. *infra*, C.III]. Elle souligne bien sûr que la liberté humaine est autant pleine de promesses qu'elle l'est de risques, et qu'une définition inéluctable et univoque de ce qu'est l'homme, a souvent nui à l'*humanitas* de l'humanisme. « Sans poursuivre plus loin l'analyse, on voit peu à peu s'écrouler autour d'elle un certain nombre de fausses certitudes. » [*Ibid.*, 42-44].

Pour ici, en marge du propos de Toussaint, la vision de l'homme qui se désigne s'articule logiquement à l'expérience presque contemporaine de Luther. Sans vouloir tomber dans le piège d'évoquer un esprit de temps, on est pourtant confronté à ce phénomène, qu'une autonomie face à l'institution de l'Église est alors devenu possible. Sans ce courage, Luther n'aurait pas pu accueillir favorablement une expérience qu'il interprétait comme une rencontre immédiate, sans la médiation d'une hiérarchie ecclésiale, avec Dieu.

À la base, ces expériences de liberté individuelle coïncident. Pour autant, il faut attendre un Montaigne et un Descartes pour pouvoir articuler la liberté indéterminée, formulée par certains humanistes italiens, et le risque d'une continuation subreptice du joug théologique implicite dans le propos de Luther. Toujours est-il que le maintien fragile du scepticisme raisonné qui guide Montaigne et, plus fortement encore, la réflexion poussée jusqu'au doute méthodologique qui préserve, dans l'optique de Descartes, le philosophe du dogmatisme et de la pétrification des savoirs, sont des acquis qui prolongent cette irruption de l'homme au sein d'une situation historique qui semblait être figée une fois pour tout par l'institution ecclésiale. Sous cet angle, nous pouvons alors déduire que Yorck se trompait entièrement. Plus rien ni personne ne peut voler ce précieux trésor qu'est la découverte de la liberté individuelle et irréductible, précédée et suivie par une longue tradition de débat intellectuel qui la décline en plusieurs sens.

Pour autant, comme nous avons vu tout au long de la présente étude, même la découverte des vérités n'empêche pas le développement des doctrines fallacieuses comme la doctrine raciale. Au point où nous sommes, nous pouvons dire qu'il s'agit ici d'un courant souterrain qui ne s'identifie pas aux tentatives de soumettre l'homme à la tradition culturelle [cf. *supra*, A.I.1], et qui n'obéit pas non plus à

[709] Eugenio GARIN (1909-2004). TOUSSAINT lui a dédié son livre, cf. [*ibid.*, 9].

la rationalité spécifiquement occidentale. Commençant par une réinterprétation radicale de l'homme, elle ne se réduit alors pas à une idéologie politique qui vise à résoudre le conflit provenant du jeu de forces sociales et institutionnelles, et les initiatives individuelles. Elle se sert d'un certain vocabulaire, hérité des Lumières, dont elle pervertit les ressources à ses fins. C'est ainsi qu'elle obtient cette efficacité si inconcevable pour nous.

Se confrontant à l'actualité, l'instruction profondément humaniste qui est le fondement de ses analyses de l'antihumanisme, permet à Toussaint d'appréhender un lien infime qui relie la comptabilité de la mort nationale-socialiste à la rentabilité prônée aujourd'hui. La résistance ne peut effectivement venir que du plus profond de l'individu, examinant librement son instruction. Et même si la maturation personnelle, enclenchée par ce processus, demande effectivement du temps qui n'est pas prévu par les chantres de la rentabilité, le renversement de cette tendance peut s'effectuer très rapidement.

Terminons alors par l'avertissement de Toussaint qui résume aussi le défi lancé aux sciences de l'homme : « L'humanisme s'étant peu à peu laissé "anthropologiser", ce n'est plus une nouvelle anthropologie qui nous sert, mais le secret du cumul anthropologique de l'Occident qu'il faudrait percer » [*ibid.* 45].

III. *L'histoire cachée du nihilisme* par Jean-Pierre Faye et Michèle Cohen-Halimi.

1. Introduction. Infléchir le projet d'un livre.

Tout en continuant la présentation des textes, ce dernier chapitre a une fonction supplémentaire : il met à l'épreuve les propos affirmés dans la présente étude. Cette exigence demande d'infléchir le projet de l'ouvrage discuté pour pouvoir discerner son apport décisif à la problématique de la conscience individuelle, car les auteurs examinent en première ligne l'environnement social et les situations politiques au sein desquels s'est forgé le concept du nihilisme. Mais on s'aperçoit assez vite qu'ils poursuivent l'objectif de montrer l'ancrage de l'attitude nihiliste dans les individus. Par conséquent, l'inversion peut se servir de cette deuxième ligne d'argumentation. Si, alors, le propos de ce livre est annoncé en ces termes : « Nihilisme, sorte de signifiant flottant, a une histoire mal connue dont ce livre restitue les méandres. [...] Un parcours inattendu sur une ligne brisée à travers l'Europe, l'éclaircissement d'un mot à la fois fascinant et maléfique » [Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 4^{e} de couverture], la présentation qui suit entend infléchir cette intention à la fois prétentieuse et imprécise. Au lieu de reprendre l'évolution de sa fonction psychologique et sociale, elle met en avant le contenu du concept et sa pénétration de la conscience individuelle. Ainsi, on découvre que ce contenu n'est pas forcément flottant. Qui plus est, il se trouve que l'histoire du mot n'est pas du tout connue par certains, et probablement très bien connue par d'autres ; et que c'est justement ce contraste qui permet son effectivité sinueuse. En amplifiant son potentiel heuristique, on peut alors se servir de ce livre dans le cadre d'une recherche qui suit les méandres de la conscience individuelle profondément déstabilisée par la confrontation avec ce phénomène de nihilisme.
Le paradigme du nihilisme a été, comme l'a très bien vu Jacobi et comme le montre Cohen-Halimi à l'exemple de Johann Baptist Hermann Maria Cloots (1755-1794), élaboré indubitablement en confrontation avec la réalité sociale et historique, mais il a été conçu en aval et appliqué ensuite pour interpréter autant les faits de société que le ressenti individuel face à ces faits.[710]
Pour mener à bien leur projet, les auteurs ont composé quatre parties, rédigées en alternance. Jean-Pierre Faye s'est chargé du « Prologue » [cf. *ibid.*, 7-11] et de la « Partition II. Les mises en faux et une mise en vrai du nihilisme » [cf. *ibid.*, 153-294], tandis que Michèle Cohen-Halimi a rédigé la « Partition I. Cloots, Netchaïev, Nietzsche » [cf. *ibid.*, 13-151] ainsi que l'« Épilogue » [cf. *ibid.*, 295-302]. Chaque partition est sous-divisée en cinq séquences. Le « Prologue » annonce les éléments qui font le lien avec notre étude. Rappelons pour cela que J.-P. Faye et M. Cohen-Halimi prennent comme sujet de leur récit l'histoire, alors que la présente étude se concentre sur la conscience individuelle, défendant qu'elle soit la cible principale de la force dévastatrice des instigateurs du nihilisme, avant que la société ou l'État ne soient visés. Ceci dit, on peut bien évidemment ensuite « prendre le nihilisme pour indice, dans le terrain vague des figures ou fondamentaux de notre temps » et « voir », comme le fait J.-P. Faye, « tourner aussitôt en tous sens les aiguilles des boussoles », pourtant non seulement « dans l'espace de l'histoire » [*ibid.*, 7], mais dans l'imaginaire de tout un chacun.
Le nihilisme est caractérisée par un paradoxe – au lieu de présupposer une seule croyance qui lie tout le monde, il s'agit d'une vision du monde fondée sur « des basculements immenses du sens, capable de produire des effets de faux-semblants, des perspectives construites en illusion », et l'auteur conclut

[710]La correspondance de HERBART est un témoignage intéressant à cet égard. HERBART est plusieurs fois confronté avec la tentation de succomber au nihilisme (événements dans sa vie personnelle autant qu'événements dans la société), mais il se bat, cf. les volumes [HERBART J. F. (SW 16-19)]. – On s'aperçoit, au fil de la lecture de ces lettres combien il est important de pousser l'analyse de la pensée jusqu'au bout afin de s'assurer que toute emprise de l'extérieur n'est, en fin de compte, possible qu'après un abandon actif du sujet. A la différence de DESCARTES qu'il estime pourtant, et de SCHLEIERMACHER dont il se moque pas mal, HERBART, en accordant aux circonstances une emprise sur l'intimité, ne va pas assez loin dans l'analyse de la conscience humaine.

avec justesse « qu'il va s'agir de <les> percevoir avec précision » [*ibid.*]. Retraçant ensuite une émission télévisée autour d'un ouvrage très discuté, il cite un propos du coordinateur, François Fédier :

> « L'initiateur et l'auteur principal du livre[711] intervenait soudain mystérieusement dans le débat, pour annoncer une surprenante nouvelle : depuis le bouleversement qu'apporterait Heidegger, "est littéralement obsolète la distinction entre le général et le particulier". Et il poursuivait : "Ainsi le phénomène de l'extermination n'est pas réductible à ce que l'on en dit en ce moment." Et il ajoutait abruptement : "Car il faut faire face au nihilisme". » [*Ibid.*, 8]

Il faut alors chercher le lien entre l'extermination et le nihilisme : « Si ces mots ont un sens déchiffrable, ils signifieraient que le général serait ce nihilisme auquel il importerait dorénavant de "faire face". Et le particulier, concernant "le phénomène de l'extermination" – et "ce que l'on en dit en ce moment" –, serait vraisemblablement le nazisme ? » [*bid.*]. Les explications suivantes précisent que l'énoncé de Fédier dépend entièrement des présomptions heideggériennes. Par conséquent, on voit alors qu'il s'agit d'une pétition de principe qui ne peut pas entraver la recherche de la sortie de la cage nihiliste. Cette recherche qui demande un travail patient d'analyse, de réflexion et de critique s'impose, puisque « ce mot singulier est donc virulent aujourd'hui » [*ibid.*, 9] – et avec lui, son potentiel qui va du simple découragement jusqu'à la volonté explicite d'extermination des ennemis désignés. Se confrontant alors à cette « "paraphilosophie" », comme l'appelle Jean-Pierre Faye en faisant allusion à Alexandre Kojève (1902-1968), il se plie à l'« urgence à explorer et à penser [...] ce qui se transforme, dans les variations du sens, avec nihilisme » [*ibid.*, 10sq, cf. *infra*, C.III.3].
Du fait de la méthodologie problématique qu'applique Michèle Cohen-Halimi, je restitue assez sommairement sa contribution qui demande à être reprise séparément. Je relève seulement les éléments qui contribuent à éclaircir aussi la présente étude, tout en indiquant les problèmes que pose son texte. La contribution de Jean-Pierre Faye, analysée ensuite, est prise en guise de finale[712] du tournoi entre la conscience individuelle et son ennemi, la NVM.

2. Sédimentation du nihilisme.

2.1. Le nihiliste : « "précepteur du genre humain" » ?

Les observations de Michèle Cohen-Halimi permettent de comprendre le phénomène que Loewy a constaté et qui l'a poussé à élaborer son anthologie *Littérature sous la croix gammée* [cf. *supra*, B.III]. Il s'agit de la migration d'un problème de la philosophie dans la société et dans la politique à travers la littérature. La charnière principale de ce processus est la reprise et l'anticipation romanesque de la réalité par la création de caractères fictifs. Ces fictions se substituent aux traités théoriques qui élaborent une conceptualité générale. L'auteure formule deux arguments qui montrent la pertinence d'un tel procédé :

1. La recherche des moyens pour contourner la censure.
2. La prise de conscience que les textes fictifs agissent avec plus de force sur les lecteurs que les textes théoriques.

La « Séquence 1. Anacharsis Cloots et les paradoxes de l'action verbale » [cf. *ibid.*, 14-28], retrace tout d'abord la théorisation du *nihil* à finalité immédiatement politique par Cloots, un anarchiste allemand, venu en France pour s'immiscer dans le mouvement révolutionnaire. Comme tant d'autres, Cloots, qui

---

[711] Il explique en note : « François Fédier (dir.), *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007 » [*ibid.*, 303].
[712] En accord avec les auteurs qui empruntent les termes de structuration au domaine musical, mais au sens de « 3. Finale [...] n.f. • Dernière épreuve […] qui, après les éliminations, désigne le vainqueur » [LE ROBERT MÉTHODIQUE (1994), 582].

s'est doté lui-même du prénom Anacharsis, paye cette aventure de sa vie. Mais il a le temps de rédiger des *Écrits révolutionnaires*, dans lesquelles

> « surgit le vocable "nihilisme"[713] :
> "La République des droits de l'homme, à proprement parler, n'est ni théiste ni athée ; elle est nihiliste. L'invocation du législateur à je ne sais quel fantôme suprême est un hors-d'œuvre absurde ; [...] c'est ouvrir la boîte de Pandore."[714]
> Ni théiste ni athée, la république doit, selon Cloots, s'affranchir de tout référence, fût-elle négative, au "théos" pour atteindre la radicalité sans lieu du rien *(nihil*), du neutre (*ne ... uter*, ni ... ni), c'est-à-dire le nihilisme :
> "Je me contente du cosmos incompréhensible, et vous doublez la difficulté par un théos incompréhensible ! [...] Ma doctrine est la révélation de la nature ; les autres révélations se dissipent devant elle comme les spectres du sommeil devant les veillées de la philosophie."[715]
> "Nihilisme" est le vocable d'un geste de table rase, qui réclame l'annihilation des cultes plutôt que leur transfert vers la Révolution ou leur transformation en adjuvants politiques. Cloots exige donc "la nullité des cultes."[716] [...]
> Le nihilisme est l'idiome de cet événement réclamé par "L'orateur du genre humain". Violence de Cloots portée au cœur du langage de la souveraineté en tant qu'éradication du préjugé religieux. » [*Ibid.*, 21sq].

Elle rappelle ensuite que Cloots est pris en haine par Maximilien de Robespierre (1758-1794) et cite un argument de Robespierre contre Cloots qu'elle reprend dans la « Séquence 2. Friedrich Heinrich Jacobi, le négateur de la raison » [cf. *ibid.*, 29-59]. Le danger dans l'approche de Cloots consisterait alors en sa réduction de la réalité au rationnel :

> « Rousseau, seul digne, selon Robespierre, du titre de "précepteur du genre humain" grandit ici de tout ce qui manque à Cloots. Chiasme par où, tandis que Cloots et la "secte" des Encyclopédistes échappent à la conséquence du réel, en restant toujours atopiques, toujours "au-dessous", "au-delà" de la loi d'immanence de l'action politique et sait ne pas séparer la raison de la croyance, laquelle lui fraie de plain pied la voie de l'effectivité : "le cœur humain"[717]. » [*Ibid.*, 26].

A première vue, il semble que les arguments de Robespierre vont effectivement dans le sens de Jacobi, comme la suite le suggère. Pour autant, Jacobi ne se dresse pas contre la raison et le rationalisme en tant que tel. De même, l'auteure ne montre nulle part un lien entre le transcendantalisme visée de fait par Jacobi, et Cloots. Qui plus est, face aux témoignages si nombreux qui traversent les correspondances de ses contemporains et qui commentent la vie et l'œuvre de ce personnage exceptionnel, certes fortement controversé, on s'aperçoit que le Jacobi insidieux et hypocrite que Cohen-Halimi peint ne correspond pas au ton général de ces témoignages. Tout compte fait, l'auteure semble n'avoir rien compris de sa pensée. Jacobi ne se dresse ni contre la raison ni contre la philosophie. Néanmoins, il est vrai qu'il s'investit pleinement à l'égard du danger qu'il perçoit dans l'œuvre de Fichte.

Par conséquent, la présentation de la vie et l'œuvre de Jacobi que Cohen-Halimi présente dans sa deuxième séquence est très contestable, et ce problème demande effectivement d'être approfondi ailleurs. Passons alors à la « Séquence 3. Les sous-sols de la négation » [cf. *ibid.*, 60-114], d'un contenu tout à fait pertinent pour notre propos. Construit en analogie avec une pièce de théâtre, elle nous conduit au cœur du problème. 63 acteurs historiques et 25 caractères fictifs[718] défilent sur ces quelques 50 pages, illustrant ce tissage de pensée, d'écriture et de vie, d'idées, des textes et du passage à l'action. Cohen-Halimi coordonne le nihilisme à l'effectivité, ce qui rappelle la détermination du néant terriblement actif heideggérien [cf. *supra*, B.II.5.3]. Mais bien qu'elle prenne à son compte la proposition de Hans Magnus Enzensberger que « "le premier de ces théâtres est le champ de bataille de

[713]Ce qui n'est pas prouvé, ni par elle ni par Jean-Pierre FAYE qui lui aussi, souligne l'usage de l'adjectif, cf. [*infra*].
[714]Référence : « A. Cloots, *Écrits révolutionnaires* <Paris, Champ Libre, 1979> » [*ibid.*, 303].
[715]Référence : « *Ibid.*, pp. 496-497 », cf. [*ibid.*, 303].
[716]Référence : « *Ibid.*, p. 640 », cf. [*ibid.*, 303].
[717]Référence : « Robespierre, *Textes Choisis*, <Paris, Éditions Sociales, 1958> t. 3, p. 171 » [*ibid.*, 303].
[718]Dont elle décèle pour cinq le modèle historique.

la théorie" » [*ibid.*, 98], on constate finalement qu'elle traite notamment de l'effectivité du roman, qui serait alors ce « lieu sans sol », cet instrument de transformation garantissant l'éducation des masses [*ibid.*, 92sq].[719] En distinguant les personnages historiques et les personnages fictifs, on voit comment un travail de conceptualisation ne doit pas forcément aboutir au concept, mais peut produire un héros, un caractère romanesque.
Outre Enzensberger, Cohen-Halimi s'appuie aussi sur les travaux de Jean-Pierre Faye et de Gilles Deleuze (1925-1995), sans pour autant démêler suffisamment ces différentes références. Le chapitre examine plusieurs aspects que nous avons déjà rencontrés dans la présente étude :

1. La coopération de personnalités très différentes, ce qui, surtout quand on applique un regard rétrospectif, prend l'allure d'un combat des parties.
2. La combinaison des événements, des personnalités et des lieux réels pour construire des romans qui portent ces conflits au grand public.
3. Le basculement des mots vers des actions (notamment des actes de terrorisme, de violence).

Elle traite de l'avant-histoire de la Révolution russe avec une lucidité philosophique et historique. Par conséquent, l'histoire s'éclaircit pour le lecteur qui, ainsi, n'a plus besoin de recourir aux mythologèmes qui lui expliquent l'émergence de l'histoire à partir d'un fond pseudo-ontologique. Malgré tous les points très discutables, on reconnaît l'effort intellectuel et le travail documentaire considérable de l'auteure et qui se montre notamment ici : démontrer à l'appui d'un exemple concret, complexe sur tous les plans, que l'historiographie n'a pas besoin de recourir aux abîmes du préhistorique. De même, Cohen-Halimi montre qu'une investigation qui maintient fermement le cadre de la rationalité n'interdit pas l'usage des métaphores pour enrichir l'argumentation. Ainsi, pour expliciter l'effectivité des mots, elle aussi a recours à la métaphore initiale de la philosophie, à l'eau : « Sans doute faut-il parfois tolérer le raccord impossible ou postuler simplement qu'il existe aussi pour le langage des phénomènes karstiques » [*ibid.*, 60]. Elle retrace ensuite la critique hégélienne de Jacobi, passant sous silence que Hegel accorde aux mots « sujet » et « subjectivité » un sens fondamentalement différent de ce que fait Kant et qui est à la base des réflexions de Jacobi.
Ici s'impose alors une petite digression pour rappeler la position d'arbitre que ses contemporains ont apparemment attribuée à Kant. Sommairement, on peut dégager une triangulation qui a surdéterminé la discussion philosophique des années 1780-1830 en Allemagne :

1. À la base, on part d'une position attribuée à Kant, peu importe s'il s'agit d'une position qu'il a défendue ou d'une position qu'il a reprise de la tradition et intégrée dans son enseignement.
2. Cette reprise plus ou moins enthousiaste (comme le fait, par exemple, Fichte) développe pour autant une approche différente en se servant de la distinction entre transcendant et transcendantal, donc du vocabulaire kantien.
3. Suit un critique qui ambitionne de refaire un geste aussi révolutionnaire que celui de Kant, mais qui n'y parvient pas et brouille son échec par des mystifications (comme le fait, par exemple, Hegel).

Cette triangulation à l'intérieur de la filiation kantienne est accompagnée par une panoplie des reprises critiques de Kant sans cette ambition révolutionnaire. Kant propose un concept du sujet qui intègre la conscience individuelle et les mœurs, mais il ne touche pas à la tension entre l'individu et la communauté. Hegel par contre, sous prétexte de vouloir venir à un concept encore plus rationnel, donc plus objectif du sujet, le plie en réalité simplement sous les exigences de l'État.
Pour revenir à notre texte, je retiens que Cohen-Halimi évoque la lecture de la *Science de la logique*[720] de Hegel par Mikhaïl Aleksandrovitch Bakounine (1814-1876). De ces pages sort clairement que le

[719] Ces explicitations s'appuient fortement sur Fédor Mikhaïlovitch DOSTOIËVSKI (1821-1881), cf. surtout [*ibid.*, 106-109].
[720] *Wissenschaft der Logik*, deux volumes que HEGEL a publiés pour la première fois en 1812 et 1816, cf. [HEGEL G.F.W. (TWA) 5 et 6].

nihilisme, tel que Bakounine le conçoit, n'est pas une reprise de Cloots ou de Jacobi. Bakounine élabore alors apparemment son concept à partir de la dialectique négative de Hegel. Donc, si on a une proximité fonctionnelle avec Hegel, elle n'indique pas de lien concret avec Jacobi, et la lecture de Jacobi qu'elle propose ne permet pas non plus de l'entrevoir. Par contre, si on applique ici la lecture de Jacobi proposée par la présente étude [cf. *supra*, C.I.2.3], on peut comprendre que la réflexion de Bakounine accomplit ce péril inhérent au transcendantalisme absolu fichtéen que Hegel a repris en large partie. Vue ainsi, une réception de Hegel par Bakounine confirmerait la pertinence des pressentiments de Jacobi.

Un problème similaire subsiste dans sa construction du dispositif Cloots-Bakounine. Elle cite Bakounine pour montrer sa volonté d'anéantir l'ordre social existant et conclut : « Chose étrange, sous la figure de Bakounine c'est celle de Cloots qui refait surface. Répétition en dépit du temps et des dissemblances » [*ibid.*, 67] :

> « Similitude troublante des dispositifs Cloots et Bakounine qui va ici emporter le récit hors de l'histoire des hommes, hors de l'histoire des idées, pour regagner les sous-sols de l'archéologie de la pensée, et pousser peut-être plus loin encore vers une énergétique profonde du langage dont la circulation erratique du vocable "nihilisme" serait la manifestation indicielle, le tracé brisé, la croissance labyrinthique, livrés à une réception sans synthèse possible. Nous nommerons donc ici "dispositif Cloots" l'ensemble des relations de langage dans lesquelles l'action de Cloots et son usage du nihilisme sont pris. » [*Ibid.*]

A en croire Pierre-Henri Tavoillot [cf. Tavoillot P. H. (1995)], qu'elle cite aussi, une querelle autour du panthéisme s'est déroulée entre 1780 et 1789 dans lequel le champ sémantique du nihilisme est présent. Mais Tavoillot n'évoque ni Cloots ni Robespierre. Cette phrase fragilise alors son argumentation dans ce sens qu'elle n'explicite pas si Cloots a suivi cette querelle qui a été d'une certaine manière une préparation à l'avènement du nihilisme. On peut, par contre, toujours avancer l'argument fallacieux de l'esprit du temps, du climat de l'époque comme le fait Baeumler. Pour autant, on le paye par une entaille dans la rationalité en s'approchant dangereusement au schéma « vision du monde – esprit du temps » [cf. *supra*, B.III.2.3]. Il est alors vraisemblable qu'elle entend par « penser » plutôt – ou aussi – les pensées constituées, très proche des présupposés d'une vision du monde, que l'activité spontanée de l'esprit humain.

On peut résumer son analyse ainsi. Elle affirme que Bakounine ne comprend rien à la procession lente de l'esprit comme la conçoit Hegel. Au lieu de se fier au travail lent du concept, il fait un usage politique de la négation :

> « Si donc la figure Bakounine réveille et actualise tout le dispositif Cloots, c'est qu'elle révèle d'abord un détournement de la philosophie par une impatience d'universel et qu'elle produit de manière croisée une extraordinaire pauvreté philosophique et une terreur de l'abstraction et de la négation, toutes deux procèdent d'une mise en suspense de l'effectivité. » [*Ibid.*, 70]

La réflexion de Bakounine sur Hegel a été alors conduite par l'influence, pourtant non explicitée, de Cloots ? Pour autant, notons au passage qu'il est tout à fait possible de comprendre les textes hégéliens comme des programmes politiques. En effet, l'apport spéculatif de Hegel se réduit, en dernière analyse, à sa présupposition de différents niveaux de l'esprit, mais rien n'empêche de voir en cette sollicitation de l'esprit du monde tout simplement une stratégie de Hegel, ayant pour but la mystification de ses propos. Ce *touch* philosophique couvrirait ainsi seulement le fait que ces esprits des peuples et cet esprit du monde sont réellement une allégorisation du politique [cf. aussi *supra*, B.II.4, et *infra*, D.II].

Reprenons avec les explicitations qu'elle apporte à Marx [cf. *ibid.*, 72-74]. Si elles sont concluantes, cela ne veut pourtant pas dire que Cohen-Halimi ait réellement restitué la pensée de Karl Marx car, au lieu de proposer une analyse de textes, elle continue à se référer aux auteurs ayant écrit sur Marx, dont notamment Jean-Pierre Faye. Il est regrettable qu'elle ait raté cette occasion d'amener un éclairage

original qui aurait pu compléter le travail de J.-P. Faye, mais cette posture s'explique peut-être par souci de l'unité de l'ouvrage. Au centre de son intérêt est la relation conflictuelle entre Bakounine et Marx. Sa citation de Marx ne permet pas de reconnaître le contexte original, mais apparemment, le point important est que Marx réfute le socialisme spéculatif ou sentimental, et renvoie au fait que les hommes créent non seulement les choses, mais (sc. en faisant cela) créent aussi les structures sociales. On a ici une interprétation de Marx qui recoupe celle d'Henri Lefebvre, à savoir que Marx, en opposition à Hegel, attribue finalement à l'homme la force créatrice et productrice de l'histoire, se démarquant ainsi de toute mystification par un arrière-monde constitué des esprits ou des volontés agissants. Son explication de Marx défie alors tout cliché. Pour elle, Marx « va jusqu'à saborder celle-ci <sc. la première Internationale> pour mettre fin à ce que Hegel nommait "la pure terreur du négatif" » [*ibid.* 74]. Suit un déplacement de la scène vers la Russie : « Aux antipodes de cette Russie révolutionnaire, portée par son intelligentsia hors de ses frontières, modelée par la culture occidentale française et allemande, apparaît Dostoïevski » [*ibid.*]. « Jeune étudiant dans les années 1840, il fréquente le cercle de Petrachevski,[721] un fonctionnaire, fouriériste livresque du ministre des Affaires étrangères » [*ibid.*]. Comment Dostoïevski pouvait-il être réellement « aux antipodes » de cette intelligentsia s'il a fréquenté un cercle fouriériste[722] ? Quoi qu'il en soit, elle continue en relatant l'histoire de ce cercle qui sera brisé en 1849. 20 membres sont condamnés à mort dont Dostoïevski. Gracié et envoyé en Sibérie, d'où il ne revient pas avant 1854, Dostoïevski lit Kant et Hegel et poursuit son œuvre littéraire. Elle souligne que Dostoïevski ne voit que la privation de sens de toute action, de toute volonté. La présentation de ces événements recourt à la métaphore des phénomènes karstiques exposés au départ du chapitre, ce qui permet à l'auteure d'appuyer son hypothèse sous-jacente que la combinaison des personnages historiques et fictifs agit fortement sur l'imaginaire du public. Reste alors la question de savoir pourquoi il faut voir ici une opposition entre l'intelligentsia occidentale et russe, car elle montre strictement le contraire. Les développements sont tout à fait analogues. A creuser est cependant l'énoncé suivant qui résume, sans le dire, la distinction entre une révolution visant le renversement de l'ordre social, et la pseudo-révolution visant la purification de la *Volksgemeinschaft* : « L'écrivain, ne jugeant plus souhaitable une transformation révolutionnaire de la société, mise plutôt sur la spécificité de l'esprit russe et sur la doctrine de "l'enracinement au sol natal" *(potchviennitchestvo*) à laquelle il voudrait rallier les progressistes. » Par conséquent,

> « la fêlure qui travaille Dostoïevski se tient cependant en deçà ou au-delà de cette surface d'échange des signes, elle est plus vraisemblablement là où Léon Chestov[723] l'a perçue, du côté d'une négativité sans repos ni conciliation, du côté d'une tragédie sans relève et qui aurait même cessé de croire aux vertus de la destruction, du côté du "dernier homme" de *Humiliés et offensés*, et de la voix souterraine des *Notes du sous-sol* qui parle pour "une génération qui s'éteint", qui vit dans un monde devenu un "vaudeville diabolique" :
> "On peut dire avec certitude que les pires ennemis de l'idéalisme furent comme Nietzsche, comme Dostoïevski, les idéalistes extrêmes, et que la 'psychologie' qui s'épanouit si magnifiquement en ces dernières années fut l'œuvre des apostats de l'idéalisme [...]. C'est ici que commence la philosophie de la tragédie. L'espoir s'est évanoui pour toujours, mais il faut vivre longtemps encore. Impossible de mourir, même si on le voulait."[724]
> La voix qui monte des *Notes du sous-sol* ne dit pas autre chose. » [*Ibid.*, 76]

A l'instar de la génération de 1848, affirme-t-elle ensuite, la génération des nouveaux révolutionnaires de 1860 lit également des auteurs allemands. Mais cette génération passe de la philosophie à la littérature,[725] ce qui se traduit bien évidemment dans leur écriture :

> « Chose remarquable, ces deux jeunes radicaux, Pisarev[726] et Tchernychevski[727], initient une stratégie d'écriture

[721]Mikhaïl Vassilievitch BOUTACHEVITCH-PETRACHEVSKI (1821-1866).
[722]S'appuyant sur la doctrine du philosophe français François Marie Charles FOURIER (1772 -1837).
[723]1866-1938.
[724]Référence : « "L. Chestov, *La philosophie de la tragédie*, trad. B. de Schloezer, Paris, Flammarion, pp. 80-81" » [*ibid.*, 305].
[725]Elle indique comme exemples Heinrich HEINE et Friedrich Karl Christian Ludwig BÜCHNER (1824-1899).
[726]Dmitry Ivanovitch PISAREV (1840-1868).

> qui ne restera pas sans effet : tous deux déjouent la censure en transférant la réflexion politique du côté de la critique littéraire et des recensions d'ouvrages scientifiques ou historiques. Pourtant, aucun des registres ne se confond avec celui de la théorie politique. Le discours politique n'est pas le roman et réciproquement. Mais la menace de la censure, ainsi prise de biais suscite à son insu une association d'écritures qui ne cessera plus de se fortifier dans les deux sens pour produire l'affinité irréductible, dans les années 1860, de l'action politique et de la littérature. Comme si, d'abord adossée à la philosophie, le nihilisme politique s'était affranchi de sa source philosophique en payant le premier pas de son autonomie d'un surcroît d'abstraction, d'une perte de ses conditions d'effectivité – c'est ce que nous avons nommé le dispositif Cloots/Bakounine. » [*Ibid.*, 80]

Cohen-Halimi insiste sur le fait que cette transformation du nihilisme politique « déborde donc par la littérature la clôture du dispositif Cloots/Bakounine » [*ibid.*, 81] ; diagnostic qui correspond à la perception du rôle de la littérature par Loewy [cf. *supra*, B.III]. Elle s'arrête sur le roman *Pères et fils* (1862) d'Ivan Sergueïevitch Tourgueniev (1818-1883) dans lequel un jeune médecin, Bazarov, incarne le nihilisme. La situation est grave :

> « Pisarev s'empare immédiatement du vocable "nihilisme", ainsi remis en circulation, et considère qu'à travers lui Tourgueniev s'est fait, à son insu, le défenseur de la nouvelle génération radicale : "Il voulait dire : notre génération fait fausse route ; et il a dit : tout notre espoir est dans la jeune génération."[728] La lecture comme interprétation induit déjà ses effets de sens. Pisarev consacre même à Bazarov une étude éponyme qui, sous couvert de critique littéraire, lui permet une fois de plus de déjouer la vigilance de la censure et de donner forme à un manifeste politique appelant l'intelligentsia, qu'il nomme désormais "nihiliste", à entrer dans l'action politique : "Multiplier les hommes qui pensent, voilà l'alpha et l'oméga de toute l'évolution sociale"[729] » ,

mais « à la différence de Tchernychevski, Pisarev défend en effet la fonction décisive d'une élite pensante et reste sceptique relativement à la capacité insurrectionnelle des masses paysannes », et Tourgueniev appelle même à l'« anéantissement de la famille du tsar » qui « marque l'achèvement de notre besogne » [*ibid.*, 85sq] :

> « Le passage du nihilisme doctrinal au nihilisme agissant se fait d'un coup brutal, dans la transition inaperçue du travail de la littérature : en même temps que les uns dissertent sur Bazarov et sur les tentatives de mise en cliché engagées par Tourgueniev, les autres, presque les mêmes, initient le passage à l'action violente. » [*Ibid.*, 86sq]

Gardons en mémoire ces apparences contradictoires de l'attitude nihiliste qui seront habilement déployées par Heidegger, comme le montre Jean-Pierre Faye [cf. *infra*, C.III.3]. Ici, il est à noter que la citation d'Enzensberger [cf. *supra*] survient dans ce contexte. Cohen-Halimi détecte une insuffisante orientation de la recherche qui fait l'impasse sur cette double apparence. Elle insiste alors :

> « Il y a donc bien deux strates concomitantes de l'Histoire qu'il faut suivre sans disposer d'aucun fil d'Ariane. Peut-être l'histoire de deux clandestinités, celle des mots qui font progresser les transformations du nihilisme – d'identités en équations de discours – et celle de l'action politique violente que cette succession équationnelle et ce relais d'identités (Arcade Kirsanov, Bazarov ...) supportent et soutiennent de manière mentale, et par conséquent invisible. La progression de cette Histoire n'est pas causale parce que le "champ de bataille de la théorie" change de forme, d'écriture et d'espace, parce que "la théorie" circule par des voies littéraires, trompeusement pacifiques, avant de se faire agissante sous l'emblème de la hache. Une clandestinité sous-tend l'autre qui fait revivre la première, chacune reconnaît tacitement dans l'autre son propre présupposé. » [*Ibid.*, 88 ; cf. aussi *infra*, D.II][730]

---

[727]Nikolaï Gavrilovitch TCHERNYCHEVSKI (1828-1889).

[728]Référence : « A. Coquart, *Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe* [...], p. 136 » [*ibid.*, 305].

[729]Référence : « F. Venture, *Les Intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXe siècle*, [...] Gallimard, 1972, t. 1, p. 581 » [*ibid.*, 305].

[730]COHEN-HALIMI dit que l'on ne dispose pas de fil d'Ariane dans cette recherche. Une analyse détaillée de ce paragraphe permet de voir au contraire, qu'elle-même esquisse ce fil : les effets du nihilisme devenu support mental et qu'elle décline sur les registres philosophiques, littéraires et politologiques. La présente étude poursuit justement ce fil, mais comme elle reste exploratoire, elle ne peut pas l'approfondir ici, cf. cependant [*supra*, B.III].

Ces réflexions élucident effectivement les faits au point que l'on se demande pourquoi l'auteure refuse l'intelligibilité et introduit « deux clandestinités ». Il s'agit de l'interaction des différentes dimensions qu'elle n'entremêle pas. Que l'histoire soit intelligible, la suite le montre aussi. Par exemple, elle explique que le roman *Que faire* de Tchernychevski reprend de façon critique la figure de « Bazarov » de Tourgueniev. Tchernychevski créé ainsi la figure du révolutionnaire « Rakhmetov » qui compte avec l'éducabilité du peuple. En retravaillant un caractère romanesque en guise de critique littéraire, ils agissent en accord avec la conviction de Dostoïevski selon laquelle la société est plutôt influencée par la littérature que par la philosophie ; et Cohen-Halimi décrit bien ces interactions :

> « C'est ainsi que "l'homme souterrain" des *Notes du sous-sol* vient retirer l'existence à tous les Bazarov, Rakhmetov et autres figures de "l'homme nouveau" en contrefaisant leur voix jusqu'à la dissonance ironique la plus extrême :
> "Nous voulons être des hommes universels, qui n'ont jamais existé. Nous sommes des mort-nés, et il y a longtemps que nous ne naissons plus de pères vivants, et cela nous plaît de plus en plus. Nous y prenons goût. Bientôt nous voudrons naître d'une idée. Mais suffit. Je ne veux plus écrire "du sous-sol"[731]. » [*Ibid.*, 94sq]

Outre la discussion du nihilisme chez Dostoïevski, Cohen-Halimi n'hésite pas à dénoncer son antisémitisme hypertrophié et ébauche à cette occasion un lien avec Jacobi : tous les deux soutiendraient un Dieu incarné contre le Dieu désincarné des juifs. Mais comme question centrale que s'est posée Dostoïevski, elle décèle quelque chose de beaucoup plus fondamental : « Comment aimer Dieu dans l'épreuve d'une douleur extrême ? » Cette question entraîne une autre, cruciale, qu'elle ne pose pas : jusqu'où va cet antisémitisme de Dostoïevski ? Accorde-t-il à tous les hommes cette même sensibilité, cette même vie intérieure qu'il réclame pour lui-même [cf. *supra*, A] ? Son antisémitisme serait alors une prise de position face à un danger qu'il perçoit dans la société. Mais s'il destitue vraiment certains groupes de l'humanité, les choses se présentent autrement. La suite semble affirmer la première hypothèse. L'antisémitisme de Dostoïevski semble être motivé par des raisons de culture et de croyance : « Séparée de Dieu, la liberté de la volonté tourne à l'autodestruction » [*ibid.*, 99]. C'est pour elle l'énoncé qui permettrait de mettre ensemble Jacobi et Dostoïevski. Comme dans le cas de Bakounine et de Cloots, elle ne donne aucune indication précise. On ne sait alors pas si Dostoïevski a étudié vraiment Jacobi. Cette présentation de l'antisémitisme de Dostoïevski qui est si importante [cf. *infra*, C.III.3.2.1], est entachée par des problèmes méthodologiques. D'après sa présentation, on pourrait supposer que la position de Dostoïevski change radicalement après les événements de Kazan en 1876,[732] mais la lettre qu'elle cite de 1878 témoigne d'une conviction ferme. Il semble invraisemblable que Dostoïevksi l'ait forgée à partir d'un seul incident. Et effectivement, elle rappelle elle-même, certes de façon indirecte, que Dostoïevski se réfère à Hegel qui argumente que le Juif n'est pas capable de médiation. Par conséquent, « le judaïsme est chez Dostoïevski l'anagramme du nihilisme » [*ibid.*, 104] ; l'argument serait toujours cette absence d'incarnation qui, finalement, révèle le judaïsme comme nihilisme, si bien que

> « la question de la médiation et de l'effectivité, qui travaille tout le nihilisme politique, trouve ainsi sa traduction répulsive dans un antijudaïsme virulent, donnant lui-même figure à une hérésie théologique refoulée, celle du Christ-*nihil*, celle de la non-incarnation du Verbe ... Les signes de l'inconscient doublent la série mentale des discours et des romans dostoïevskiens, série mentale, inconsciente, redoublant elle-même la violence de la répression tsariste. » [*Ibid.*]

Les événements s'accélèrent et bientôt, « "la place de la hache fut définitivement prise par la

[731]Référence : « Dostoïevski, *Notes du sous-sol* [...] Paris, 1993, p. 158 » [*ibid.*, 305].

[732]En 1876, la cathédrale de Kazan a été occupée par des jeunes voulant commémorer ceux qui sont morts en déportation. Les jeunes ont été arrêtés, parmi eux trois juifs [cf. *ibid.*, 102sq, et *infra*].

dynamite"[733] » [*ibid.*, 106]. L'auteur d'un roman introduirait alors ses concepts dans la vie du public par la composition de ses personnages. Il sait faire quelque chose que le juif ne sait pas faire : incarner. Dostoïevski s'est engagé sur une voie implacablement hostile aux Juifs, allant jusqu'à « marteler l'équivalence : nihilisme = athéisme = socialisme = anarchisme = judaïsme =Antéchrist » [*ibid.*]. Il se clame le défenseur de sa patrie contre ce peuple qui prétend être un peuple élu [cf. *ibid.*, 108sq]. Et vient l'explicitation du lien qu'elle perçoit entre Jacobi et Dostoïevski, et qui montre aussi le noyau de son argumentation :

> « Chose étonnante, il semble que du dispositif "Jacobi négateur du rationalisme" au dispositif Dostoïevski quelque chose se réveille, se répète une nouvelle fois en dépit de dissemblances fortes et multiples. Dès que le rationalisme est soupçonné de mettre à mort le Dieu chrétien, celui qui supporte toutes les valeurs de la transcendance, il semble se produire un même mouvement de déport critique vers la littérature. Pas n'importe quelle littérature mais, dans les deux cas, une forme nouvelle de roman existentiel, dont Jacobi passe même pour être l'inventeur et qui conduit souvent à reconnaître chez Dostoïevski le précurseur de Kierkegaard < ?>. Par le roman, Jacobi comme Dostoïevski produisent un jeu décalé entre le discours philosophique et sa critique en roman. Comme un jeu de réécriture par où les concepts et les catégories du rationalisme (incriminé pour son athéisme, voire pour son nihilisme) sont chaque fois ressaisis comme catégories d'existence, sont incorporés pour être éprouvés dans leur impossibilité. [...] De Jacobi à Dostoïevski même "dispositif" du roman destiné, moins comme contre-phrase que comme antiphrase à ruiner de l'intérieur la discursivité philosophique pour y ménager un blanc, un vide, un *nihil*, qui n'est donc que l'avers adiscursif d'un rêve transcendant et théologique – le fameux *saltum mortale* de Jacobi. » [*Ibid.*, 109-111]

L'intitulé de la « Séquence 4. L'aéronaute de l'esprit » [cf. *ibid.*, 115-139] fait allusion à Nietzsche.[734] L'auteure présente une de ses sources de sa critique de Jacobi : Heinrich Heine ... . Elle maintient sa méthodologie d'imbriquer des citations dans un cadre préétabli, mais elle cite, dans cette séquence, surtout Nietzsche, soutenant qu'il aurait décontaminé le terrain du nihilisme. Le chapitre est déterminé par le champ sémantique du *nihil* dont voilà les principales expressions : nihilisme ; Nichtssche [735]; Monsieur Un Rien[736]; nihiliste ; volonté de néant/volonté niant ; négatif ; non-sens ; ne pas vouloir ; ne pas être ; ne pas revivre ; désir du néant ; non-valeur ; non-croyance ; négation ; incroyance ; anéantissement ; croyance déniée ; négativement. L'exposé commence en rappelant quatre attentats, enchaîne avec un résumé de la position de Heine par rapport à Jacobi et Kant, et se termine sur les lectures de Nietzsche. Nous retrouvons Heine, mais aussi Tourgueniev et Tschernychevski que Nietzsche a découvert à travers Ferdinand Vincent-de-Paul Marie Brunetière (1849-1906**)**.[737] Pour autant, à la différence de nombreuses affirmations concernant d'autres auteurs, sa présentation de Nietzsche atteste qu'elle est rentrée dans son œuvre. Elle pose que Nietzsche a entrepris une étude conséquente de ces auteurs. Cependant, elle prend des citations de Nietzsche dans des contextes très hétérogènes, qui ne permettent pas de reconnaître l'évolution de la pensée nietzschéenne. Ces citations servent juste à l'affirmation de son cadre interprétatif. L'hypothèse sur laquelle elle conclut est pourtant claire : Nietzsche aurait réussi à analyser et à désamorcer le nihilisme européen.

A l'exemple de Nietzsche, elle s'explique sur une logique des affinités [cf. *ibid.*, 122], ce qui fait la transition vers la séquence 5. La personne vit sa vie et pendant qu'elle vit, « la pensée qui croit silencieusement par affinités atteint sa pleine force événementielle quand l'opérativité de ses affinités passe le seuil de la conscience. » Elle suppose que Nietzsche aurait présupposé quelque chose comme une logique des affinités. Reste alors la question de savoir si cette logique agit en nous sans notre activité ou bien si ce n'est pas nous qui pensons, activement ? L'énoncé est marqué par cette

---

[733]Référence : « H. M. Enzensberger, *Les Rêveurs de l'absolu* [...], pp. 45-47 » [*ibid.*, 306].

[734]« *Wir Luft-Schiffahrer des Geistes* (Nous, les aéronautes de l'esprit) », *Aurore*, § 575 [NIETZSCHE, F. (KSA 3), 331] ; cf. pour ce contexte mes analyses dans [BAZINEK L. (1998)].

[735]Surnom de NIETZSCHE.

[736]Moquerie de HEINE à l'occasion de la prononciation française de son nom.

[737]Rappelons au passage que NIETZSCHE a lu HEINE dès sa jeunesse, tandis qu'il a découvert DOSTOÏEVSKI sur le tard. J.-P. FAYE suppose qu'il n'a plus pu percevoir l'antisémitisme de ce dernier [cf. *infra*].

contradiction, car d'une part, elle suppose que, à un moment donné, quelque chose qui s'est développé dans la durée vient à la conscience. Tout au contraire, elle décrit l'élaboration de la critique de la morale de Nietzsche comme activité : « Nietzsche invente une clarté nouvelle dans l'analyse en dissociant trois formes de nihilisme » [*ibid.*, 125]. Elle cite et se réfère à *Aurore* [cf. *ibid.*, 138sq.], essayant de montrer comment Nietzsche attribue à la notion du nihilisme, qu'il reprend à Paul Bourget (1852-1935) et à Dostoïevski, un sens philosophique et positif. Pour cela, Nietzsche soumet la volonté de la vérité à une analyse qui aboutit à la véracité comme jeune vertu qui se renouvelle toujours.

2.2. La mémoire de la langue comme condition de la vigilance subjective.

La « Séquence 5. La logique des affinités » [cf. 140-151] commence en rappelant l'aperception transcendantale de Kant.[738] Sans préciser exactement en quoi consiste sa critique, Cohen-Halimi conduit ensuite, par l'intermédiaire des insuffisances qu'elle découvre chez Deleuze et Foucault, à l'hypothèse de la mémoire langagière chez J.-P. Faye. L'aperception transcendantale de Kant s'apparente à une conscience sans sujet. En réintroduisant le langage, Jean-Pierre Faye démêle de la détermination de la conscience chez Kant un sujet parlant, narrant. Dans les narrations se forment les mots et les concepts qui sont ensuite repris et véhiculés par d'autres narrations. C'est ainsi que se forme la mémoire de la langue.[739] La préoccupation de l'auteure apparaît à la fin du chapitre : appel à la vigilance par rapport à ce phénomène.[740]
Notons au passage que Jean-Pierre Faye ne se retire jamais derrière des concepts. Bien au contraire, il met toujours en avant les acteurs qui, certes, reprennent souvent des narrations qui circulent déjà sans pour autant connaître toujours toute l'ampleur portée par la mémoire langagière.
Toutefois, ce texte est construit avec une remarquable complexité. Cohen-Halimi commence par expliciter sa position et le résultat envisagé. Elle rappelle qu'un auteur est toujours déjà en train de se lire soi-même, et pour ici, elle constate que ni Cloots, ni Jacobi,[741] ni Dostoïevski ne disent clairement ce que c'est que le nihilisme. « Seul Nietzsche ramasse en un point de perspective ("la mort de Dieu") et une typologie toute la dispersion des lignes dont il devient à lui seul le degré zéro : "Monsieur Nichtssche" » [Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 140]. Le vocable du nihilisme appartient alors aux histoires cachées auxquelles Nietzsche s'est intéressé. Comme il s'agit des histoires cachées, souligne l'auteure, elles ne sont pas perceptibles et surtout pas compréhensibles, mais leur portée va se révéler dans le futur, car elles font partie de la mémoire de la langue. Cohen-Halimi distingue pour cela deux logiques :

1. La logique de l'énonciation,
2. et la logique de l'acception.

Les narrations restent au bord de la conscience. Il s'agit moins d'un éveil que d'une initiation et d'une réouverture dans le temps de la mémoire. C'est cette réouverture qu'elle propose de désigner par la vigilance. Afin de pouvoir expliquer l'apport de son apparition, bien que cette histoire se déroule en

---

[738]Jean-Pierre FAYE rappelle que François FÉDIER, se référant à Henri CRETELLA, suggère que KANT prend vraiment une place charnière dans cette sombre histoire : « Heidegger "a magistralement creusé la question de l'essence du nazisme. La rencontre de la technique planétarisée et de l'homme *sujet* : cette rencontre [...] a fêté ses saturnales dans le crime [...]". – Il n'y aurait donc aucun doute : c'est le *Cogito* cartésien et le *Ich denke* kantien qui auraient produit les "saturnales" d'Auschwitz-Birkenau et de Treblinka? La "vérité interne et la grandeur" du nazisme, affirmée en 1935 et en 1953 par Heidegger, mènent ses épigones à d'accablantes absurdités. Et quel sens y a-t-il à nommer "saturnales" – insurrection symbolique des opprimés et des esclaves – les massacres massifs et glacés des maîtres de Birkenau ? » [FAYE J.-P. (1990), 410].
[739]On voit alors que l'auteure poursuit bien et de façon conséquente le fil d'Ariane du support mental [cf. *supra*] !
[740]Pour vraiment apprécier la portée de cette séquence, il faudrait étudier en parallèle *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant et le problème de la métaphysique)* de HEIDEGGER [1929 ; cf. HEIDEGGER M. (GA 3)].
[741]Propos intenable, cf. [*supra*, C.I.2.2]

cachette, elle renvoie souvent à la question de la méthode et arrive ainsi à l'aperception de Kant comme point de fuite de la conscience dans laquelle se rencontrent toute sorte de significations, c'est comme une « conscience sans sujet » [cf. *ibid.*, 143].[742] Kant n'observe pas assez le langage et c'est ce point, apparemment déjà remarqué par Johann Georg Hamann (1730-1788) et Herder que J.-P. Faye élabore pour en venir à sa critique de la raison narrative. Selon Michèle Cohen-Halimi, Jean-Pierre Faye soutient que la théorie de la connaissance présuppose une narration, un récit. Si elle revient alors à Kant, elle le fait pour son approche de l'imagination. Kant soutiendrait que, dans l'imagination, on peut synthétiser des contenus hétérogènes et les faire opérer ainsi. Pour autant, cette force ne travaille pas de façon arbitraire et sans limite. Elle est, par le principe de l'asociabilité, confinée aux limites de la rationalité ; l'unité de la conscience est ainsi maintenue. D'après Cohen-Halimi, Kant aurait repris Hume[743]et traité la question de l'unité de la connaissance qui se fait malgré toutes les perceptions possibles, mais jamais expérimentées. L'unité de l'expérience est garantie par la synthèse de l'imagination. Dans ce contexte, Cohen-Halimi utilise aussi le concept de synthèse *a priori* sans réellement expliquer s'il s'agit de la même chose ou de quelque chose d'autre, et elle continue cette réflexion en demandant si cette unité typique de la conscience ne pourrait être la langue.

On s'aperçoit sur ces pages combien il est difficile de continuer le débat philosophique à l'ombre de Heidegger. D'un côté, on a une discussion des problèmes généraux qui s'imposent à de nouveaux frais à chaque génération et, de l'autre, on ne peut plus les traiter sans une vigilance spécifique consistant à évaluer l'apport éventuel à l'élaboration de la NVM. Chez Kant, on a un clivage entre science et philosophie que Jean-Pierre Faye s'attache à refermer par sa théorie du langage, voire du récit, arguant que ces deux fondent communément toutes les domaines de la connaissance humaine. Ainsi, l'art et la science reprennent leurs places héritées comme expressions de la créativité humaine et la philosophie reprend sa place de recherche des principes.

C'est finalement dans cette structure que Cohen-Halimi situe son appel à la vigilance. Il s'agit de reconnaître des concepts avec un contenu précis, même s'ils reviennent dans des contextes très différents, par analogie. Ainsi, elle revient à l'aperception transcendantale de Kant qui se distingue de la conscience empirique, mais qui synthétise quand même des mots qui rendent un récit possible. La critique de la raison narrative telle qu'elle est développée par J.-P. Faye introduit dans cette apperception transcendantale les hypostases du temps, de la permanence, de la conséquence, de la simultanéité et montre alors tout simplement ce que Kant avait évincé. Par l'introduction du temps, des familles d'énoncés différentes deviennent possibles, dont chacune est guidée par un principe d'affinité. Elle souligne que ni un « je » ni un « nous » ne racontent *La Critique de la raison pure*. Kant se réfère par l'intermédiaire du modèle de pensée « aperception transcendantale » à la mémoire de la langue, congédiant au même titre le transcendantal[744] et la subjectivité. En somme, résumé et simplifié, elle semble dire que Cloots, Jacobi et Dostoïevski ont parlé sous la direction de la mémoire de la langue. En critiquant Foucault, elle s'attache à montrer que Jean-Pierre Faye ne réduit pas, comme le fait Foucault, le récit aux énoncés et dits. La critique de la raison narrative respecte la permanence, la conséquence et la simultanéité. Qui plus est, elle permet de restituer les contenus de la conscience avec ses ombres et, pour cela, cette vigilance strictement confinée à l'individu. Il s'agit alors d'être vigilant dès que l'on rencontre le vocable « nihilisme » [cf. *supra*, B.II.4.2].

[742]Ce diagnostic intrigant est pour nous du plus haut intérêt, car c'est aussi le diagnostic de BAEUMLER, son point du départ de la philosophie allemande et, finalement, de la conscience *völkisch*. Et en ce qui concerne KANT, il faut rappeler qu'il n'a pas inventé les possibilités de déterminer la conscience collectivement ou individuellement, comme le montre bien RIDÉ à travers la confrontation entre HUTTEN et LUTHER [cf. *supra*, B.II.4.2].

[743]Rappelons que BAEUMLER réfute comme scandaleuse cette proposition [cf. *supra*, B.I].

[744]Ce point est important car il affine, malgré la volonté explicite de l'auteure de critiquer JACOBI, les analyses de ce dernier en montrant effectivement une différence de principe entre la philosophie kantienne et la philosophie fichtéenne, toutes les deux désignées par philosophie transcendantale.

3. L'énigme du « nihilisme ».

> « La philosophie avance graduellement de son pas éternel : et des éclipses ne détournent pas les planètes de leurs orbites. Mais des sectes philosophiques sont les phases de la philosophie qui ne peuvent se maintenir qu'en interrompant la totalité du processus naturel lorsque le soleil, planète et observateur, demeurent au même point. Dieu, préserve-nous de cette horrible interruption ! »[745] – Gotthold E. Lessing.

3.1. Introduction.[746]

Nous restons avec le même livre, mais nous changeons sensiblement de registre. D'un essai hautement énigmatique et polémique, nous passons à une analyse autrement énigmatique, et dont l'humour amer dépasse le seuil de la polémique, servant juste de refuge à la raison face à la déraison que l'analyse dégage.
Le texte dont je ne cache pas que je ressens comme privilège de pouvoir le présenter ici, confronte le lecteur à une analyse fine d'une relation explosive : la relation que Heidegger feint d'avoir entretenu avec l'œuvre de Nietzsche. Il faut admettre que l'auteur ne facilite pas la compréhension de son argument, par ailleurs construit et poursuivi avec une rigueur implacable. Il imbrique dans sa restitution narrative des idées, des événements et des positions intellectuelles sans pour autant indiquer précisément ses sources. Le lecteur doit alors suivre ses indications, s'il veut se rassurer sur la justesse des propos.
La première séquence, « 1.a. La sonate de Lenzer Heide : "la métaphysique protège du nihilisme" » [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 155-172] retrace brièvement le développement d' « Anacharsis Cloots, ce premier usager notoire du vocable "nihiliste" » [*ibid.*, 274] jusqu'à Nietzsche. Cette première séquence pose clairement le problème en deux points :

1. Dès que l'on se confronte à un mensonge, on sait alors qu'il y a une vérité sûre, ce que Jean-Pierre Faye exprime plus prudemment comme introduction à son analyse du fragment nietzschéen : « S'il y a une contre-vérité, nous saurons enfin une vérité » [*ibid.*, 162].[747]
2. Engels avait déjà signalé la « haine des Juifs *(Judenhass*) » de Dühring[748] [cf. Engels F. (1950)]. « Il est d'autant plus crucial de retenir la rencontre fortuite des "deux Friedrich" – Friedrich Engels et Friedrich Nietzsche – qui, à dix ans d'intervalle, s'en prennent […] à "l'antisémite berlinois bavant bile et venin" ». Cette restitution aboutit au constat que « Dühring est sans doute le premier "philosophe" moderne à prononcer des appels à l'extermination » [Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 167].

Où est alors ce danger de la « "*seinsgeschichtliche<n> Bestimmung des Nihilismus*" » entreprise par Heidegger ? Effectivement, « le mot *"seinsgeschichtliche"* est difficile à traduire par une épithète en langue française», mais «l'humour de Pierre Klossowski a proposé justement : "ontologico-historial" ». Il y a alors encore autre chose qu'un simple problème à trouver une solution pour une expression typique du jargon heideggérien, un problème que « ce double adjectif ne laisse point paraître ». Jean Pierre Faye propose une première approche à ce problème, affirmant que « le nouveau concept que

[745]Cité par JACOBI, cf. [TAVAILLOT P.-H. (1995), 237] qui indique comme source « *Bitte hinter der Parabel*, p. 15 ».
[746]L'« introduction » se concentre sur l'enjeu de la « partition ». Chaque séquence fait ensuite objet d'un sous-chapitre.
[747]Ce qui a sauvé la vie à Marek HALTER, à en croire la restitution de l'enseignement de sa mère. HALTER, menacé comme juif avec la mort sous le régime hitlérien, répondait, en suivant le conseil de sa mère, à la question s'il est juif, avec un « oui », car sa mère lui disait qu'on le laissait alors tranquille, car on ne s'attendait pas à ce qu'un juif admette sa judaïté. HALTER en tirait un enseignement général : « Le meilleur mensonge, c'est la vérité ». Propos recueilli lors de l'émission « Passion Classique » à Radio Classique, le 12 juin 2013.
[748]Karl Eugen DÜHRING (1833-1921).

veut faire ressortir Heidegger depuis le cours d'été 1935 : l'histoire de l'être, marquée par la chute "dans" l'étant, c'est-à-dire ... en "nihilisme" » [*ibid.*, 309]. Par conséquent, il s'agit de dégager la problématique qui a rendu possible l'artifice heideggérien d'une équivalence entre métaphysique et nihilisme qui agit de l'intérieur de la philosophie et vise à sa plus complète destruction. Il s'agit alors de faire justice à l'exigence de la vérité. La vérité existe indéniablement, c'est l'argument que J.-P. Faye dégage de Nietzsche, si limitées que soient nos connaissances par ailleurs. Cette exigence qui s'adresse à la personne au singulier, abolissant subitement toute possibilité de se retirer derrière un écran collectif, constitue le lien immédiat avec la présente étude. En effet, on peut facilement oublier, si forte devient l'emprise du national-socialisme, que la NVM, qui le porte, traite de prime abord de la conscience individuelle, de sa possibilité, de sa réalité.
La « Séquence 2.b. L'action verbale du rien » [cf. *ibid.*, 193-195] résume l'essentiel de la philosophie de Jean-Pierre Faye qui s'ouvre résolument vers le futur, tout en analysant le présent pour permettre de comprendre ce qui se passe. C'est ainsi que l'on rencontre la nécessité de regarder de plus près l'histoire, car ce qui est, s'est développé et ce qui sera, se développera. Pour J.-P. Faye, l'histoire se construit par l'usage du langage.[749] De ces pages [cf. notamment *ibid.*, 212], combinées avec des informations fournies par Tilitzki [cf. Tilitzki C. (2001)], on peut dégager le schéma suivant :

Ernst Jünger Carl Schmitt	← Martin Heidegger → ↓	Alfred Rosenberg Alfred Baeumler
=> armure intellectuelle de ces mois dangereux et de ces années de terreur	Heidegger participe aux deux volets, en liaison avec l'un et l'autre groupe	=> les critères de la NVM.

Tableau12**.**

Ce tableau respecte que la NVM ne s'inscrit pas dans la philosophie, sans pour autant supprimer sa valeur formelle intellectuelle. La critique d'une *reductio ad Hitlerum* est alors désarmée dans ce sens que, si le diagnostic d'une telle réduction s'impose fermement face au fait de la *Profession de foi en Adolf Hitler et en l'État national-socialiste*, elle ne veut pas dire que l'on accuse les mythologues du national-socialisme de stupidité. Jean-Pierre Faye insiste sur ce fait que Heidegger a rédigé et professé une confession de foi à Adolf Hitler. Rien ne l'aurait empêché de rédiger et de professer ensuite une confession analogue s'en détachant, s'il avait réellement changé. Mais un tel document manque ; la littérature est traversée par ce constat : Heidegger ne s'est jamais expliqué sur son rapport à Hitler et au *Reich* national-socialiste [cf. *supra*, B.II]. C'est un fait qui, comme le rappelle Jean-Pierre Faye, est décisif. Heidegger a jusqu'au bout assuré, par cette position de silence, la position professée dans sa profession de foi.[750] D'où l'affirmation lente, mais indéniablement explicite, qui trouve son apogée dans l'entretien accordé à la revue allemand *Der Spiegel*, réalisée en 1966 et publié posthume en 1976 [cf. Heidegger M. (1966)][751] et les directives concernant la publication de la GA [cf. *infra*, C.III.3.2.3] : des stratégies *post mortem* qui se complètent mutuellement.

[749]Une de ses sources d'inspiration ici est Victor KLEMPERER. – Henri LEFEBVRE qui a, comme Jean-Pierre FAYE, étudié conjointement NIETZSCHE et MARX, développe une méthodologie analytico-régressive (ou régressive-progressive qu'il explique dans un cours magistral, publié sous le titre *Le langage et la société*, cf. [LEFEBVRE H. (1966)]. – L'approche philosophique à l'histoire à travers le langage a une longue tradition, mais dans ce cas spécifique du national-socialisme, la contribution de ces deux auteurs est décisive ; l'apport du romaniste KLEMPERER consiste en l'application par la pratique du journal. – Rappelons dans ce contexte aussi les travaux de MESCHONNIC et de RASTIER qui partent directement des sciences du langage.
[750]Comme l'atteste aussi l'expérience de MARCUSE qui avait obtenu comme réponse à sa lettre une moquerie [cf. *supra*, B.II. 5.3].
[751]J.-P. FAYE voit aussi dans cet entretien le maintien de la même ligne, à savoir l'adhérence corps et âme au projet du national-socialisme.

3.2. Les séquences.

Les séquences 1 à 4 sont divisées en a et b pour les séquences 1, 3 et 4, en a, b, c pour la séquence 2. Malgré cette structuration, c'est la séquence 5 qui présente effectivement la structuration la plus pertinente, si bien que l'on peut supposer que l'auteur a voulu, par les divisions évidentes des séquences précédentes, entraîner l'esprit du lecteur à reconnaître le mouvement de sa pensée, pour ensuite percevoir lui-même la structuration de la séquence 5. Nous allons par la suite regarder de plus près ce qui se joue à l'intérieur de chaque séquence.

3.2.1. Comment la métaphysique est devenue la matrice du fascisme ou « s'il est une contre-vérité, nous saurons enfin une vérité ».

L'apport décisif de J.-P. Faye[752] est une constatation qui semble à première vue paradoxale. La longue fréquentation des personnalités versées dans le national-socialisme ainsi que l'analyse patiente de leurs productions littéraires lui a fait remarquer le statut particulier du mensonge dans ce projet. Il choisit, pour l'expliciter, un reproche qu'Ernst Krieck a fait à Heidegger. Heidegger, de son côté, s'en sert pour une subtile transformation de son propos. D'un seul geste, il contourne alors le reproche formulé à son égard pour trouver un coupable anonyme du fascisme. Ce sera le nihilisme, plus précisément le nihilisme tel qu'il aurait été conçu par Nietzsche. En identifiant ce nihilisme ensuite avec la métaphysique, Heidegger institue finalement une interprétation de la métaphysique destinée à délégitimer définitivement autant la philosophie que la tradition culturelle occidentale. Par conséquent, il est essentiel de comprendre cette manœuvre, car le lien causal qui semble à présent avéré entre métaphysique et fascisme est de fait une élaboration conceptuelle que l'on peut retracer pas à pas. C'est ce que j'essaie par la suite en m'appuyant sur cette « partition ».
La séquence 1.a, « La sonate de Lenzer Heide : "la métaphysique protège du nihilisme" » [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 155-172] commence par un rappel des étapes décisives de la formation du concept du nihilisme pour en arriver à Nietzsche. Quand celui-ci rédige ses esquisses autour de sa lecture de Dostoïevski,[753] le mot a déjà parcouru presque un siècle. L'image de Nietzsche comme instigateur du nihilisme est dû à Heinrich Köselitz et Elisabeth Förster-Nietzsche qui composent, avec des fragments nietzschéens, le livre *La volonté de puissance* sans expliciter que les fragments qui portent sur le nihilisme sont en grande partie un journal de lecture de Tourgueniev et de Dostoïevski par Nietzsche.[754] Cette discussion du terme de nihilisme est pour l'auteur le vecteur d'un but bien plus profond. Il s'agit d'élucider les paroles heideggériennes sur « "l'extermination totale [...] de l'ennemi greffé sur la racine la plus intérieure de l'existence du peuple" » [cf. *ibid.*, 166sq] qui le conduisent à revendiquer que « "le principe de l'institution d'une sélection de race" est "métaphysiquement nécessaire" » [cf. *ibid.*, 287 ; et *infra*]. J.-P. Faye rappelle que cette exigence est déjà perceptible chez Eugen Dühring, un auteur que Nietzsche a vivement combattu [cf. *supra*]. Comment une telle falsification a pu être possible ?[755] Il rappelle plus spécialement les §§ 101 à 108 et le § 111 du «

[752]La tentation de passer de ce texte tout de suite aux recherches concernant les auteurs qu'il convoque, dont notamment NIETZSCHE, est bien évidemment grande. Cependant, son style tient le lecteur en haleine en se contentant des références sporadiques, mettant ainsi l'accent sur sa propre argumentation qui est concluante. Je maintiens alors ma ligne méthodologique qui se montre adaptée surtout ici, et je prends le texte comme œuvre de Jean-Pierre FAYE, tout en amenant si possible, des précisions bibliographiques.
[753]J.-P. FAYE souligne que NIETZSCHE n'avait très probablement pas connaissance de la lettre de DOSTOÏEVSKI à POUSTYKOVITCH du novembre 1878, et de son journal d'écrivain.
[754]Comme l'indique COHEN-HALIMI [cf. *supra*] qui souligne que NIETZSCHE parvient à travers ces lectures à une typologie du nihilisme.
[755]J. P. FAYE reconnaît que l'édition d'Elisabeth FÖRSTER, la *Grossoktavausgabe*, a influencé de façon décisive la réception des textes nietzschéens, mais souligne que la recherche doit dorénavant s'appuyer sur l'édition critique qui seule permet, du fait de son organisation chronologique, de suivre le développement de la pensée de NIETZSCHE ; citée ici dans l'édition [NIETZSCHE F.

Livre III. Le nihilisme vaincu par lui-même » de la *Volonté de puissance* dans l'édition d'E. Förster-Nietzsche et de P.Gast [cf. Nietzsche F. (1995), 50-54 et 54-56]. Dans ses cours et traités, rédigés de 1936 à 1944, Heidegger donne aux textes de Nietzsche précisément ce sens que ce dernier réfute. J.-P. Faye en tire la conséquence que, « s'il est une contre-vérité, nous saurons enfin une vérité » [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 162]. Il appuie son propos notamment par le fragment d'été 1886-automne 1887, 5[71] que Nietzsche a rédigé à la Lenzer Heide [cf. Nietzsche F. (KSA 12), 211-217], soutenant que, dans ce texte, Nietzsche se dresse clairement contre le nihilisme. Redéployant les ressources de la métaphysique, Nietzsche affirmerait alors qu'elle permet une morale protégeant l'individu, et se déclarerait ouvertement en faveur des méprisés. Dans ce fragment de la Lenzer Heide, c'est la thèse de J.-P. Faye, Nietzsche montre que la métaphysique a le potentiel d'accorder aux méprisés une dignité et qu'elle est, de ce fait, le remède contre le nihilisme, qu'elle protège du nihilisme. Tout au contraire de cette argumentation que l'auteur décèle à partir du fragment nietzschéen, Heidegger développe dans ses cours et traités sur Nietzsche de 1936 à 1944 [cf. Heidegger M. (GA 50)], la thèse que la métaphysique est essentiellement nihilisme. Ainsi, il peut l'identifier au mouvement national-socialiste. D'où le constat qui clôt cette séquence : « Le fragment de Lenzer Heide réfute Heidegger » [Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 172].

La « Séquence 1.b. Le "philosophe compétent" et le nihilisme » [cf. *ibid.*, 173-184] interroge ce constat heideggérien sur l'arrière-plan du prétendu antagonisme entre les philosophes attitrés du *Reich*. « Pourrait-on sérieusement penser que la "métaphysique" aurait contribué à construire les chambres à gaz ? Le jeu des équivalences en chaîne a joué étrangement des tours et tropes pour en venir à produire de tels énoncés » [*ibid.*, 177]. Cette chaîne commence avec la lettre de Dostoïevski à Poustykovitch que Nietzsche n'a probablement pas connue quand il étudiait en 1887 *Les Possédés* [cf. *ibid.*, 171 et 173]. Mais il faut garder en mémoire les analyses de la situation historique de Dostoïevski par Cohen-Halimi. Ainsi, on peut dire que, par l'intermédiaire de ce roman, Nietzsche n'est pas seulement confronté avec l'univers imaginaire de Dostoïevski, mais aussi avec la réalité historique, car, comme Cohen-Halimi entend le montrer, ses caractères ont été conçus d'après des personnalités historiques. La littérature russe de ce temps aurait été de prime abord un véhicule pour discuter les idées politiques ; les événements racontés ainsi que les caractères des personnages seraient, par conséquent, largement inspirés par la situation politique [cf. *supra*, C.III.2].

J.-P. Faye met l'accent sur la reprise nietzschéenne de « la contradiction la plus forte du nihiliste » que Dostoïevski a exprimé en français, ce que de la traduction allemande reproduit : « "Je suis nihiliste, mais j'aime la beauté" » [*ibid.*, 173 ; cf. aussi 165]. En outre, il affirme que Heidegger et Krieck ont lu Moeller van den Bruck, donc probablement aussi son édition de Dostoïevski. Ainsi, il peut conjecturer que Heidegger a très vraisemblablement connu la lettre de 1878.[756] Il est impossible que ce passage soit passé inaperçu en ces moments décisifs. Pour cela, J. P. Faye rappelle seulement le putsch de Kapp et la rencontre entre Hitler et Moeller en 1920 avant de venir à la lettre du chef de la politique raciale du partie, Walter Gross (1904-1945) de 1934 : « Cette lettre refuse d'accorder à Heidegger ce qui est alors "la qualification courante" : "le philosophe du national-socialisme" » [*ibid.*, 174].[757] L'enjeu est alors capital :

> « La lettre de Walter Gross annonçait l'existence de deux "philosophes compétents" à cet égard – Jaensch[758] et

(KSA)].

[756]Je n'ai pas encore eu l'occasion de consulter cette édition : *Sämtliche Werke. Abt. I-II / F. M. Dostojewski /* ; unter Mitarbeiterschaft von Daniel MERESCHKOWSKI, Daniel PHILOSSOPHOFF und andere ; hrsg. von MOELLER VAN DEN BRUCK, Leipzig 1907-1912, 11t.. La bibliothèque universitaire de Strasbourg m'a transmis l'information que cette édition ne contient pas les lettres (courriel du 23 août 2013). − Si la question de la diffusion de cette lettre demande encore à être éclaircie, l'intérêt que portait MOELLER à DOSTOÏEVSKI atteste que l'importance de l'œuvre du romancier russe pour la diffusion de la NVM a été reconnue.

[757]J.-P. FAYE indique en note : « Archives de l'Office Rosenberg, publiées au Centre de documentation juive contemporaine, réunies par Joseph Billig en 1951 » [*ibid.*, 307].

[758]Erich Rudolf JAENSCH (1883-1940) ; cf. pour ce contexte aussi [KLEE E. (2003), 203sq et 281] et [FAYE E. (2005), 524sq].

> Krieck. Le premier va prendre bientôt l'offensive, pour stigmatiser le discours heideggérien comme étant tout à la fois "schizophrénique" et "talmudique" ... L'offensive de Krieck déploie également une double condamnation : un article paru dans la revue qu'il anime sous la simple signature de deux initiales, E.K., va développer autrement : "la philosophie heideggérienne est un nihilisme métaphysique comme il est représenté surtout auparavant par les littérateurs juifs, ferment de destruction et de décomposition du peuple" ...
> La double offensive porte chaque fois une double condamnation : d'un côté schizophrène / talmudique ; et de l'autre, nihilisme / métaphysique, "c'est-à-dire [...] littérateur juif". C'est deux fois la même qualification et la même mise en danger, dans les pires termes du *Reich* nazi : "talmudique" annonçant "nihilisme", par une projection antisémite commune. Une concertation paraît avoir eu lieu entre trois sources : Gross, Jaensch et Krieck. La troisième source ne va pas relâcher l'offensive, au moins jusqu'à l'année 1940, où paraît du même auteur un long article dans la même revue, *Volk im Werden, "Peuple en devenir"*. » [*Ibid.*, 174sq]

C'est le fondement, le point de départ de l'argumentation heideggérienne autour de la métaphysique occidentale dont la structure se résume ainsi :

1. Krieck reprend des idées de Karl Ludwig Klages (1872-1956) pour formuler ses reproches contre Heidegger [cf. *ibid.*, 175-179].
2. L'usage qu'en fait Heidegger [cf. *ibid.*, 180-183] en arrangeant un paradigme qu'il va traiter désormais comme fait : la métaphysique occidentale, concentrée sur le *λόγος*, aurait produit la technique. La technique est le véhicule de l'extermination. La métaphysique occidentale, concentrée sur le *λόγος*, est nihilisme. Le nihilisme est identique avec le fascisme qui porte le national-socialisme. Par conséquent, la métaphysique occidentale, concentrée sur le *λόγος*, est le sol sur lequel ont poussé le national-socialisme, l'hitlérisme et l'extermination. La pensée à venir ne peut alors plus utiliser cette tradition. Elle doit scruter l'impensé de cette tradition.

Regardons de plus près comment l'auteur arrive à ce constat. Il commence par retracer l'histoire du mot nihilisme et le renversement qu'opère Heidegger [cf. *ibid.*, 155-160]. Il en tire la conclusion qu'« ici, la philosophie devient un travail expérimental », revendiqué justement par Nietzsche [cf. *ibid.*, 164], « aussi exact que l'écran d'une chambre de Wilson[759] dans l'analyse d'un champ de particules. Qui donc a dit qu'il n'y a pas de "vérité" en philosophie ? Je reposai volontiers cette question, là où du moins il y aurait l'expérience précise d'un mensonge. S'il est une contre-vérité, nous saurons enfin une vérité » [*ibid.*, 162]. Heidegger prend le « véritable journal de terrain que Nietzsche tient pour déployer la notion du nihilisme pour lui superposer son commentaire qui lui-même chemine dans les territoires d'une histoire terrible et menteuse, saturée de danger, capable de la mise en faux » [*ibid.*, 163]. J.-P. Faye décèle chez Nietzsche un discours elliptique avec un double centre. Il propose de distinguer deux pôles :

1. Un pôle α, constitué des fragments de la Lenzer Heide du 10 juin 1887 qui permettent de reconnaître « trois stades du nihilisme », allant du nihilisme premier à travers le nihilisme extrême vers le nihilisme actif.
2. Un pôle β, constitué des excerptes des *Possédés* de mars 1888 qui « atteste que le "nihiliste" serait adversaire de "la beauté" – mais amoureux d'elle » [cf. *ibid.*, 166sq].

Nietzsche récapitule le nihilisme russe. Il est peu probable qu'il ait connu l'équivalence qui mène vers l'extermination, bien que Dostoïevski « ne fait pas sienne» cette « demande furieuse d'extermination ». Cette demande est lancée par Dühring [cf. *ibid.*, 166] et reprise par Heidegger « dans son cours d'hiver insensé de 1933/34, intitulé de façon grandiloquente et menteuse "L'essence de la vérité" ». Paru finalement en 2001 [cf. Heidegger M. (GA 36/37)], ce qui devrait « produire une authentique

[759]Ou chambre à brouillard, développé par Charles Thompson Rees WILSON (1869-1959). – Les différents aspects de ce « champ d'expérimentation », circonscrits par DOSTOÏEVSKI, NIETZSCHE et HEIDEGGER, sont articulés par MOELLER VAN DEN BRUCK [cf. *ibid.*, 164sq].

épouvante dans le champ philosophique » passe par « la troupe de ceux qui se déclarent heideggériens » comme « rien de particulier » [*ibid.*, 166 ; cf. *ibid.*, 288]. Ils n'ont pas le temps de lire ce passage.[760]

D'après J.-P. Faye, Nietzsche tire de ses réflexions sur le roman de Dostoïevski la conséquence que, de fait, la métaphysique attribue aux méprisés une dignité. A la suite de ses analyses,[761] il vient au résultat que les plus mesurés sont les plus forts. Il conclut de ces observations que, d'après Nietzsche, « "la morale protégeait du nihilisme les malvenus, les déshérités, en conférant à chacun une valeur métaphysique" » [*ibid.*, 170sq].[762] Par conséquent, toujours selon cet auteur, Heidegger renverse dans ses cours et traités de 1936 à 1944, publiés dès 1961, le contenu des fragments de la Lenzer Heide de Nietzsche pour en fabriquer son dispositif dangereux. Cette manœuvre « aboutit à imposer à la pensée nietzschéenne le contraire même de ce qu'elle énonce clairement » [cf. *ibid.*, 167-171, cit. 169].

3.2.2. De Rickert à Hitler ou l'« Himalaya de terreur ».

Pour bien saisir l'enjeu de la suite, il convient de rappeler que le concept d'impensé s'est entretemps inéluctablement incrusté dans le discours philosophique. On ne se soucie guère de son origine [cf. *supra*, C.II.2.2] C'est pourquoi J.-P. Faye revient, dans la séquence 2 [cf. *ibid.*, 185-215],[763] plus en détail sur une lutte à mort à l'intérieur du national-socialisme. Événement strictement local, il a produit un effet à portée mondiale dont le tableau suivant donne un premier aperçu :

Krieck	Heidegger	Hitler
Avril 1934 : son article dans la revue *Volk im Werden* désigne la pensée de Heidegger comme nihilisme métaphysique, et Heidegger comme écrivain juif.	Semestre d'hiver 1933/34 : Heidegger professe son cours magistral *Vom Wesen der Wahrheit*, qui expose exactement ces propos que Hitler ne dévoile que plus tard. J.-P. Faye suppose que Krieck n'a pas connu ce cours qui sera publié seulement en 2001 [cf. Heidegger M. (GA 36/37)].	De 1939 à janvier 1943, Hitler dévoile progressivement son plan d'extermination, défiant tous ceux qui n'ont pas pris ses annonces au sérieux. Les camps d'extermination sont mis en place dès décembre 1941 : Belzec, Birkenau, Chelmno, Maidanek, Sobibor, Treblinka.

Tableau 13.

Sur ces « termes du cours d'hiver heideggérien de 1933-34 », qui « devancent [...] de façon accablante [...] la "prophétie hitlérienne" de 1939 et 1943 », se fonde ensuite le terme du « "nihilisme" ». Dans ce chapitre, l'auteur montre la signification et la mise en place de ce raisonnement. Ensuite, il vient au deuxième avril. C'est le cours magistral de Heidegger sur l'introduction à la métaphysique « où, dès la décisive page 14, s'annonce impérieusement que "la métaphysique" n'est plus la "science de l'être", mais de "l'étant". Et où, après des développements pathétiques sur cette "chute hors de l'être", ce *Verfall* qui précède toute Histoire, les toutes dernières pages 154-155 proclament que cela même qui

[760] Référence à l'éditeur du livre dont il a parlé dans son « Prologue » [cf. *supra*].

[761] Référence à la *Généalogie de la morale (Zur Genealogie der Moral*, de 1887).

[762] Il récapitule ensuite ces éléments qui lui permettent de construire sa position, cf. [*ibid.*, 173-175].

[763] « a. Les trois avrils du nihilisme », cf. [*ibid.*, 185-192], « b. L'action verbale du rien », cf. [*ibid.*, 193-195] et « c. La malformation "nietzschéenne" de Heidegger », cf. [*ibid.*, 196-215]. – L'intitulé de la séquence annonce trois avril, mais le livre n'explicite que deux : l'offensive de KRIECK et le cours de HEIDEGGER en 1935. Le troisième avril est en quelque sorte un « avril » symbolique, un événement qui s'inscrit dans la même lignée. Il consiste de fait en la publication de ce cours national-socialiste en 1953 par HEIDEGGER (entretien téléphonique avec Jean-Pierre FAYE le 8 février 2014).

est "vu métaphysiquement" *(metaphysisch gesehen*) "en chemin dans l'étant", "c'est nihilisme" *(das ist Nihilismus*) » [*ibid.*, 187]. Ce deuxième avril est décisif pour le développement futur de la philosophie en ce sens qu'il voit la fusion d'un élément gnostique avec la philosophie :

> « La chute hors de l'être, du *Sein*, tombée dans "la chasse à l'étant", dans "son entreprise", dans "les membres" ou même le "bas-ventre de l'étant" *(Gemächte des Seienden)*, voilà le sens attribué, dans le cours déployé d'avril jusqu'à l'été 1935, à l'énigme du "nihilisme". Après la dénonciation de K. – jetée l'année précédente sur "la philosophie heideggérienne" elle-même –, voici sa réplique percutante et discrète tout à la fois, qui commence au même mois de l'année suivante. » [*Ibid.*]

J.-P. Faye continue son argumentation hardie, portée par une approche spécifique à la raison qu'il à développée sur de longues années en se heurtant au national-socialisme :[764]

> « Cette réplique, à partir de ce moment, ne cessera plus de souligner sa hantise du nihilisme, accroché dès lors impérativement et pour "toujours" à la métaphysique. La figure philosophique de base qui dorénavant l'accompagne, inlassable, imposée comme motif à la fois central et "impensé", est l'opposition entre "l'être" et "l'étant", entre le *Sein* et le *Seiende*.
> Jusqu'alors, chez Heidegger, les deux formes du même verbe se trouvaient parfois curieusement reliés déjà, mais simplement superposées, dans *Être et Temps* dès 1927 – comme "être de l'étant", *Sein des Seienden* ... Mais voici que la conférence [...] a présenté, dès 1936, "les mots [...] *Seiendes* et *Sein* comme Impensé" – *Ungedacht* là encore ... . » [Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 187]

---

[764]MINDER a reconnu la signification de ce travail dès ses débuts : « *Der französische Geisteswissenschaftler Jean-Pierre Faye, ein Haupt der literarischen Avantgarde, hat seinerseits betont, welchen Einfluss auf Hitler in Wien die abstruse Ideologie eines Lanz von Liebenfels, des Begründers der Zeitschrift Ostara, ausgeübt habe. Auch* <sc. comme pour Heidegger> *für diesen Mystagogogen ist die Weltgeschichte die Geschichte eines Verfalls, aber eines Rassenverfalls, aus dem Deutschland den Weg zur heilen Welt zurückzuweisen berufen sei. Verfall, Aufbruch, Wiederkehr, Urstand heissen auch hier die Etappen des Wegs. Die ganze "völkische" Geschichtsdeutung – von Lanz bis H. St. Chamberlain und Ernst Krieck – bedient sich des gleichen Schemas, das Heidegger mit fundierten Kenntnissen und geistiger Versiertheit auf Philosophie und Dichtung übertrug, nachdem er im Politischen Schiffbruch erlitten. Als verjudeten Simmelschüler und dekadenten Volksfremden hatte ihn der rabiate Ernst Krieck, eine Leuchte der nazifizierten Hochschulen, schon 1933/34 angeprangert und 1940 abermals den "Irrweg" seines Denkens denunziert. Man kann bis in sprachliche Einzelheiten verfolgen, wie empfindlich Heidegger auf diese Anwürfe seines "schlechtern Doppelgängers" reagierte. Die "Holzwege" sind in gewissem Sinn eine Replik auf die "Irrwege". Und die Wendung zum Volk in Form der Dorfgemeinschaft, die ideologische und sprachliche Wiedereinwurzelung in Messkirch sind die noch frappantere Antwort an die Adresse jener, die den Philosophen als unbehausten Nihilisten hingestellt hatten. Die feste Burg ist die "Heimat" geworden als Urzelle, die den Menschen im Ursprung der Herkunft heimisch werden lässt* (Le lettré et chercheur français, Jean-Pierre Faye, une tête de l'avant-garde littéraire, a, de son côté, souligné l'influence qu'a exercé sur Hitler l'idéologie abstruse d'un Lanz von Liebenfels, le fondateur de la revue *Ostara*. Pour ce mystagogue aussi <sc. comme pour Heidegger>, l'histoire mondiale est l'histoire d'un déclin, mais d'un déclin des races. L'Allemagne a vocation de montrer le chemin de retour au monde sain. Déclin, départ, retour, état original, ce sont ici les étapes d'un chemin. L'interprétation "*völkisch*" de l'histoire tout entière – de Lanz à H. St. Chamberlain et à Ernst Krieck – se sert de ce même schéma que Heidegger a transposé avec de solides connaissances et une versatilité intellectuelle à la philosophie et à la poésie, après avoir fait naufrage politiquement. Le furieux Ernst Krieck, une lumière des universités nazifiées, l'avait déjà dénoncé en 1933/34 comme élève enjuivé de Simmel et décadent étranger au peuple, et en 1940, il a dénoncé encore une fois le "chemin errant" de sa pensée. On peut suivre, jusqu'aux détails du langage, avec quelle sensibilité Heidegger a réagi à ces reproches de son "plus mauvais double". Les *Chemins de bois* sont, d'une certaine manière, une réplique aux chemins errants. Et le tournant vers le peuple, dans la forme de la communauté du village, le ré-enracinement idéologique et langagière à Messkirch, sont la réponse encore plus frappante à l'adresse de ceux qui ont désigné le philosophe comme nihiliste sans domicile. Le lieu d'origine est devenu le château fort comme cellule primitive, qui fait en sorte que l'homme devient acclimaté dans l'origine de sa naissance) » [MINDER R. (1966), 252sq]. Il indique en note *«Friedrich HERR: Europäische Geistesgeschichte, 1953, S. 601.* – Jean-Pierre FAYE *: "Attaques nazies contre Heidegger" (in der Zeitschrift Médiations, Été 1962, S. 137-154). Eine andere Studie, ebenfalls in Mediations, Automne 1961, unter dem Titel : "Heidegger et la révolution". Faye bereitet ein umfassendes Werk über die politische Problematik H.'s vor* (Friedrich Herr: Histoire de la pensée européenne, 1953, p. 601. – Jean-Pierre Faye : Attaques nazies contre Heidegger (dans la revue Médiations, Été 1962, p. 137-154). Une autre étude, aussi dans *Médiations*, Automne 1961, intitulé : "Heidegger et la révolution". Faye prépare un travail étendu sur la problématique politique de H.) » [*ibid.*, 386 ; cf. FAYE J.-P. (2004) et (1990)]. – Cf. pour Jörg LANZ VON LIEBENFELS (1874-1954) [DAIM W. (1958)]. LIEBENFELS est, tout comme Housont Stewart CHAMBERLAIN (1855-1927), un mystagogue de la doctrine raciale.

Si cet impensé, dont la recherche est devenu entretemps une finalité avérée des travaux dans le sillage de Heidegger, avec le but déclaré d'usurper, voire de remplacer la philosophie, suffirait déjà pour que l'on reproduise ici cette argumentation, on verra tout à l'heure qu'en effet, la distinction entre l'être et l'étant est le centre intime de l'attaque linguistique heideggérienne contre le judaïsme. Poursuivons alors :

> « Une fois marqué comme cet "Impensé" qu'impose arbitrairement la "pensée", la différence être / étant, *Sein / Seiende* est devenu le sceau transformant l'invective antisémite d'E.K. en un talisman "ontologique". Qui rend dorénavant invulnérable la philosophie heideggérienne : passée de la condition d'accusée à celle de révélatrice prophétique ou d'oracle delphique, adossée à "l'être", avec vue dédaigneuse sur "l'étant" ... Le nihilisme est maintenant cerné, aperçu d'en haut, et maîtrisé ... Sa désignation va permettre de marquer toute autre position, philosophique ou culturelle. Prise de position maintenant invulnérable, elle donne (fictivement) à son auteur la maîtrise sur les dangereux remous intérieurs du *Reich* nazi, dans le cas où l'offensive du "philosophe compétent" risquerait de prendre une forme plus périlleuse. » [*Ibid.*, 187sq]

Heidegger redéploie « le cœur même du lexique profond de la pensée athénienne, de la "philosophie première" aristotélicienne » avec une différence capitale, car « Aristote affirme : "Autant il y a de l'être – *tou einai* – autant il y a de la vérité" ». Ainsi, Aristote a posé les fondements d'« une "théorie de la vérité", une epistémé » qui sera « une science où "l'être signifie tout aussi bien l'étant" (*to einai sémainei kai to on*) », « car tous deux (à égalité) vont signifier au livre D, la différence entre "acte et puissance", *energeia* et *dynamis* ». D'où la conclusion qu'« aucune prééminence de l'être sur l'étant ne règne dans la pensée athénienne » [cf. *ibid.*, 188sq]. Cet acquis d'Aristote a été ensuite, au fil des générations, réfléchi et retravaillé, si bien qu'il fait dès lors partie du développement culturel humain. En conséquence, J.-P. Faye propose de voir la base conceptuelle de cette conception heideggérienne dans la conjonction de cet emprunt au « lexique d'Aristote » avec un deuxième emprunt, cette fois-ci de « la différence entre le transcendantal et l'empirique » de Kant. Cette conjonction servirait alors à Heidegger à effectuer « un "tournant" heideggérien fondamental : la "chute" de la métaphysique dans le nihilisme ». La suite explique la nécessité d'élucider l'histoire de ce paradigme qui est rentré si facilement dans les mœurs :

> « <A>nnoncée discrètement comme une objection par Rickert,[765] dénoncée furieusement par Krieck, assumée par Heidegger dès 1935, sera décrite en 1949 – dans une introduction ajoutée à la conférence de 1929, qui en renverse entièrement le sens – comme une catastrophe échappant aux historiens, mais qui règle le destin des philosophes, "d'Anaximandre jusqu'à Nietzsche" ... [...] Maintenant, la référence au nihilisme va fournir au discours philosophique heideggérien l'équivalent d'une arme absolue. » [*Ibid.*, 189sq]

Rappelant le livre cité dans son prologue [cf. *supra*], J.-P. Faye peut alors constater que ce tournant est accepté à tel point que l'on voit en la pensée de Heidegger le seul remède contre le nihilisme. Mais en réalité, le mot nihilisme a servi à mettre « à sac le réel et la pensée humaine » :

> « Si la philosophie est "la science de la vérité", selon le livre B d'Aristote, nous nous trouvons aujourd'hui au cœur d'une mise en nullité grave de la vérité en philosophie, dans la mesure où celle-ci aurait pour secret de redire indéfiniment la prétendue "chute loin de l'être". Ce qui ne consiste nullement à admettre que le nihilisme soit le grand concept éclairant. Ni même qu'il soit d'aucune façon un concept. Il contribuerait surtout à l'exaltation du *pathos* de la grandeur. A moins d'être capturé dans l'histoire des ses formations dissimulées – et simulées. Dans sa fonction de capteur. »

Cependant, en agissant comme « "détecteur de sens" », le mot nihilisme acquiert « une fonction qui se révèle d'une importance grave, dans le chaos contemporain des langages » [*ibid.*, 190sq]. Concluant ainsi la séquence 2a, l'auteur reprend le fil dans la prochaine séquence avec une allusion à Descartes, adaptée au temps et ses exigences : « Fermons un instant tous livres et documents » [*ibid.*, 191]. Cette

[765]Heinrich RICKERT (1863-1936).

séquence 2b est un bref bilan, articulé autour de la position de la philosophie kantienne sur laquelle je ne m'arrête pas pour pouvoir passer tout de suite à la séquence 2c dont l'argumentation et le contenu sont essentiels. Elle permet de discerner dix étapes dans le manœuvre de Heidegger :

1. J.-P. Faye décrit le cours sur Nietzsche de 1935. Heidegger se réfère bien à Jacobi et à Tourgueniev ; le but étant de dénoncer le bolchevisme comme nihilisme. Le « tournant » qui définit le nihilisme comme métaphysique qui aurait abîmé l'être dans le néant, est survenu en 1934. Cette « "*Kehre* [...] sera évoquée à l'avenir avec le respect d'un rite ». Et quand paraît, en 1939, *La révolution du nihilisme*[766] d'Hermann Rauschning, le mot nihilisme reçoit une deuxième charge. Il en résulte un paradoxe, car dès lors, ce mot désigne pour le sens commun à la fois l'hitlérisme et la métaphysique, donc la philosophie [cf. *ibid.*, 196-199].
2. L'auteur rappelle la critique que Rickert a énoncé en 1930 dans son livre *La logique du prédicat et l'ontologie.*[767] Heidegger réagit en collègue, disant que Rickert « lui a fait "l'honneur d'un véritable adversaire", *die Ehre des Gegners* ». Cette réaction se distingue fondamentalement de sa réaction à « l'algarade krieckienne » qu'il maintient de 1935 à 1966 [cf. *ibid.*, 199sq].
3. Après examen, le tournant heideggérien s'avère comme pendant aux « fables » qu'a consignées Emil Theodor Fritsch (1852-1933) dans le *Catéchisme antisémite* de 1893.[768] Fritsch postule une distinction entre le Dieu grec aryen, et un faux Dieu juif [cf. *ibid.*, 200sq].
4. Il s'impose alors de démêler ce mélange entre récit politique et tragédie philosophique, entre les emprunts du *Mein Kampf* et de *La logique du prédicat*, afin de pouvoir clairement reconnaître la corruption langagière qu'il génère. Et effectivement, en 1935, Heidegger commet un lapsus, « transgressant ouvertement sa sacro-sainte différence de l'être et de l'étant », mais « curieusement, personne n'en fera la remarque » : Heidegger traduit *εον* par *Sein* [cf. *ibid.*, 201-203].
5. Se réclamant de l'expérience que Nietzsche veut faire avec la vérité, Heidegger attribue à ce dernier « des termes et des énoncés qu'il n'énonce jamais à son compte » [cf. *ibid.*, 203sq].
6. Par ce « mariage forcé de la métaphysique et du nihilisme », Heidegger impose la représentation du national-socialisme comme la conséquence de la métaphysique, comme nihilisme réalisé. Il définit cette vision dans son interview avec la revue allemande *Der Spiegel* en 1966.
7. Enrichie par le paradigme d'un logocentrisme, cette vision « que la métaphysique aurait ... construit les *Vernichtungslager* » se propage à l'échelle mondiale, faisant justice au théorème heideggérien que « "la métaphysique est le *Grundwesen* du nihilisme" : "l'essence fondamentale" ou "le fondement d'essence" du nihilisme » [cf. *ibid.*, 205sq ; cf. aussi Steiner A. (2000)].
8. Heidegger va s'expliquer sur ces équivalences devant le Comité d'épuration en renvoyant à la présence des mouchards nationaux-socialistes dans ses cours. Il va taire qu'il a proposé « l'institution nouvelle d'une association des professeurs allemands au secrétaire du ministre de l'Intérieur, Wilhelm Stuckart[769] – celui-là même qui va écrire le procès-verbal initial et programmatique de la "Solution finale" ». Ce « silence éloquent », cette « faconde elliptique » cache le lien intrinsèque entre ses cours d'hiver 1933-34 et la conférence de Wannsee en janvier 1942 [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 206-209].
9. Le diagnostic « d'un Himalaya de terreur » qui est créé par cette « situation terriblement fausse de son langage » se confirme dans une conférence sur Jünger en 1940 qui sera publié <sc. en 2004> dans le tome 90 de la GA [cf. *ibid.*, 209-211].
10. Rappelant la conférence de Schmitt devant le *Langname-Verein* en 1932 [cf. aussi Faye J.-P. (2013b)], l'auteur constate que Schmitt, Jünger et Heidegger forment un « triptyque » ayant forgé l'armature intellectuelle des années hitlériennes, aux dépens de Nietzsche chez qui la vérité n'a rien d'un impensé.

---

[766] *Die Revolution des Nihilismus.*
[767] *Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie.*
[768] *Antisemitischer Katechismus.*
[769] 1902-1953.

L'auteur soutient que l'on assiste, de Cloots à Heidegger, à un renversement du sens du mot nihilisme. Insistant ensuite sur la définition du rôle de la police, sur la genèse de la GESTAPO tel que l'a décrite Heidegger en 1935, et rappelant les événements des années de la terreur suite à la Révolution française, J.-P. Faye affirme que les atrocités sont inexcusables dans les deux cas.

3.2.3. Le vrai tournant : la publication de la *Gesamtausgabe*.

La séquence 3a, « La "Révolution du nihilisme" » [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 216-228] conceptualise la construction d'un autre cliché du nihilisme. Il s'agit de l'identification du national-socialisme au nihilisme. On discerne huit arguments :

1. Dans un premier temps, l'auteur développe son hypothèse sur le concept du nihilisme chez Nietzsche. Pour cela, il rappelle que le mot a commencé sa carrière mondiale avec les *Possédés* de Dostoïevski (1872) et qu'il a été mis en exergue dans la troisième partie du livre *La volonté de puissance* (1901), l'associant alors à Nietzsche. Cette association est reprise par Heidegger qui génère une identification entre nihilisme et métaphysique. L'étape décisive est l'identification entre le national-socialisme et le nihilisme dans le livre de Rauschning (1939). Heidegger va largement redéployer ce paradigme après la guerre. Cependant, d'après J.-P. Faye, les derniers fragments de Nietzsche permettent de comprendre qu'il prend l'expérience du nihilisme comme une « clé » pour comprendre les valeurs. Ainsi, le nihilisme occupe pour Nietzsche la position « du doute méthodique : *éphexis* ou *épokhé* » [cf. *ibid.*, 216sq, cit. 217].
2. Le racisme et l'antisémitisme de Dostoïevski sont les facteurs décisifs pour cette transformation du contenu du mot « nihilisme » [cf. *ibid.*, 217-219].[770]
3. Ensuite, il démarque les textes nietzschéens de la posture de Dostoïevski en retraçant « le mouvement de libération dans la pensée » depuis la défense de Wagner par le jeune Nietzsche jusqu'aux dernières notations [cf. *ibid.*, 219-223 ; cit. 219].
4. Un premier bilan permet de s'apercevoir des trois moments dans la transformation du sens du mot nihilisme. Après l'équivalence dostoïevskienne et le déploiement méthodologique de Nietzsche, c'est alors l'intervention décisive de Rauschning : « après le livre de Rauschning et pour l'après-guerre, le nihilisme, ce sera le nazisme » [cf. *ibid.*, 223].
5. Ce constat est à nuancer par la distinction entre les nationaux-bolcheviks et les nationaux-socialistes, impliquant une transformation décisive du mot « révolution », comme on peut le voir entre autre chez des auteurs comme Moeller van den Bruck, Ernst Jünger, Ernst von Salomon, et Rauschning même. Ce jeu de transformations permet d'imposer l'impression que Hitler soit « "le seul élément de modération" » [cf. *ibid.*, 223-225 ; cit. 225].
6. Suite à la manœuvre langagière d'« une main invisible », Hitler devient successivement omniprésent, comme l'hôte silencieux [cf. *ibid.*, 225sq].
7. L'auteur reprend l'argumentation autour de Nietzsche, précisant comment celui-ci comprend la recherche en philosophie. Dans ce contexte, il indique que « cette histoire cachée qui passe par les "recoins" du nihilisme » se réfère directement au frg. printemps-été 1888 16[32] [cf. *ibid.*, 226sq et Nietzsche F. (KSA 13), 492].
8. En conséquence, J.-P. Faye peut alors rattacher Nietzsche à la tradition pythagoricienne et à la recherche contemporaine. Car Nietzsche propose, finalement, de pénétrer à travers le nihilisme, par des mouvements comparables aux ondes, jusqu'au « oui », certes dionysiaque [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 227sq].

[770]On est alors face à un phénomène de superposition non explicitée. Il y a l'œuvre de MOELLER VAN DEN BRUCK, dont son édition de DOSTOÏEVSKI, et ses lecteurs. Et il y a le journal de lecture de NIETZSCHE qui contient des fragments de DOSTOÏEVSKI ; fragments que l'on a pris l'habitude de traiter comme textes de <sc. l'auteur> NIETZSCHE.

La séquence 3b, « Fable de la métaphysique nihiliste en dix-huit articles » [cf. *ibid.*, 229-242] propose une lecture des cours magistraux heideggériens sur Nietzsche. L'auteur décèle dans ces cours 18 articles qui composent cette fable de la métaphysique nihiliste. Dans cette séquence, on trouve aussi une mise en analogie entre la genèse des concepts de métaphysique, de conscience et de nihilisme. Tous trois ont fait irruption suite aux événements historiques précis, attestant ainsi que la philosophie et les événements historiques sont étroitement connectés. L'influence est mutuelle, ce qui n'aboutit pour autant pas dans un relativisme par rapport à la vérité, mais c'est la possibilité des jugements clairs. Ici, on peut alors voir que les suppositions heideggériennes par rapport à Parménide, Héraclite et Anaximandre ne sont pas vraies. Le développement conclusif de cette séquence affine les aspects porteurs de la présente étude :

> « Le seul trait permanent et ineffaçable, affirmé sous dix-huit modalités qui reviennent au même inexorablement, c'est "l'équivalence" (*Gleichsetzung)* du nihilisme avec la "métaphysique", elle-même définie par cet indéfinissable, comme "aberration".
> Mais cette équivalence, ainsi affirmée et martelée dans un écrit demeuré inédit jusqu'en 1961, va pouvoir publiquement s'affirmer sans argument dans l'écrit d'anniversaire en hommage à Jünger pour son *Festschrift*, en 1955, son cadeau de solidarité exaltant "la mobilisation totale", l'écrit jüngerien de 1930 sur lequel Heidegger appuyait son séminaire aux moments cruciaux de 1933-34.[771]
> Il s'intitule "Sur la ligne" – du nihilisme – ? L'année suivante, il est publié isolément sous un titre tout différent : "Sur la question de l'être", *Zur Seinsfrage*.
> Deux énoncés cruciaux y sont prononcés.
> L'un ne fait que ramasser ce qui s'affirmera de façon prolixe dans le *Nietzsche* : "ainsi se montre comme lieu essentiel du nihilisme l'essence de la métaphysique" (*dann zeigt sich als Wesensort des Nihilismus das Wesen der Metaphysik*). La formule en langue allemande souligne l'élément identique : "l'essence", le *Wesen*, autour duquel bascule "l'équivalence" des deux opposés.
> L'autre énoncé crucial apparaît en tournant la page : "en tant que Dé-construction de représentations devenues banales et vides, regagner les épreuves de l'Être qui sont à l'origine de la métaphysique" (*als im Abbau ... die ursprünglichen Seinserfahrungen ... zurückzugewinnen*[772]).
> La reconquête, le *Gewinn*, le regain par la "déconstruction" selon la traduction de Granel, voilà qui va se propager, longtemps après cette apologie de la *Mobilisation totale* et dans sa ligne en dangereuse torsion. Mais ceux qui commentent alors cette glose portant sur les "expériences de l'Être" ne pouvaient pressentir que l'édition intégrale, la *Gesamtausgabe* dans son tome 69 allait publier à la veille de l'an 2000 l'essai inédit de l'an 1940 où, à la page 70, "la pensée de la race [...] jaillit de l'expérience de l'être" *(entspringt der Erfahrung des Seins*).
> Il semble aujourd'hui que ce jaillissement vienne tragiquement noyer une genèse par déconstruction-retour aux "expériences de l'Être". Mais en 1955, qui connaît les essais de 1940 ?
> Mais aussi que veut vraiment dire l'écrit de fête pour Jünger, qui scelle pour l'après-guerre "l'essence de la métaphysique" comme "lieu essentiel du nihilisme" ? Dira-t-on que ces propositions n'ont aucun sens ? Certes, mais les mouvements pendulaires de tous ces états de langage décèlent un fond étrange des champs magnétiques de la pensée dans le temps de l'Histoire. » [*Ibid.*, 240-242]

J.-P. Faye n'entend pas condamner pour condamner. Il dit clairement que le séminaire décisif avait lieu en 1933-34, que les cours décisifs ont été prononcés dès 1936, que le texte décisif a été rédigé en 1940, mais cela ne veut pas dire que on avait su cela, car la publication s'est faite progressivement. Avant la publication, le débat avait peut-être encore un sens, bien que nous ayons vu tout au long de la présente étude que ce débat a été dès le début mené avec des pièces à conviction. On peut en conclure que, s'il y a effectivement eu un tournant, il ne se trouve pas dans la doctrine heideggérienne, mais dans la situation historique décisivement modifiée par la publication de la GA : en conséquence

---

[771]Le texte a ici « 1932-33 », ce qui ne fait pas de sens, car en ce moment, HEIDEGGER avait un semestre sabbatique. Il s'agit de toute évidence d'une coquille, d'autant plus que l'auteur parle bien du cours crucial du semestre d'hiver 1933-34 sur l'essence de la vérité, publié dans [HEIDEGGER M. (GA 36/36)], cf. [FAYE J.-P./COHEN-HALIMI M. (2008) 166, 186 et 208sq] ; cf. aussi [FAYE J.-P. (2013a)].

[772]Référence : « Traduction de Gérard Granel dans Heidegger, *Questions*, t. I, [...] 1968 » [FAYE J.-P./COHEN-HALIMI M. (2008), 309].

du matériel fourni par cette édition, vouloir désormais nier la symbiose entre la pensée de Heidegger et le national-socialisme est tout simplement ridicule.

3.2.4. De Héraclite à travers Parménide contre Philon : la chute de l'être dans l'étant.

Venons-en maintenant à la séquence 4a « La perspective "nihilisme" : "chute hors de l'Être" ? ». La parfaite construction de cette séquence s'annonce dès le titre : J.-P. Faye relie un concept nietzschéen à une supposition heideggérienne pour terminer sur un point d'interrogation. Il commence par tracer une ligne directe entre Dostoïevski et les nihilistes, et la poursuit jusqu'à la Conférence de Wannsee en 1942 sous la présidence de Reinhard Tristan Eugen Heydrich (1904-1942) [cf. *ibid.*, 243]. Cette remarque sur la présidence de la conférence est la plus importante information, comme on le constate plus loin. Le choc de la confrontation avec ce lien entre Dostoïevski et la solution finale de la question juive est amorti par la remarque que Dostoïevski ne l'envisageait pas. Pour autant, J.-P. Faye atteste par une citation d'Ernst Jünger qu'il ne l'a pas inventé. En effet, Jünger a consigné le 16 octobre 1943, par rapport au ghetto de Lodz, dans son journal la remarque suivante :

> « "Les juifs déportés affluent sans relâche des pays occupés. Pour les liquider, on construit des fours crématoires à proximité des ghettos. On y transporte les victimes dans des voitures inventées, dit-on, par le nihiliste en chef, Heydrich – les gaz d'échappement y sont refoulés vers l'intérieur, transformé en cellule de mort ... Paysage où la nature de Kniebolo [de Hitler] se révèle sans doute le plus crûment, et que Dostoïevski lui-même n'avait pas prévue[773] ...". » [*Ibid.*, 271]

Cet extrait du journal de Jünger révèle d'un coup l'histoire autrement cachée du nihilisme. J.-P. Faye cite ensuite le maréchal Walter von Reichenau (1884-1942) et les cours heideggériens d'hiver de 1933 qui établissent l'argument nihiliste de la nécessité de la solution finale contre le prétendu danger judéo-asiatique. Il voit dans cette stratégie une analogie avec la stratégie de Dostoïevski dans l'usage du « nihilisme [...] comme l'écriteau destiné à isoler et fragiliser la victime » [*ibid.*, 243] :

Nihilisme comme caractéristique des victimes	← Heidegger →	Nihilisme comme caractéristique des bourreaux
Dostoïevski, Heydrich, Göhring, von Reichenau	« Du tournant du sens, le discours heideggérien a retenu la courbure, quand il passe du moment où il se sait dénoncé "comme purement et simplement nihiliste", sous la "coloration de bolchevique", à celui d'après-guerre où l'évocation du séminaire sur Nietzsche lui permettra de souligner que celui-ci a "critiqué le nihilisme", comme "la forme politique du fascisme". Mais à cette occasion, il rend public, pour la	Jünger, Rauschning[774]

[773]« Référence signalée par Denis Trierweiler : Ernst Jünger, *Journaux de guerre II, 1939-1948*, [...] 2008 » [*ibid.*, 309].

[774]Pour J.-P. FAYE, il faut prendre ce débat à ces origines, car les choses se compliquent suite à un article de Leo STRAUSS [cf. STRAUSS L. (1999)].

	première fois, de façon marquée, que l'explication avec la métaphysique de Nietzsche est l'explication avec le nihilisme." » [*Ibid.*, 244]	
	La lettre du 4 novembre 1945 au comité d'épuration atteste son inscription aux deux volets:	
↑ « Ce n'est plus un bouclier face au "philosophe compétent" de la SS et du SD […] » →	← →	→ ↑ « […] mais un alibi devant le comité politique d'épuration dans l'après-guerre [...] au nom de la résistance allemande. » [*Ibid.*]

Tableau 14.

Pour appuyer sa défense, Heidegger renvoie à la présence des mouchards dans ses cours [cf. *supra*]. Il dit que les reproches de Krieck, et la présence de ces mouchards, l'ont obligé à s'exprimer sur la relation entre la métaphysique et le nihilisme.

Or, la pensée heideggérienne a entretemps pénétré tous les domaines du savoir.[775] Comme le scellement de la NVM s'opère par l'éducation, on doit prêter une attention spécifique aux sciences de l'éducation. Science carrefour, elles sont certes plus résistantes au départ, mais s'alignent subrepticement au fur et à mesure que les autres sciences sont gagnées, de sorte qu'à la fin, elles seront les plus fragilisées. Il importe ici d'aborder ce danger sous différents angles. On s'aperçoit alors que l'aspect central revient, peu importe l'entrée choisie : cimenter la doctrine raciale par une transformation imposée de l'expérience de soi. Pour évaluer le risque d'une telle transformation, on peut prendre le facteur exterminateur. On se demande alors si la doctrine raciale mène réellement et inévitablement à une politique active d'extermination. Cependant, le critère est biaisé. Car l'extermination est seulement la conséquence, bien que la conséquence inéluctable, de l'acceptation de la doctrine raciale.[776] Le critère interne qui permet d'évaluer cette doctrine est et reste l'argument humaniste : cette doctrine escamote l'expérience profonde et naturelle que l'homme a en tant qu'homme. Cette assurance implique l'exigence du respect de chaque individu qui incorpore à sa manière l'humanité toute entière [cf. Levi P. (1987) et *supra*, A et B.III].

[775]Cf. : « *Martin Heidegger hat die Philosophie der Gegenwart massgeblich bestimmt. Sein Werk ist zum Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Untersuchungen geworden; die Literatur über seine Schriften ist nahezu unübersehbar. Er gehört ohne jeden Zweifel zu den bedeutendsten Denkern des 20. Jahrhunderts. So ist nicht nur in der Philosophie Heideggers Einfluss spürbar. Dieser reicht in viele andere kulturelle und wissenschaftliche Bereiche hinein: in die katholische und protestantische Theologie, in die Literaturwissenschaft, die Klassische Philologie, die Psychologie und Medizin, die Kunst und Literatur. Ohne Heidegger wäre die Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts wesentlich anders verlaufen* (Martin Heidegger a déterminé de façon décisive la philosophie contemporaine. Son œuvre est devenue l'objet de nombreuses investigations scientifiques ; la littérature sur ses écrits est immense. Il appartient sans aucun doute aux penseurs les plus significatifs du 20e siècle. Ainsi, son influence n'est pas seulement perceptible dans la philosophie. Il s'étend vers plusieurs autres domaines culturels et scientifiques : la théologie catholique et protestante, les lettres, la philologie classique, la psychologie et la médecine, l'art et la littérature. Sans Heidegger, l'histoire de la pensée du 20e siècle aurait pris un cours essentiellement autre). » [DENKER, A. dans HEIDEGGER M./BAUCH, K. (2012), 9 ; cf. *supra*, B.II et *infra*, D]

[776]Il s'agit ici d'une contrainte théorique qui se reflète dans l'ensemble des expressions nationales-socialistes (littérature, art, discours politiques, programmes éducatifs et sociétaux, etc.) et qui est une conséquence de la redéfinition de la notion de l'humanité : GUMPLOWICZ répète à plusieurs reprises que les sentiments syngénétiques de l'homme ne peuvent se référer qu'à ceux qui appartiennent au même cercle de sang, comme le souligne ELMIR [cf. ELMIR F. (2009)]. On voit alors qu'il y a là un problème qu'un euphémisme comme la notion de déshumanisation ne cache que pauvrement. Les matériaux fournis par la présente étude permettent – je l'espère –, de quitter l'affrontement polémique et de concevoir des investigations plus précises.

Il convient maintenant de reprendre la dernière citation dans son contexte pour s'assurer d'avoir bien compris cette « fiction stratégique » qui se trouve à la racine de la soi-disant pensée heideggérienne :

> « De façon significative, il lui importe en 1945 de préciser : "On n'a pas le droit d'assimiler Nietzsche au national-socialisme". Or "le nihilisme" signifie "la forme politique du fascisme". Ainsi l'assimilation de "la métaphysique de Nietzsche" au "nihilisme", pivot de toute la nouvelle doctrine heideggérienne et du "Tournant", se découvre-t-elle comme une fiction stratégique.
> C'est ce dévoilement des champs stratégiques et de leurs transformations, dans tel ou tel moment des nappes de langue qui s'éclaire au détour de tel ou tel repli. Ainsi, la saisie de la formule destinée à le détruire comme philosophe – au moins dans sa position culturelle à l'intérieur du *Reich* –, il va devoir la replacer de nouveau dans un nouvel après-tournant : dans le fil renoué du "Tournant". Ainsi peut demeurer de nouveau opérant la page 14 du cours d'été 1935, qui soulignait une distinction (soudain cruciale) entre la "question fondamentale" et la "question préliminaire" – entre la *Grundfrage* et la *Leitfrage*. L'une est "question de l'Être", l'autre n'est plus qu'une "question de l'étant". Cette dernière est donc maintenant la métaphysique, déchuée de son statut premier – qui était pourtant le sien depuis Al-Farabi jusqu'à la conférence inaugurale heideggérienne de 1929.
> A cet égard, dans le fil du cours d'été 1935, survenait un surargument, une petite ruse destinée à bien marquer la résonance politique des langages d'ontologie.
> Ainsi en est-il pour Héraclite, à qui est attribué fort arbitrairement "le nom d'une puissance originelle de l'existence historique germanique"[777] : le cours d'été (p. 103) lui attribue glorieusement de savoir penser "l'être de l'étant". Tandis que Philon d'Alexandrie (25A.D.-50), parce qu'il représentait la *jüdische Religionsphilosophie*, la "philosophie de religion juive", ne serait plus qu'un penseur de "l'étant" ... Curieuse distribution des grades, par une ontologie très politique, aux critères curieusement connotés.
> Or, si Philon use de ce participe présent grec, c'est en référence au livre de l'Exode et à sa traduction grecque par les "Septante" à Alexandrie en vue de rendre le moment premier du "je suis" écrit en hébreu sous la forme au futur d'un "Je serai" – *éhyé*, au lieu de *hawah*, que le respect de la lettre du divin rend imprononçable.[778] Et ce recours au participe présent *eon* ne fait que reprendre celui de Parménide ... .
> Et sans doute l'énonciation la plus antique de l'être s'est-elle effectuée là dans le feu inconsumé du "buisson ardent" de l'Exode. Et "l'étant" désigne ici la pensée première d'un "je suis", d'un "je suis l'étant", *eimi to eon*. Cet énoncé des Septante reprend ce qui fut sans doute la plus initiale prononciation sur la surprise d'être. Je suis celui que je suis. Elle est ici ravalée au degré plat d'un critère "ethnique" ... . » [*Ibid.*, 245sq]

En été 1935, Heidegger professe ce cours magistral, mais déjà en 1933, Voegelin a publié *Race et État*[779] [cf. Voegelin E. (1933), (CW 2) et (2007)], défendant exactement ces mêmes idées. Voegelin passe en revue différentes conceptions racistes, qui toutes se veulent scientifiques, afin de pouvoir déceler des critères d'une approche raciste véritablement scientifique qui fait à la fois justice au mental et au corps humains. Dans le chapitre I.3, « *Race as Anthropological Unit* (Race comme unité anthropologique) » [cf. *ibid.*, 56-63], il cite un texte de Kurt Florentin Hildebrandt (1881-1966), sans

---

[777] Référence : « Gesamtausgabe, t. 39, p. 134 : *"Urmacht des [...] germanischen [...] Daseins*" » [*ibid.*, 309].

[778] J.-P. FAYE explicite en note : « Les lettres hébraïques de *hawah* sont presque identiques à celles de *Yhwh*, Yahwé, donc non prononçables. La traduction grecque ne pouvait restituer cette énigme hébraïque. Elle a fait un détour par Homère et Parménide, quand elle adopte une traduction par le participe présent » [*ibid.*, 309]. – La présente étude, exploratrice, élucide l'arrière-plan de ce problème. Pour l'identifier plus précisément, je restitue ici les grandes lignes d'une analyse subtile proposée par BLUMENBERG. En effet, BLUMENBERG s'attache à analyser le prémythe du mythe qui se réfère au « *heilsfähige<n> akosmische<n> Wesenkern* (noyau acosmique et apte au salut) » de l'homme. Ce noyau est le destinataire de l'appel messianique dans un cadre gnostique ; c'est la base des *Umbesetzungen* (redéfinitions) gnostiques. BULTMANN, par exemple, forge le concept de *kerygma* pour le « "*Ich bin es* (Je le suis)" » de l'Évangile de JEAN [cf. BLUMENBERG H. (2006), 206-209]. A l'aide de cette analyse, BLUMENBERG explicite quelques pages plus loin les formes des résidus des démythologisations. Outre le *kerygma* de BULTMANN, et le mythe social de Georges SOREL (1847-1922), il développe le concept de *Sein* (être) de HEIDEGGER. Ainsi, il montre que ce concept résulte des éliminations successives des caractéristiques positives des étants [cf. *ibid.*, 248sq ; cf. aussi *supra*, B.I.2.3]. La base de ce processus est toujours la « *Namensnennung als Namensverweigerung* (appellation du nom comme refus de nom) », cet *ehje acher ehje* vétérotestamentaire que la *Septante* rend par *Ego eimi ho on* et la *Vulgate* par *Ego sum qui sum*. Et BLUMENBERG commente ce dérivé de façon sarcastique : « *Die Namensverweigerung in dieser immer geheimnisvoll gebliebenen Formel kann nur dem späten und philosophisch verwöhnten Ohr als ein Stück Seinszuflüsterung erschienen sein* (Le refus de nom dans cette formule qui est depuis toujours mystérieuse ne peut être perçu comme un morceau de chuchotement de l'être que par l'oreille tardive et philosophiquement gâtée). »

[779] *Rasse und Staat.*

pour autant donner l'année de sa parution. Voilà le passage qui montre le plus explicitement ce lien :

> « La race n'est pas une donnée naturelle inséparable de l'homme singulier comme dans la théorie naturaliste de la race de Günther, mais elle constitue une norme pour l'évolution corporelle et spirituelle de la nation dans son État.[780] Par conséquent, contrairement aux théories politiques qui font de la propagande en faveur de la race nordique, Hildebrandt exige la sélection (*Züchtung*) de la "race allemande"[781] en tant qu'elle constitue le corps de la nation allemande et de l'État allemand, une race qui devient de plus en plus pure à partir des éléments qui rassemblent le peuple allemand. "Nous plaçons l'idée nationale au-dessus de l'appartenance à la race !"[782] La formation d'unités de groupes ultimes ne serait légitime[783] que lorsqu'elle est subordonnée à une idée directrice spirituelle de l'État, c'est-à-dire en l'état actuel du monde, à l'idée de nation. [784] »[785]

Après avoir passé en revue l'insuffisance générale de l'anthropologie par rapport à ce critère, Voegelin conclut ce chapitre en ces termes :

> « Dans un seul cas, celui de Hildebrandt, une idée se fait jour qui nous permet de voir qu'il faut répondre à la question du corps en tant que fondement de la communauté spirituelle et de l'État de manière plus approfondie qu'on ne peut le faire en utilisant à tort les catégories de la science de la nature dans le domaine de l'esprit humain: il s'agit du dressage (*Züchtung*) de l'homme en vue d'une norme du corps susceptible d'accueillir en elle, de préserver et d'entretenir l'esprit de la communauté, pour m'exprimer ici encore dans la terminologie de Hildebrandt. »[786]

Cet énoncé correspond très exactement à la détermination de la NVM par Baeumler qui distingue

---

[780]On n'exagère pas si on voit ici le *Reich* de BAEUMLER. On se demande alors si LOEWY a bien compris le concept de « nation » de ces mouvements [cf. FAYE J.-P. (2004)] car, apparemment, il n'a pas été (pour le moins pas par tous) abandonné [cf. *supra*, B.III], mais est devenu un des sigles pour le *Reich*. – VOEGELIN s'attache explicitement, dans ce livre, à Othmar SPANN.

[781] VOEGELIN indique en note: « Kurt Hildebrandt, *Staat und Rasse*, Veröffentlichungen der schleswig-holsteinischen Universitätsgesellschaft, No. 19, p. 16 (Kurt Hildebrandt, *État et Race*, Publications de la société universitaire du Schleswig-Holstein). » – Le volume est paru à Breslau en 1928.

[782]VOEGELIN indique en note : « *Ibid.*, 13. »

[783]Nous avons ici la *Vitalkorrektur* détectée par GAMM, cf. [*supra*, B.II.5.2]. GAMM la développe dans deux schéma dont l'un représente la formation idéologique, « *Ideologramm* », cf. [GAMM H. J. (1964), 19] et l'autre la formation de la société (« *Das Schema der nationalsozialistischen "Erfassung" des einzelnen* (Schématisme de la "prise" national-socialiste du particulier »), cf. [*ibid.*, 19].

[784]Ce qui confirme l'observation que nation peut signifier *Reich*. Car c'est le *Reich* qui est indépendant de l'histoire (sc. ici au sens du déroulement des faits humains) qui se réalise, qui appelle à partir de ce fonds préhistorique, mythologique. Une réalisation en accord avec cet appel et, donc, avec la situation historique ainsi conçue, est une « *Tat* (action) »

[785]« *Die Rasse ist nicht ein unentrinnbares naturales Datum [des einzelnen Menschen], wie in der naturalistischen Rasselehre Günthers, sondern eine Norm für das leiblich-geistige Werden der Nation in ihrem Staat. Hildebrandt fordert darum, im Gegensatz zu den politischen Theorien, die für die nordische Rasse Propaganda machen, die Züchtung der "deutschen Rasse" als des Leibes der deutschen Nation und des deutschen Staates, einer immer reiner werdenden Rasse aus den Elementen, die das deutsche Volk zusammensetzt. "Die nationale Idee ist der Rassenzusammenhgehörigkeit übergeordnet !" Nur unter einer geistigen staatichen Leitidéee, und das ist für die gegenwärtige Weltlage die Idee der Nation, sei die Bildung letzter Grupeneinheiten legitim. (Race is [...] not an inescapable natural fact concerning the individual as it is in Günther's naturalistic race theory ; instead it is a norm for the physical and mental development of the nation in its state. That is why, in contrast to the political theories making propaganda for the Nordic race, Hildebrandt calls for the breeding of a "German race" as the body of the German nation and the German state, for the breeding of an increasingly purer and purer race out of the elements making up the German people. "The national idea is ranked higher than racial solidarity !" Only when guided by a central idea of the state as a formation of the mind – and in the current world situation that means guided by the idea of the nation – is the formation of ultimate group units legitime) »* [VOEGELIN E. (1933), 63 / (2007), 159 / (CW 2), 62].

[786]« *In einem einzigen Fall, in dem Hildebrandts, ragt eine Idee hervor, die erkennen lässt, dass die Frage des Leibes als der Grundlage der geistigen Gemeinschaft und des Staates tiefer beantwortet werden muss, als sie durch den Missbrauch naturwissenschaftlicher Kategorien beantwortet warden kann : durch die Zucht des Menschen zu einer Norm des Leibes, der den Geist der Gemeinschaft in sich aufnehmen, bewahren und weiterleben kann – um mich hier noch der Sprache Hildebrandts zu bedienen (In only one case, that of Hildebrandt, does an idea emerge that allows us to see the question of the body as the basis of the community and the state must be answered on a deeper level than can be done by the misapplication of scientific categories in the realm of the human spirit : by breeding man to a norm of the body that can absorb, preserve and keep alive the spirit of community – to use Hildebrandt's language again)* » [*ibid.*, 158sq / 63; cf. *supra*].

nettement entre le *Reich*, la réalité *völkisch* pour laquelle il exige un nouvel amour pour l'individuel, et l'État qui est l'organisation ou l'institution sociale [cf. *supra*, B.I]. Il correspond également à la *«Vitalkorrektur* » que Gamm décèle comme fondement de la pédagogie national-socialiste [cf. *supra*, B.III]. Comme l'écrit le postfacier du premier volume d'*Ordre et histoire*[787] de l'édition allemande, Voegelin s'applique au même cadre métaphysique que Heidegger.[788] C'est, autrement dit, cautionner l'expérience de l'être telle que l'a revendique Heidegger. Voegelin esquisse ici à la fois la raison profonde qui nécessite une telle transformation, et sa finalité.

Heidegger conçoit ce cours de 1935 pour sauvegarder sa position culturelle dans le *Reich*. Et après la fin de la guerre, il va prendre ce même cours pour prouver sa rentrée dans la Résistance : « un nouvel après-tournant : dans le fil renoué du "Tournant" » [Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 245]. Ce qui est possible par la distinction décisive entre la *Grundfrage* (question fondamentale) qu'il détermine comme question de l'Être, et la *Leitfrage* (question préliminaire)[789] déterminée comme question de l'étant et déclarée désormais comme métaphysique. Cette manœuvre que l'auteur désigne à juste titre par « surargument », est renforcée par l'intégration d'Héraclite dans l'esprit germanique et l'expulsion de Philon d'Alexandrie dans cette métaphysique qui est identifiée au nihilisme et, par ce lien avec Philon, identifiée d'un seul coup avec la philosophie religieuse juive. L'inexactitude des traductions s'explique par ce simple fait que Heidegger met en œuvre cette stratégie. L'exactitude philologique en est la victime – et le révélateur.

Force est de souligner que J.-P. Faye reconnaît à Heidegger d'avoir posé une question légitime. Une fois de plus, on voit que, peu importe le niveau intellectuel de l'entreprise heideggérienne, ce qui est en cause, c'est sa finalité et sa stratégie :

> « La première figure d'un étonnement devant le prononcé d'être a véritablement surgi avec le poème de Parménide au Ve siècle. Mais c'est précisément la forme du participe présent qui survient dans son épopée d'être – le poème *De la nature* – à travers sept occurrences, jusqu'au moment où l'article défini vient le souligner et l'annoncer. Cette fois aussi, c'est le participe présent qui se charge d'énoncer "l'être" – dans les termes de "l'étant", *τὸ ἔον*.
>
> Et sans doute est-ce une attention novatrice que celle de Heidegger, lorsqu'il est attentif à ce moment initial de la pensée. Mais cette attention est usurpée par l'exigence d'une tout autre polarité dans le détail des stratégies.
>
> Car dans le cours d'été 1935 (page 73) Heidegger traduit Parménide en allemand (au fragment VIII, vers 3), et le participe "étant" *eon*, est rendu par l'infinitif "être", *Sein*, sans scrupule. Lui qui affirme l'importance cruciale ("ontologique") de la différence entre être et étant ne s'en soucie pas ici plus que d'une plume de mouette :
>
> *ὡς ἀγένητον ἔον ἐστίν*
> comme sans naissance l'étant est

---

[787] *Ordnung und Geschichte.*

[788] Cette impression se met en place pendant la lecture du première volume *d'Ordre et histoire* ; impression qui trouve une confirmation dans la postface de Jan ASSMANN. Je le cite en guise d'une invitation à interroger plus critiquement les origines et la finalité de l'oeuvre de VOEGELIN comme le fait TAGUIEFF [cf. *supra*] : « *Das Begriffspaar "Order and History" lässt sich im Sinne von "Sein und Zeit" verstehen. Beide Begriffspaare verweisen auf einen metaphysischen Antagonismus, der in dem die Pole verknüpfenden "und" spannungsvoll – bei Heidegger sicher spannungsvoller bzw. dekonstruktiver als bei Voegelin – entfaltet wird* (On peut entendre le couple que forment les concepts "Ordre et Histoire" dans le sens d'"Être et Temps". Ces deux couples de concepts renvoient à un antagonisme métaphysique qui est déployé avec tension par le "et" qui renoue les deux pôles. Cette tension est certainement plus haut, voire plus décontructive chez Heidegger). » ASSMANN indique à cet endroit en note : « *Zu Voegelins Heidegger-Nähe s.* G. Hughes, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, Columbia 1993; Chr. Schwaabe, *Seinsvergessenheit und Umkehr. Über das « richtige Denken » bei Eric Voegelin und Martin Heidegger*, *München* 1997 (Cf. pour la proximité de Voegelin et Heidegger G. Hughes, *Mystère et mythe dans la philsophie d'Eric Voegelin*, Colmbia 1993; Chr. Schwaabe, *Oubli de l'être et répentance. A propos de la « pensée correcte » chez Eric Voegelin et Martin Heidegger*, Munich 1997) ». Il continue ensuite : « *Auf jeden Fall gehört der Begriff der Ordnung zu den "immortalia et semper manentia", von denen Augustinus in der Passage aus De Vera Religione spricht, die Voegelin seinem Werk als Motto voranstellt* (De toute façon, le concept de l'ordre fait partie des "*immortalia et semper manentia*" que Augustin traite dans *De Vera Religione* dans le passage que Voegelin a choisi comme maxime pour son oeuvre) » [ASSMANN, J., dans VOEGELIN E. (OG I), 213-224, cit. 220sq].

[789] Ou « question directrice ».

> sera traduit sans scrupules par Heidegger :
>
> *wie ohne Entstehen Sein ist*
> comme sans naissance être est ...
>
> La différence qui, selon lui, est censée donner son sens catastrophique à la "chute" de la métaphysique dans le nihilisme ne serait donc qu'une fantaisie inconséquente ... . » [*Ibid.*, 247]

Il en suit que

> « ce qu'il est nécessaire de percevoir c'est l'aplomb du discours, engagé dans une "méchante polémique" avec un accusateur acharné dans un empire de la peur. Étonnante est la vigueur de la réplique d'un cours d'été qui est censé "introduire" à la "métaphysique". Pour en venir au moment où "la patrie est l'Être même" *(Das Vaterland ist das Sein selbst*)[790] dans une ontologie très patriotique.
> Comment l'attention d'être, découverte par la pensée grecque un siècle avant Platon dans le poème de Parménide, va-t-elle se trouver investie dans un *Reich* de meurtre ?
> L'auteur, en 1929, du grand livre sur Kant qui annonçait le retour au "problème de la métaphysique" est aussi celui qui va faire entrer celle-ci en 1935 dans la dramaturgie féroce qui l'oppose à un "philosophe compétent" du service de sécurité : voilà qui est censé changer à rebours la langue philosophique. Mais en la chargeant d'un poids de sang dont il lui faudra bien se libérer. Non sans percevoir qu'elle-même affronte ici, à son propre cœur, une tragédie de la pensée dont les acteurs sont dignes des plus féroces figures d'Euripide ou de Calderon. Nous avons à penser celle-ci à son poids de déformation du langage, de mensonge et de sang. » [*Ibid.*, 248]

Avant de citer la dernière partie de cette argumentation, retenons que Heidegger introduit ainsi une nouvelle cohérence. Il transforme ce reproche en une accusation puissante de la métaphysique, destinée à rendre obligatoire de la remplacer par sa pensée. On l'a accusé de métaphysique juive, de nihilisme juif. Son adversaire est un personnage influent dans le service de sécurité du *Reich*, ce qui fait supposer à J.-P. Faye que Heidegger a réellement eu peur. Partant de cette peur, Heidegger développe une histoire de la métaphysique qui lui permet d'identifier la métaphysique avec le nihilisme et le judaïsme. Pour cela, il invente une distinction conceptuelle précise entre être et étant. Comme vision primitive, il pose l'être. L'opération de la métaphysique aurait été de faire tomber l'être dans l'étant qu'il identifie comme néant. Pour cela, il fait appel à Héraclite et à Philon comme témoins – mais il rencontre un problème chez Parménide, car ce qui devrait être « être » est, dans le texte de Parménide, l'étant. D'où sa traduction ouvertement trafiquée.
J.-P. Faye dit au début de sa partition, si nous savons une contre-vérité, nous savons enfin une vérité. La vérité, c'est que Parménide utilise le participe et que Heidegger maîtrise suffisamment la langue grecque pour le reconnaître. La contre-vérité est qu'il le traduit par l'infinitif.[791] L'analyse ici proposée met à jour la raison de cette manœuvre. Dans la *Septante*, à laquelle Philon se réfère, le nom imprononçable de Dieu juif est traduit par ce participe. La chute autrement énigmatique de l'être signifierait alors que l'être soit tombé dans les mains du Dieu juif ? Il n'y a pas une simple surinterprétation d'un problème qui se pose réellement ; il y a une véritable surargumentation, c'est-à-dire un argument mensonger superposé aux arguments de la recherche de la vérité pour couper court à cette recherche et entériner ainsi son interprétation. J.-P. Faye en tire une conséquence très claire. En 1935, la philosophie est chargée

> « d'un poids de sang [...] poids de déformation du langage, de mensonge et de sang. Il ne suffit pas aujourd'hui des nanotechnologies, de l'énergie et de l'information, là où une problématique du nihilisme a fait sauter les

[790] Référence : « *Gesamtausgabe*, t. XXXIX, p. 121 » [*ibid.*, 309].
[791] Ce qui ne serait pas exceptionnel si HEIDEGGER n'aurait pas posé des paramètres sévères car, comme le remarque J. P. FAYE à juste titre, l'être et l'étant sont en fait échangeables dans les textes d'ARISTOTE qui vise pourtant la recherche désintéressée de la vérité [cf. *ibid.*, 232sq].

> serrures du langage, du niveau les plus violents[792] de la pensée et de sa mise en péril. » [*Ibid.*, 248sq]

L'auteur confronte ensuite l'approbation que porte Jacques Rancière à l'hypothèse de Michel Foucault disant qu'il faudrait déplacer la réflexion philosophique du domaine de l'« être – néant » vers les institutions, et les « deux "avril" 1934/1935 ». Si Rancière a certes raison, il n'a pourtant pas saisi la question dans toute son ampleur. Car ce

> « duel des deux "avril" [...] oppose [...] un idéologue du "groupe de Heidelberg", proche de Heydrich, au penseur qui évoque Héraclite pour demander la "totale extermination" de ceux qui seront bientôt dénombrés à la faveur des lois de Nuremberg, avant de connaître "l'ensemble des mesures" : celle que va décider celui-là auquel il vient d'adresser, avec cinq autres recteurs, sa Profession de foi. » [*Ibid.*, 249]

Se pose le problème lourd de ce que Krieck entend par anthropologie raciste (*Völkische Anthropologie*), et quelle est sa différence d'avec la doctrine de l'être de Heidegger. Le cadre de ce débat est l'institution de la police raciale « par la *Wehrmacht* ». Il s'avère que la philosophie

> « est ici comme réfractée dans les prismes de la querelle du nihilisme. Et dans le dédale qui la prolonge, par la double mythologie incompatible de la "science raciste" et de la "métaphysique nihiliste". Il importe de saisir clairement que l'une est le nazisme même, et que l'autre est la fiction qu'invente le nazi qui veut perdre son adversaire, à l'intérieur du même cercle complice. » [*Ibid.*, 250 ; cf. *supra*, B.II]

L'exposé ajuste de façon conséquente les textes aux événements. Mais cette question reste ouverte. On peut alors supposer que Krieck n'ait réellement pas compris Heidegger et que son attaque ait été sérieuse. On peut, par conséquent, supposer que Heidegger n'avait pas peur. Bien au contraire, il est possible que le malentendu de Krieck lui ait permis de prendre conscience de son pouvoir de dissimulation. Dans ce cas, cela aurait été, pour lui, la preuve que ses stratégies sont couronnées de succès et il a profité de cette occasion inattendue pour peaufiner sa conception.
Venons-en à une autre observation intéressante que permet cette analyse, mais qu'elle n'explicite pas. La citation suivante est prélevée de l'édition de ces cours en 1935 qui donne « une méthode de lecture très singulière : "Afin de penser en quel sens et sur quelles bases le nom de Métaphysique est appuyé dans le titre, il faut que le lecteur ait auparavant saisi son parcours dans son ensemble".[793] Dans son *Gang ...* » [*ibid.*, 250]. J.-P. Faye renoue cette remarque à l'avril précédent, ce qui n'est peut-être, si on prend la suite des événements, pas faux. Il est fortement probable que Heidegger construise ses cours dans une suite consécutive afin d'arriver à une unité qui remplace l'intégralité des concepts porteurs de la philosophie. Seulement, cela ne répond pas encore à la question de la marche (*Gang*) qui doit précéder. J.-P. Faye indique les événements factuels qui ont amené à tel ou tel détail. Mais peut-être ce *Gang* est-il une allusion à la *Vorgeschichte*, réclamé par Moeller van den Bruck, explicitée dans *Être et Temps*, et défendue également par Baeumler et par Rosenberg [cf. *supra*] ?
Le chapitre se termine par un rappel de la polémique avec Fédier, la portée du débat Rickert-Heidegger et un résumé de la manœuvre aberrante de la traduction arbitraire dans le but d'identifier métaphysique et nihilisme.[794]

---

[792]Et le plus vulnérable.
[793]Référence : « "*Zuvor ihren Gang mitvollzogen haben*" *(Einführung in die Metaphysik, Vorbemerkung)* » [*ibid.*, 309].
[794]La « séquence 4.b. Rencontre posthume - Musil / Nietzsche » [cf. *ibid.*, 264-273] peaufine l'analyse de l'œuvre nietzschéenne amorcée dans la séquence 1.a. Elle discute notamment la question de la volonté de puissance et de la transvaluation de toutes les valeurs. J.-P. FAYE montre à travers le développement des notations que NIETZSCHE ne se réduit pas à la position d'Antéchrist que l'on veut lui attribuer. Bien au contraire, jusqu'à la fin, tout en maintenant la tension entre admiration et mise en doute la plus radicale, NIETZSCHE se rapproche du Christ. – Par rapport à MUSIL, il montre à travers le déploiement de son œuvre phare, *Der Mann ohne Eigenschaften (L'homme sans qualités)*, appuyé par des documents supplémentaires, que son auteur, Robert MUSIL (1880-1942), s'inscrit décidément du côté des analystes, non pas du côté des défenseurs de la NVM.

3.2.5. Finale : La perte de la perte de sens.

Nous avons vu que le cœur de l'attaque heideggérienne est toujours le même : l'ennemi greffé sur l'intimité du peuple, l'énigmatique « asiatique ». Nous pouvons maintenant dire que cette formule, qui est, notons-le au passage, une allusion à la formule bien connue d'Augustin,[795] se dresse réellement contre le judaïsme. Le révélateur est, selon l'analyse de J.-P. Faye, le participe grec *ἔον*, car ce participe permet d'établir un lien entre les messages de Moïse (XIIe siècle AD),[796] Parménide (Vé siècle AD) et Héraclite (Vé siècle AD). Ce message se résume en ce que l'objet de la recherche métaphysique est la garantie de la vie humaine. Vie humaine, car seul l'homme est capable du *logos*, et avec la justification de la vie humaine, la vie tout entière trouve sa justification. Pour comprendre le détournement heideggérien, il faut prendre toute la mesure de la signification de sa destruction de ce lien par sa traduction fallacieuse [cf. *supra*, A.I.2 et C.III. 3.2.4.].
Il nous reste la séquence 5, « Le nihilisme : argument ou événement ? » [cf. Faye J.-P./Cohen-Halimi M. (2008), 274-294] de ce texte exceptionnel qui, ponctué d'anecdotes qui ne nuisent pas à l'argumentation rigoureuse, présente les enjeux de la philosophie. Cette dernière séquence est divisée en cinq parties, séparées par des astérisques. J.-P. Faye explique la relation entre argument et événement en ce que l'événement raconté devient argument et à son tour, l'argument ainsi construit devient événement de la langue [cf. *ibid.*, 274-280]. A l'exemple du redéploiement de l'argument que la métaphysique est l'égale du nihilisme « dans le sillage violent de la révolution khomeyniste » [*ibid.*, 281], il montre ensuite comment un argument devient réellement événement politique [cf. 280-282]. Revenant à Heidegger, il développe comment celui-ci associe à la critique (sc. philosophique) de Rickert la menace (sc. politico-idéologique) de Krieck et construit ainsi un argument pour prouver que la métaphysique est identique au nihilisme. Il ne s'agit plus du tout d'une discussion de la métaphysique, mais de l'exaltation de « "la vérité interne et la grandeur du Mouvement" » [*ibid.*, 282]. Et effectivement, comme le rappelle J.-P. Faye, Heidegger a expliqué « dans une lettre récemment découverte, du 1er août 1943, à son collègue, l'historien de l'art Kurt Bauch », que « le couplage être / étant devient justement son prête-nom, son "nom couverture" : *für mich oft ein Deckname* ». Et Heidegger explique ensuite qu'il s'agit dans le débat autour du nihilisme d'un « "*Ereignis bzw. eine Lehre*, événement, c.à.d. une doctrine" » [*ibid.*, 284][797] ayant pour but de dépasser la métaphysique qui a fait chuter l'être dans l'étant et égale alors au nihilisme. Le dépassement de la métaphysique est, par conséquent, le dépassement du nihilisme [cf. *ibid.*, 282-285]. La dernière, plus longue séquence peut alors s'occuper du constat que « la soudaine rencontre de la métaphysique avec le nihilisme [...] est certes l'événement d'un argument » [cf. *ibid.*, 285-294 ; cit. 285].
A la fin de la quatrième séquence, J.-P. Faye est revenu à la proposition aristotélicienne de la corrélation entre l'être et la vérité, le but étant de montrer que, peu importe la perspective adoptée, les textes heideggériens posent des problèmes philologiques graves qui doivent susciter pour le moins la méfiance. Ces problèmes se concentrent sur la métaphysique, car elle est au centre de l'attaque heideggérienne. Heidegger exploite l'intégration de la critique philosophique de Rickert disant qu'il développerait une « "ontologie du néant" » [cf. *ibid.*, 270] par Krieck dans une accusation politico-mythologique dans ce sens que, à la fin, ontologie et nihilisme s'équivalent :

> « Mais autant la pique doctorale de Rickert en 1930 laisse [...] Heidegger impavide, autant le couteau de K. le fait bondir, en avril 1934. Et le pousse, l'année suivante jour pour jour, à commencer sa longue réplique, sous le nom

[795]Cf. : « Tu autem eras interior intimo meo […] » [AUGUSTINUS A. (Conf.), 6,11].
[796]Cf. pour ce contexte l'étude fouillée de [GOULET R. (1987)].
[797]Cette correspondance est entretemps publiée, cf. [HEIDEGGER M./BAUCH K. (2010)] ; cf. pour la lettre en question [*ibid.*, 92sq]. Elle se réfère à une lettre que BAUCH, qui a été depuis 1941 dans le haut commandement de la marine à Berlin, a envoyée après une rencontre avec HEIDEGGER à Fribourg. Il a assisté au cours de HEIDEGGER sur la *Phénoménologie de l'esprit* de HEGEL, et ils avaient aussi des conversations privées. D'après BAUCH, HEIDEGGER aurait dit qu'il a fallu deux guerres mondiales pour que les Allemands recommencent à poser la question de l'être de l'étant, cf. le document 62 du 13 juillet 1943 [*ibid.*, 91sq].

> d'une "Introduction à la Métaphysique", qui va en vérité arracher celle-ci à son sens. Ce cours d'été 1935 est une extraduction de la métaphysique. Dépouillée de son sens, elle devient le synonyme de son contraire : nihilisme. Mais celui-ci à son tour perd tout sens, y compris celui, relativement clair, de la perte de sens. Il devient ce tourbillon du non-sens qui permet toutes les fureurs et les abus d'histoire. » [*Ibid.*, 277]

Jean-Pierre Faye ne fait pas systématiquement la distinction entre « idéologie », « mythologie » et « vision du monde ». Pour autant, sa présentation critique met à jour la même structure que les analyses de la présente étude, partant de l'ouvrage de Baeumler [cf. *supra*, B.I]. Ce qui atteste, à rebours, qu'une compréhension d'un message est tout à fait possible ; que la recherche de la vérité n'est pas un vain but. En ce qui concerne le national-socialisme, il faut de prime abord enrayer la masse considérable du matériel avec laquelle on est inévitablement confronté, car une argumentation qui part d'une information factuelle entraîne une recherche d'informations supplémentaires, lançant alors un processus potentiellement infini. D'où l'importance d'analyser de façon conséquente le matériel retenu, ce qui nécessite d'avoir bien circonscrit le problème que l'on se propose de traiter [cf. *supra*, A]. J.-P. Faye parvient à cette concentration en reprenant sous des angles divers toujours les mêmes personnalités et moments, affinant ainsi successivement ses résultats :

1. Cloots et Jacobi dans le cadre de l'idéalisme des révolutions, notamment de la Révolution française.
2. Dostoïevski et Nietzsche dans le cadre de l'institutionnalisation de cet antisémitisme implacable qui a abouti dans la politique de l'extermination.
3. Heidegger dans le cadre de l'institutionnalisation du régime hitlérien en replaçant son œuvre de façon conséquente dans le réseau de ses contemporains. On s'aperçoit ainsi du rapport heideggérien à la tradition philosophique complètement biaisé.[798]

En outre, l'auteur se sert de la tradition sous un double angle :

1. Elle lui fournit des idées et des modèles qui permettent aussi d'envisager activement la création du futur.
2. De ce fait que la tradition ne fige pas, mais rend possible le futur, elle porte réellement ce risque d'idéologisation. Il suffit juste de singer le développement par l'institutionnalisation d'un système figé.

Pour comprendre ces points, on peut prendre la suite de la dernière citation :

> « La prétendue "Introduction" commence par déclarer la métaphysique comme "oubli" de l'être, réduit à l'"étant comme tel". Elle conduit à la finale décisive en quatorze lignes de toutes dernières pages : "Vu métaphysiquement [...] cheminant au milieu de l'étant [...] s'employer seulement à l'étant [...] c'est nihilisme" ...
> La référence à Husserl comme à un *Bestand* négatif, "état" ou "stock" douteux du point de vue de "l'origine", de la *Herkunft*, se transforme par le langage K. en suspicion de Heidegger lui-même : du seul fait de sa relation

[798] Cf. le compte rendu instructif de la correspondance de ces deux correspondants nationaux-socialistes, HEIDEGGER et BAUCH, de [KINZEL T. (2010)]. Il relève un passage qui nous intéresse ici : « *Im allgemeinen scheinen die Transkriptionen der Briefe zutreffend zu sein ; an einer Stelle scheint jedoch ein Fehler vorzuliegen: S. 77 (Brief Nr. 54) schreibt Heidegger an Bauch: "Wer auf das Frühere sich beruft und das Abreissen der Überlieferung beklagt, meint zwar, er stünde noch in einer echten Wirklichkeit. In Wahrheit aber verkommen alle, die so oder so historisch rechnen, daß die Geschichte in eine Verborgenheit weggesunken ist, deren Wesen wir erst erfahren müssen, um zu erkennen, dass das Kommende aus dem Gewesenen kommt (...)". Es scheint aus dem Kontext aber plausibler, dass es nicht "verkommen", sondern "verkennen" heißen muss: "In Wahrheit aber verkennen alle etc." Vielleicht lässt sich dies nochmals am Original überprüfen* (En général, les transcriptions des lettres semblent correctes ; un passage pourtant semble fautif : p. 77 (lettre n° 54), Heidegger écrit à Bauch : "Qui fait appel à ce qui a été auparavant et se plaint de l'interruption de la tradition, pense bien qu'il est encore dans une vérité authentique. En vérité, tous périssent qui comptent d'une manière ou d'un autre avec l'histoire, que ce qui advient vient de ce qui a été (…). " Vu le contexte, il semble plus plausible, qu'il n'y a pas "périr", mais "méconnaître". On peut peut-être le vérifier encore une fois avec l'original » [*ibid.*, 2sq]. – KINZEL a raison de soulever ce problème de sens, mais cette phrase est parfaitement concluante dans le cadre de la NVM. On pourra la préciser en remplaçant le « *dass* (que) » par « *da* (puisque) ». Les deux sens correspondent aux intentions de HEIDEGGER.

> antérieure (mais délaissée) à Husserl, il est désigné comme *Literat*, ce pseudo-mot d'allure française, par lequel Thomas Mann lui-même désignait son frère Heinrich durant la Première Guerre mondiale ... Celui qui a désavoué son maître, Husserl, est maintenant cousu dans le même stock, celui de *Literat*, et la même origine, qui fait de lui deux fois une cible pour nazis – au moment où il dépasse en cruauté anticipée le *Führer* même.
> Pareil discours [...] pousse Heidegger à la seule riposte que la censure du *Reich* total lui laisse comme issue possible : retourner à son profit l'accusation, faire lui-même de la dénonciation du *metaphysische Nihilismus* la clé de voûte de sa "seconde doctrine" – le tournant de sa véritable pensée, la *Kehre* perpétuellement scrutée par le chœur des commentaires. » [*Ibid.*, 277sq]

Dans son cours magistral de 1935, Heidegger reprend ensemble les critiques de Rickert et de Krieck. Il les enrichit par la chute gnostique et les renverse ainsi dans leur contraire. Désormais, c'est la métaphysique qui aurait oublié l'être. Dans ce même cours, il se sépare également ouvertement et de façon irrémédiable de Husserl.
Suit une très brève histoire du mot métaphysique, qui constitue le centre de la recherche de J.-P. Faye. Chez le savant muslim Al-Farabi (ca. 850-970), le mot est dans le titre d'une lettre qu'un autre savant muslim, Avicenne (980-1037), retrouve. Se développe alors une science de l'être qui caractérise l'ère classique. Les textes notables sont les *Méditations métaphysiques* de Descartes (1642), les *Cogitata metaphysica* (1663) de Spinoza et le *Discours de métaphysique* (1686)[799] de Leibniz. Pour J.-P. Faye, c'est surtout le texte de Spinoza qui est important. Il a trouvé son concept-clé, « "narrations mentales", ses aggadoth » [cf. *ibid.*, 279] dans ce texte. Par cela, il provoque la NVM au maximum, car non seulement il développe par l'intermédiaire de ce concept une argumentation qui lui sert à déceler l'entreprise trompeuse de Heidegger, mais il le fait à partir d'une conception et d'une terminologie juives. L'événement métaphysique se présente alors en trois moments :

1. VI/Ve siècle AD : Athènes.
2. Xe siècle : Arabie.
3. XXIe siècle : généralisé ; mais imbriqué dans l'événement nihilisme.[800]

Et bien que les commentateurs soient effrayés,

> « ils en acceptent l'effet : voici la philosophie prise en otage comme une vivante, dans la même histoire que le bruit des canons. Ce que nous savions depuis Hegel, quand il voit passer à Iéna dans la bataille l'esprit du temps "sur son petit cheval".
> Ce qui passe dans la rue cette fois, c'est le nihilisme » [*ibid.*],

ce qui se décline en six moments :

1. Anacharsis Cloots qui le perçoit.
2. Friedrich H. Jacobi qui le rédigère.
3. Fedor M. Dostoïevski qui le stigmatise.
4. Netchaïev qui le place à proximité des couteaux.
5. Friedrich W. Nietzsche qui l'utilise comme index expérimental.
6. Martin Heidegger qui l'imbrique dans le danger du *Reich*.[801]

---

[799]Ce texte a été publié pour la première fois en 1846. Comme les *Cogitata* de SPINOZA, souligne l'auteur, ce texte est généralement négligé par les interprètes.

[800]« Science de l'être, la métaphysique l'a été depuis le premier jour : depuis qu'Al-Farabi la place au Xe siècle comme titre de son bref essai en forme d'épître, celui qu'Avicenne allait découvrir en achetant le manuscrit alfarabien sur le marché aux livres à Boukhara. Elle sera en puissance de devenir le concept le plus fort de l'âge classique, des *Méditations cartésiennes* au *Discours de la métaphysique* leibnizien. En passant par la concision des *Cogitata metaphysica* spinoziennes, ce cours d'initiation trop méconnu, qui apporte des connotations venues de la culture talmudique de Spinoza concernant la "loi mentale" et ses "narrations mentales", ses *aggadoth* » [*ibid.*, 279].

[801]« Aperçu par Anacharsis Cloots, redigéré par Jacobi, placé auprès des couteaux avec Netchaïev, stigmatisé par Dostoïevski,

« C'est au temps du grand danger que naissent les philosophes, note Nietzsche : en marge de la guerre des Perses, qui fait surgir Ephèse et Athènes, Héraclite et Platon » [*ibid.*, 280]. Ce grand danger du *Reich* se propage par des contrefaçons de révolution.[802] Les tableaux suivants reposent largement sur les développements de la dernière partie de cette séquence [cf. 285-294]. Le premier récapitule les étapes de construction et de propagation du théorème d'une équivalence entre le nihilisme et la métaphysique [cf. *ibid.*, 285sq] :

Année	Personnalité	Évenement / Lieu	Sujet traité
1929/1930	Ludwig Klages	Leipzig : première édition de *L'esprit comme adversaire de l'âme.*[803]	Logocentrisme
1930	Heinrich Rickert	Première édition de *La logique du prédicat et le problème de l'ontologie.*[804]	À propos d'*Être et Temps* : ontologie du néant = nihilisme métaphysique = sens vide.
jusqu'en 1933	Martin Heidegger	Fribourg (D)	Études d'aristotélisme, de thomisme, de la phénoménologie husserlienne.
dès 1934	Ernst Krieck Martin Heidegger	Francfort s/M ; Heidelberg ; Fribourg (D)	« Duel furieux » = « usage du non-sens ».
1955	Martin Heidegger Ernst Jünger	D : Texte de Heidegger pour l'anniversaire de Jünger.	« "La reconquête des expériences originaires de l'être." »
1976	Martin Heidegger	USA : parution des *Écrits fondamentales* de Heidegger.[805]	Débarquement des « clichés hérités » de ce « duel furieux » => Yale.
1976	Jay Hillis Miller	Yale (USA)	« "Le nihilisme est une présence aliénée inaliénable qui survient à l'intérieur de la métaphysique occidentale." »[806]

transformé en indice expérimental par Nietzsche, embarqué dans le danger du *Reich*, avec Heidegger » [*ibid.*, 280].

[802]Pour illustrer ce point, il rappelle aussi les événements intellectuels et politiques qui entourent la révolution khomeynienne cf. [*ibid.*, 280sq].

[803]*Der Geist als Widersacher der Seele.*

[804]*Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie.*

[805]*Basic Writings*. − J.-P. FAYE attribue cette édition, établie par David Farrell KRELL, à Hanna ARENDT, cf. [*ibid.*, 286].

[806]A propos d'un poème de William WORDSWORTH (1770-1850). – Nous avons ici la formule pour cette aliénation hyperbolique

1983		France	« "L'Amérique est la déconstruction." »
années 1990		URSS (notamment Moscou)	Le message déconstructiviste arrive.

Tableau 15.

Et l'auteur conclut sur ce constat lapidaire : « A ces dates, c'est devenu le plus grand honneur, et un sacre post heideggérien, que d'être dé-construit » [*ibid.*, 286] bien que, selon Günther Anders (1902-1992), « la philosophie heideggérienne tournera [...] autour [...] <d'> un "nihilisme farci", *farcierter Nihilismes* » [*ibid.*, 290].
Pour autant, on sait que Heidegger ne s'est pas arrêté là. Si le lecteur s'arrête ici, il n'aura pas pris connaissance du plus intrigant projet de Heidegger, présent en filigrane dans toute la partition et exprimé clairement sur ces dernières pages : Heidegger a procédé à une revalorisation de la métaphysique tout à fait pernicieuse comme le montre le tableau suivant [cf. *ibid.*, 286-288][807] :

Texte	Énoncé
Nietzsche II	« "L'Être refuse à la métaphysique [...] d'être concernée par l'Être" (II, 323). »
Festschrift Jünger	Heidegger ne respecte plus son propre interdit cité ci-dessus dans sa louange d'un guerrier « qui chérit peut-être encore la vieille métaphysique », « qui ne serait pas initié aux secrets du *Deckname* ».
Leçon sur Nietzsche 1940	Il va encore plus loin dans sa revalorisation de la métaphysique en affirmant « que la "motorisation de la *Wehrmacht*"[...] était "un acte métaphysique" », et même que « "le principe de l'institution d'une sélection de race" est "métaphysiquement nécessaire" ».[808]
2007	« À Paris [...] par des voix en écho et dans les prophéties de la plus grande déraison – mais toujours dans le prolongement fanatique d'une "déconstruction de la métaphysique" –, le fait que "la métaphysique menace de destruction l'humanité" par "le nihilisme à son comble" ».[809]

Tableau 16.

La simplicité du diagnostic ne relève rien de son enjeu : « L'argument se prolonge dans un événement sans fin. [...] Penser l'événement de l'argument est une tâche qui s'exerce ainsi sur le terrain » [*ibid.*, 288sq]. Le dernier tableau montre cet assemblage d'arguments et d'événements [cf. *ibid.*] :

Argument I	Menace de destruction de l'humanité par le nihilisme que la métaphysique a porté à son comble.
Événement	En appliquant cet argument partout, il devient un voile sur la réalité.
Argument II	« Le nazisme et ses exterminations de masse ne sont finalement qu'une

analysée [*supra*, B.III].
[807]HEIDEGGER effectue ici ce qu'il réclame dans la lettre 75 à BAUCH, cf. [*supra*].
[808]Référence : « Heidegger, *Nietzsche*, t. II, p. 309. Trad. fr. p. 247. *Gesamtausgabe*, t. 50, p. 57 » [*ibid.*, 310].
[809]Référence : « G. Guest, dans *Heidegger à plus forte raison* ... » [*ibid.*, 310].

	doublure mineure du nihilisme, et son cas "particulier". »
Arguévent	« Forme hybride, survenue soudain, pour qui souhaiterait savoir arguer de l'événement ? » [*ibid.*, 289 ; cf. *supra*, B.III.3.4 et 5.2], « car c'est le nihilisme, et lui surtout, qui est le plus fondamental des coupables. »

Tableau 17.

Cette forme hybride permet aussi de comprendre le signal nihiliste dans des contextes si différents, mais intrinsèquement liés, qu'évoque Jünger :

> « Dans l'entre-deux guerres, Jünger décrivait *Le Cœur aventureux* qui bombardait durant quatre ans une cathédrale : "nous avons travaillé nihilistiquement", *"wir haben nihilistisch gearbeitet ..."* Mais le 16 octobre 1943, il évoquera avec effroi l'extermination en cours dans la Pologne annexée, à Lodz, par la violence du "nihiliste en chef Heydrich". Ici le cauchemar du nihilisme d'État l'emporte sur le dédain du *stramm<er> Nihilist* <nihiliste rigoureux > et réussit à le remplir d'effroi. » [*Ibid.*, 289]

Autant Nietzsche que Musil avaient pressenti ce danger : le nihilisme de l'État. C'est ici où se recoupent des lignes comme l'État total de Carl Schmitt, les avertissements devant le mélange des races de Richard Wagner ou la philosophie heideggérienne pour en former « la furieuse vague *"völkisch"* » [*ibid.*, 290 ; cf. *ibid.*, 290-293].
Dans la conséquence de ses développements, l'auteur clôt sur une esquisse d'une « philosophie toute autre », une philosophie « qui relève d'une méthode à venir – et précisément "arguéventielle" ... » [*ibid.*, 291]. Il propose de redéployer la philosophie expérimentale de Nietzsche, car elle travaille sciemment avec une « furie ironique ... dans l'ultra-ironie » [*ibid.*]. De cette ironie, le nihiliste est le détecteur, et du danger à esquiver, le nihilisme est la clé.[810] Terminons sur ce constat :

> « Il est impossible de sous-estimer le danger [...] du Heidegger des derniers jours, annonçant que "le national-socialisme allait ... dans la direction d'une "solution satisfaisante" pour "l'essence de la technique" – tout en reconnaissant que "ces gens-là étaient indigents dans la pensée". Quelle idée satisfaisante en effet, de confier le pouvoir d'État et la "technique" à ces indigents-là ? » [*Ibid.*, 293]

[810] Jean-Pierre FAYE discute longuement le § « 862 paru dans l'édition Kröner de la *Wille zur Macht* ». C'est le seul endroit où il évoque BAEUMLER : « publié en 1930 par l'horrible A. Baeumler » [*ibid.*, 292].

D. Conclusion. Critique de la (dé-)raison exterminatrice : Synthèse et perspective.

> « […] *and all enjoy themselves.* »[811] – Elijah Anderson.
> « L'homme ne peut offrir aucun don plus confidentiel à l'homme que ce qu'il s'est dit à lui-même au plus profond de son âme : car ce don lui garantit le plus secret qui soit, la vue ouverte et paisible dans un être libre. »[812] – Friedrich Schleiermacher.

I. Évaluation générale des résultats.

Un long parcours arrive à sa fin. Souhaitons qu'il ait ouvert une brèche dans ce bloc monolithique de la NVM. Une brèche qui permette enfin la critique de ses fondements. Ce résultat confirmerait ainsi la méthodologie développée pour la constitution de ce dossier [cf. *supra*, A.III] : la confrontation avec la pensée de personnalités précises fournit une entrée en matière qui serait impossible à travers une approche descriptive. Pour autant, comme nous l'avons vu à travers les exemples de Baeumler, Blunck, Heidegger, Himmler, E. Jünger, Schmitt et d'autres, la vue ouverte dans l'autre n'est pas toujours paisible, et on ne découvre pas toujours un être libre. Le défi que traite la présente étude est, par conséquent, la possibilité d'un examen des stratégies qui subjuguent cet être et le rendent cruel.[813]
Délibérément explorateur, le présent dossier se propose de dégager cette problématique en s'appuyant de façon explicite et forte sur des études antérieures, attestant ainsi la continuité dans la recherche scientifique. Effectivement, la construction d'une véritable tradition dépend d'une dialectique entre transmission des expériences et extrapolation heuristique. Ce dossier attend, en conséquence, que sa proposition soit consolidée, point par point et en détail, par des recherches ultérieures.
Maintenant, pour que ces investigations à venir soient possibles, il est indispensable de réunir les résultats, notamment ceux qui clarifient le défi énoncé dans le titre. En effet, l'objectif est de déterminer de quelles façons on peut conserver l'analyse présentée ici face à l'avancée massive et régulière de l'école heideggérienne. Consciente de cette difficulté, la conclusion ne se limite pas à une synthèse. Elle s'ouvre sur une perspective, tenant compte du fait que ses résultats puissent n'être fertiles que dans un avenir plus ou moins lointain. Cette prise de conscience évite d'exclure les éléments qui pourraient être utiles ultérieurement. De ce fait, la conclusion reprend les éléments décisifs du dossier sous deux angles :

1. Une première approche synthétique qui relève des aspects dont on aperçoit dès maintenant le caractère substantiel. Il s'agit d'asseoir les résultats permettant de continuer ces investigations.
2. La tentative d'une conceptualisation de la déraison exterminatrice. Prendre en compte une déviation qui s'inscrit au plus intime de l'individu semble à première vue hautement prétentieux. Mais cela permet de retenir les apports des hypothèses interrogées dans la présente étude.[814]

---

[811] [ANDERSON, E. (2011), 9].
[812] « *Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemütes zu sich selbst geredet hat : denn sie gewährt ihm das Geheimste, was es gibt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick.* » [SCHLEIERMACHER F. (KGA I.12), 328].
[813] On ne dissimule pas le fait que l'homme soit confronté à sa violence, à sa méchanceté. Cette confrontation a suscité des réflexions morales, fondatrices de cultures, sur tout le globe et à travers les siècles. La NVM rompt avec ces efforts. Ainsi, comme les analyses présentées ici le prouvent, le constat que le national-socialisme et l'hitlérisme sont l'incarnation de l'apogée non pas de la violence, mais de la cruauté, est affirmé.
[814] Lors de la préparation du dossier, les critiques pointaient le fait que je n'ai pas de références à la psychologie, plus précisément à la psychanalyse, ce qui est exact. Je réponds à cette critique en deux points. Premièrement, il est impossible d'effectuer un travail exhaustif. Deuxièmement, mes connaissances dans ce domaine suffisent pour que je sois consciente de la pertinence d'une telle critique, mais elles sont en revanche insuffisantes pour me permettre d'y remédier [cf. pourtant *supra*, B.II.4.2].

À l'occasion, j'explicite également les valeurs qui sous-tendent l'investigation dans son ensemble. Elles s'articulent autour du constat que l'aspiration à la liberté n'est pas une illusion et que, par rapport à l'homme, seule la pensée poursuivie et contrôlée garantit cette liberté si vivement souhaitée par tout être vivant.[815]

L'affirmation de ces résultats invite l'éducation à prendre le relais. L'éducateur découvre forcément dans sa pratique des aspects négligés et peut alors activement contribuer à peaufiner la réflexion [cf. par exemple Brenner E. (dir.) (2004)]. C'est pourquoi la conclusion n'élabore pas de programme d'éducation ou de rééducation, respectant ainsi la détermination de la pédagogie scientifique si chère à Schleiermacher [cf. *supra*, A] : la pédagogie scientifique, par principe inscrite dans une tension au politique, s'appuie sur la philosophie pour que la dignité de sa pratique soit préservée.

[815]La présentation des positions de DESCARTES et de JACOBI montre que le parti pris en faveur d'une individualité forte ne relève pas d'une élucubration solipsiste [cf. *supra*, C.I]. Les documents réunis par LOEWY [, cf. *supra*, B.III] témoignent du fait que l'on est ici réellement face à une déviation de la créativité humaine.

II. « Le *Reich* est quand nous le voulons » ?

1. La condition de la mise en place du *Reich* : la destruction de l'équilibre entre politique et sciences.

Dans la quatrième partie de son ouvrage dédié à la pédagogie et à l'enseignement en Allemagne entre 1800 et 1945, [816] Jacques Gandouly souligne à plusieurs reprises que les mythologues nationaux-socialistes ont effacé la frontière entre le savoir et le politique. L'exemple le plus significatif de cette modification caractéristique est, selon lui, la subordination des études universitaires à la pédagogie des camps. Le développement qu'il propose réfute l'hypothèse selon laquelle le national-socialisme serait un accident de l'histoire, une rébellion allemande en réponse à l'injustice de Versailles, une conséquence de différentes crises. Son analyse, qui rejoint par ailleurs d'une certaine manière celle de Loewy [cf. *supra*, B.III], se concentre sur l'essor de la pédagogie scientifique autour de 1800 et sur les mouvements de réforme dans les années 1920. Certes, il constate pour la fin du XIXe siècle une concentration des efforts pédagogiques vers une certaine militarisation de la société, mais l'autonomie des écoles et des universités n'a pas été anéantie par ces prédispositions politiques.[817] Si, alors, la politique respecte, si peu que ce soit, cette autonomie, l'équilibre nécessaire pour la progression d'une génération à une autre est maintenue, et ainsi l'autonomie individuelle en général.
Avec la prise de pouvoir hitlérienne, cette situation change complètement. L'institutionnalisation du *Reich* vise la vie tout entière. La prise de pouvoir entraîne une mise au pas, ou harmonisation (selon les points de vue), articulée à une identité raciale qui a déjà dirigé les réflexions des mythologues nationaux-socialistes [cf. *supra*, B.II.3, plus spécialement tableau 6], et notamment des juristes, bien avant la prise de pouvoir [cf. Faye J.-P. (2013b) ; Löwith Karl (1986)[818]].
Suite à ce constat, le présent dossier confirme et précise le propos de Gandouly [cf. *supra*] que ce *Reich* n'est pas un hasard. Il ne surgit pas du néant et il n'est pas non plus la conséquence d'une démocratisation ratée des Allemands, ou le terme obligé de la modernité, pour ne nommer que quelques clichés bien répandus. Nous sommes ici face à une conception sciemment élaborée et qui est depuis longtemps déjà à l'œuvre. Nous avons, en outre, des raisons fondées de supposer que ses défenseurs attendent le moment opportun pour imposer à nouveau ce *Reich* comme le soutient un de ses théoriciens majeurs : « Le Troisième *Reich* adviendra quand nous le voudrons. Pour autant, il ne peut vivre que s'il n'est pas une copie, mais une nouvelle création »[819] [Moeller van den Bruck A. (1931), ch. « *Reaktionär*, VI » ; cf. *supra*, B.II.3 et B.III. 1.3].
Par conséquent, je ne peux pas suivre Gandouly ici qui suppose que le système éducatif du national-socialisme a été si déstructuré qu'il n'a pas laissé d'impact véritable [cf. Gandouly J. [1997)], ni Gross qui affirme que finalement, « le dessein de Schmitt, de construire une science du droit spécifiquement allemande, a échoué »[820] [Gross R. (2000), 382]. Pour évaluer le national-socialisme, il est impossible de se référer à une raison universelle qui inclut tout homme *qua* homme : qu'on le veuille ou non, le national-socialisme défend « une science », non seulement « de droit », qui est

---

[816] L'intitulé de cette partie indique déjà cette grande ligne : « Le III[e] Reich : discours éducatifs et réalités du pouvoir » , cf. [GANDOULY J. (1997), 263-394] ; cf. pour ce qui suit notamment [*ibid.*, 318 et 330].

[817] Ainsi, GANDOULY peut montrer que même cet intérêt militaire avait des effets émancipatoires, certes pas envisagés par le pouvoir en place. Ces effets sont issus de la coordination de la pédagogie à l'éthique et à la politique explicitée par SCHLEIERMACHER, cf. [*supra*, A.II].

[818] Je remercie Didier MOREAU pour cette référence. Il aborde brièvement l'analyse de LÖWITH, cf. [MOREAU D. (2012), 7].

[819] « *Das dritte Reich wird sein, wann wir wollen. Aber es wird nur leben können, wenn es nicht Abschrift ist, sondern Neuschöpfung.* » – Alfred ROSENBERG partage cette conception et l'exprime en ces termes : « Car les forces d'une vision du monde et d'une culture sont exactement de la même ampleur que la volonté de ses représentants de défendre cette vision du monde et si, alors, ne se trouvent plus d'hommes pour la défense d'une vision du monde, cette vision du monde sera, elle aussi, décédée (*Denn eine Weltanschauung und eine Kultur sind genau so stark , wie der Wille der Träger, diese Weltanschauung zu verteidigen und wenn sich für die Verteidigung einer Weltanschauung keine Menschen mehr finden, dann ist diese Weltanschauung auch gestorben)* » [ROSENBERG A., (1936b) ,181 ; cf. BAZINEK L. (2014)].

[820] « *Schmitts Vorhaben, eine Rechtswissenschaft als spezifisch deutsch zu konstruieren, scheiterte.* »

« respectivement limitée à une catégorie d'hommes »[821] [*ibid.*].
De même, on a vu que l'argument qu'une raison instrumentale, aboutissant à une technicisation de la vie humaine qui conduit fatalement à la destruction, ne tient pas non plus la route [cf. *supra*, C.I.2.5 et C.III.3.2.1].
Par conséquent, au lieu de répéter machinalement des stéréotypes, il s'agit plutôt de repérer leur provenance, ce qui permet ensuite de dégager cette volonté du *Reich* et de la désamorcer.

2. Synthèse des résultats.

2.1. Les éléments constitutifs du *Reich*.

2.1.1. L'irrationalité.

Venons-en à présent à la découverte qui est à l'origine de cette étude : la confrontation avec un jugement invraisemblable sur un livre dont l'auteur, en occurrence Alfred Baeumler, devenait une des chefs de file du régime hitlérien.[822]
Baeumler prétend y étudier l'œuvre kantienne. L'analyse patiente de son ouvrage montre qu'il emploie une méthode assez spéciale, car il détruit point par point les fondements de cette œuvre. Il procède selon l'exigence d'un nouvel amour pour l'individuel, cette exigence qu'il annonce dans sa préface. Il explique aussi qu'il a changé sa position de façon décisive à partir de 1919 [cf. *supra*, B.I.1].
L'individuel qui sera désormais l'objet d'un nouvel amour se révèle être dans un premier temps le caractère national du peuple, compris plus spécifiquement comme conscience collective qui remplit le temps et l'espace, qui instruit les individus et qui détermine ainsi le déroulement de l'histoire. Pour cela, il élabore une épistémologie du domaine entre le rationnel et le physique qui, en conséquence de sa nouvelle conception de l'individuel, n'est accessible qu'aux Allemands. En fin de compte, on s'aperçoit que Baeumler désigne cette structure par le terme d'*Irrationalität* (irrationalité). La tâche de l'individu au sens traditionnel se réduit à un acquiescement à cette structure [cf. aussi *infra*, D.II.2.1.2].
La connaissance ne se construit plus par une réflexion individuelle et par une transmission sociale, mais par l'écoute des appels du destin de son peuple, et par une communication silencieuse et immédiate des esprits contemporains [cf. *supra*, B.I.2 et B.III.3].
À la suite de cette analyse, je défends également que l'argumentation de Baeumler renverse la signification courante de certaines notions et en introduit de nouvelles pour préciser son propos [cf. *supra*, B.I.2.2]. Qui plus est, on observe dans la manière dont Baeumler convoque certains auteurs un processus analogue. Ainsi, il cautionne la conception suivante :

1. Il faut un nouvel amour pour l'individuel, car la subjectivité isolée ne peut pas répondre aux aspirations humaines.
2. Il se dresse avec une violence à peine retenue contre la conception traditionnelle de la rationalité, arguant qu'elle entraîne une négligence de la sensitivité, car elle la prive de sol [cf. *supra*, B.I.2.3].
3. Les processus de compréhension sont, d'une certaine manière, extériorisés. L'individu comprend,

---

[821] « *Rechtswissenschaft […] jeweils nur auf einen bestimmten Personenkreis beschränkt.* » – L'argumentation de GROSS est juste au plan scientifique. Ainsi, il accorde cette singularisation du droit dans le cadre d'une constitution spécifique. S'appuyant ensuite sur les travaux de Niklas LUHMANN (1927-1998), il soutient que « la légitimité d'une science de droit moderne est justement sa vocation universelle (*die Legitimität jeder modernen Rechtswissenschaft liegt gerade in ihrem universellen Anspruch*) » [*ibid.*]. C'est ce critère qui échoue face au national-socialisme et à l'hitlérisme.
[822] Il est indispensable de rappeler ici que j'ai été moi-même convaincu de la justesse du paradigme des visions du monde y compris à un moment où la recherche que je présente ici était déjà bien avancée [cf. *supra*, B.I.2.1].

en participant à une atmosphère, ce qui le dispense de la prise de connaissance par la lecture [cf. *supra*, B.I.2.4].
4. En cours de route se révèle aussi une réinterprétation minutieuse de la notion d'humanité. Au fil des pages, Baeumler insinue lentement sa redéfinition radicale de l'individu, entraînant une redéfinition radicale de la raison. L'individu, désormais un collectif auquel on appartient, et la raison fonctionnent comme des récepteurs du climat de cette sphère spirituelle envoié par le destin.[823]
5. Par rapport aux auteurs qu'il sollicite, il est à remarquer qu'il les mesure à première vue selon leur appartenance nationale. Il affirme que les lignes du nouvel amour pour l'individuel et de la sensitivité se joignent dans un sentiment national. Ce sentiment national serait alors la base du goût qui, de son côté, serait la base d'un sentiment esthétique sur lequel reposerait ensuite cette nouvelle individualité.

La lecture du livre sur le problème de l'irrationalité que propose la présente étude est étoffée par des documents supplémentaires qui prouvent l'implication précoce et soutenue de Baeumler dans une certaine vision du monde nationaliste, et finalement dans le national-socialisme.
Baeumler s'applique, tout au long de sa carrière, à asseoir cette NVM qui doit entraîner une *Weltwende*.

2.1.2. Le désir de soumission.

La partie qui suit reprend les recherches d'Emmanuel Faye qui a le premier ressenti l'extraordinaire pouvoir destructif dégagé par cette vision du monde [cf. *supra*, B.II]. Son investigation donne les éléments pour comprendre que, avec le national-socialisme et l'hitlérisme, on est face à autre chose qu'une idéologie politique qui serait une simple excroissance d'une époque de totalitarisme.
Faye a consacré son ouvrage entièrement à la vie et à l'œuvre de Martin Heidegger. Il développe l'argument selon lequel cette œuvre est conçue comme support et élaboration du national-socialisme. On peut maintenant dire que la nouvelle conception de l'homme présentée par Baeumler est partagée par Heidegger. Se confirme alors une observation de Faye, à savoir que les mythologues national-socialistes participent tous à un réseau d'idées, constat qui est affirmé tout au long de la présente étude et surtout dans la prochaine partie qui convoque un grand nombre de ces auteurs dans le domaine des belles lettres.
Les tensions qui traversent l'ouvrage de Faye invitent à poursuivre ces recherches, certes accablantes, mais indispensables. Les apports les plus marquants de la présente étude sont au nombre de quatre :

1. L'encouragement à la réévaluation nécessaire de l'œuvre hégélienne.[824]
2. Complétée par d'autres recherches, notamment celles de Philippe Masson, il était possible de dégager le sens précis des expressions de guerre totale et de solution finale [cf. *supra*, B.II.3].[825]
3. De même, nous approchons le plan philosophique et argumentatif de cette aliénation hyperbolique envisagée par la pédagogie national-socialiste et auquel Heidegger contribue à échafauder les bases en remplacant les catégories aristotéliciennes par ses existentiaux.[826] L'intériorité est littéralement à

[823]Par conséquent, parler dans un tel cadre de la responsabilité individuelle relève du ridicule [cf. *infra*, D.III].
[824]En effet, je considère qu'il faut premièrement assimiler son œuvre telle qu'elle se présente dans le contexte dans lequel elle a été écrite et tendre ensuite une étude des différentes éditions pré- et proto-ns. En ce qui concerne la présente étude, cette recherche a été amorcée par des notices concernant la *Phänomenolgie des Geistes* (1806) et les *Grundlinien* (1820) de HEGEL, et les éditions hégéliennes d'Alfred BAEUMLER [cf. *supra*, B.II.4 et B.III.3.4].
[825]N'ayant pas compris le lien logique entre ces deux concepts, les travaux du Tribunal International de la Guerre de Nuremberg ne peuvent que différer l'institution du *Reich*. Face à cette conception, ils ne peuvent pas maintenir leur but, à savoir l'institutionnalisation d'une législation réellement internationale et générale [cf. *supra*, B.II.4.2 et *infra*, D.III.1].
[826]Il a ainsi déclenché l'institutionnalisation de cette logique correspondant à la conception d'irrationalité que BAEUMLER esquisse comme *desideratum* [cf. *supra*, B.I.2.5].

écorcher afin qu'elle développe le désir de soumission totale et active.[827]
4. Heidegger entreprend une redéfinition de la mort qui correspond exactement à l'exaltation sacrificielle d'Ernst Jünger, confirmant aussi sur ce point l'étroit lien entre les différents mythologues nationaux-socialistes.

Ainsi, le tableau se dessine de plus en plus clairement, permettant d'approcher ces énigmes avec courage et recul.

2.1.3. L'ambivalence de la communication.

La partie qui suit [cf. *supra*, B.III] attaque alors cette lame de fond, cet essai de détruire en l'homme toute capacité de prise de conscience [cf. *supra*, B.II.1]. Elle est consacrée à un ouvrage relativement peu discuté, bien que son auteur, Ernst Loewy, ait accumulé un véritable trésor de connaissances qui éclairent les coins et recoins de l'infiltration de la NVM dans la population. Les informations qu'il a réunies et la façon dont il les présente permettent d'établir certains faits. On découvre alors qu'une vague de littérature d'une mystique toujours étrange et le plus souvent sanguinaire a systématiquement institué une conscience collective, porteuse d'aliénation hyperbolique. Une utilisation spécifique du langage, une communication parfaitement orientée vers un seul but a réussi ce que même la militarisation de l'éducation n'a pas réussi.[828] La transformation visée par le national-socialisme passe donc aussi, comme toute prise d'influence de l'homme sur l'homme, en premier lieu par le langage [cf. *supra*, B.III.1.1 et 2.2], ce qui devrait détruire bien des mythes qui entourent le concept de communication. On peut retenir les points suivants pour structurer l'approfondissement de cette recherche :

1. Peu importe le prestige dont jouissent depuis des décennies les différents paradigmes de la communication, il ne faut pas oublier que celle-ci est en premier lieu le terrain privilégié de l'exercice du pouvoir.
2. Par conséquent, si un certain nombre de ces auteurs a été impliqué, comme poète, enseignant ou éducateur, dans l'éducation, on est quand même confronté ici à un phénomène global de société.
3. Cette littérature a pu s'imposer à un moment donné, mais elle n'a jamais occupé entièrement le domaine de l'édition. Reste à savoir si on peut comprendre comment elle a vaincu l'influence des auteurs concurrents. Une piste serait ici la triade hitlérienne qui attribue un rôle spécifique aux poètes [cf. *supra*, B.II.1, notamment tableau 4].
4. L'analyse de ces œuvres, dont certains précèdent les traités et pamphlets à visée politique, permet de déterminer l'espace-temps de la genèse de la NVM. On voit alors qu'elle n'est pas l'aboutissement de différents courants [cf. *supra*, D.II.1], mais émerge ou se cristallise comme quelque chose de nouveau.

2.2. Le climat nécessaire à son efficacité.

La section suivante reprend de façon explicite le thème qui accompagne tout ce travail : le nihilisme. On s'aperçoit que le nihilisme résulte d'une confrontation avec la vérité, avec le problème de la connaissance de la vérité [cf. *supra*, C.I]. Ce concept de combat défie de façon singulière le problème

[827] J'ai évoqué le risque lié à la pénétration de cette conception dans le domaine psycho-médical seulement dans une note de bas de page [cf. *supra*, B.II.4.2]. Cela est dû à l'organisation de la présente étude [cf. aussi *supra*, D.I.1], et ne signifie en aucun cas qu'il faut le négliger !
[828] N'oublions pas que la montée de la NSDAP a été accompagnée par une restructuration de l'armée allemande ainsi que par la fondation d'organisations paramilitaires en concurrence avec l'armée jusqu'aux derniers moments de la IIe guerre mondiale, comme le souligne [MASSON P. (2010)] ; cf. aussi [KLEMPERER V. (1995)] et [GANDOULY J. (1997)].

de la liberté spécifiquement humaine. En effet, il se déguise comme rébellion, comme forme de critique, voire d'abolition de la tradition, de l'ordre régnant [cf. *supra*, C.II.2].
La réussite de ce vocable repose sur son apparente imprécision. Or, il n'en est rien. Comme tout concept, il obéit à des définitions précises qui soutiennent son succès. Concept certes équivoque, ses différents sens sont tenus ensemble autant par son histoire que par son application dans les différents moments de l'histoire. Une fois soumise à une analyse scientifique rigoureuse, le concept de nihilisme désigne une attitude qui nie la valeur du je, de l'individu [cf. *supra*, C.I.2].
Nous avons vu que Descartes prend la liberté d'interroger si profondément les certitudes humaines qu'il ne lui reste aucune autre possibilité que de reconnaître sa propre existence, porteuse aussi de ces interrogations, doutes, errances.[829] Une fois cette assurance acquise, l'homme peut patiemment s'assurer du monde qui l'entoure. Si, alors, le fait même de la méditation proposée par Descartes est solitaire, il n'est à aucun moment coupé de la réalité qu'elle met pour autant temporairement en suspens.
C'est alors dans cette section que l'on trouve les avancées conceptuelles majeures. Sa deuxième partie reprend ces questions dans une perspective historique, appuyée par la recherche de Toussaint grâce à laquelle on peut suivre la trace de cette véritable lutte. Cette lutte, bien qu'alimentée par la réflexion critique, comme on ne doit pas cesser de le répéter, n'est pas synonyme d'une abolition de toute visée constructive [cf. *supra*, C.II.2].[830]
La dernière partie reprend encore une fois cette stratégie de lame de fond. Reprenant une recherche de Michèle Cohen-Halimi sur la migration de la notion du nihilisme, elle montre la convergence de ses applications sur les terrains sociaux et psychologiques ainsi que l'approfondissement de cette stratégie par le moyen du roman [cf. *supra*, C.III.2].
Sans l'avoir spécialement problématisé, on découvre alors au moment où il faut tirer les conclusions de cette recherche, que la liberté humaine dépend et garantit la vérité, imbrication fine et subtile : l'on ne peut pas abolir l'une pour sauver l'autre. Finalement, c'est l'analyse très précise de la fonction du mensonge par Jean-Pierre Faye qui éclaire rétrospectivement toute la recherche laborieuse sur quelques pages [cf. *supra*, C.III.3].

3. Structure de l'ensemble.

La présentation de cette investigation obéit alors à une certaine symétrie.
Dans un premier temps, chaque section aborde des principes philosophiques [cf. *supra*, A.I, B.I et C.I]. Cette base est ensuite approfondie par des analyses supplémentaires [cf. *supra*, A.II, B.II et C.II] et étayée ensuite par des exemples [cf. *supra*, A.III, B.III et C.III], visant l'éclairage des stratégies pédagogiques et démagogiques.

[829] C'est ici précisément que se situe le point de séparation entre le paradigme des visions du monde qui ridiculise cette attitude, insistant sur le fait que l'homme a besoin des maîtres, c'est-à-dire du savoir garanti par une autorité, pour pouvoir penser.
[830] En outre, TOUSSAINT, tout comme Henri LEFEBVRE, découvre une réinterprétation, ou un détournement, de la pensée triadique. C'est certainement une des pistes les plus importantes à suivre car, comme le montre FAYE, le régime national-socialiste a été érigé sur une structure qu'il désigne par triade hitlérienne [cf. *supra*, B.II].

III. La déraison exterminatrice.

1. La responsabilité : une clé pour l'analyse de la NVM.

Au point où nous en sommes, nous pouvons dire que tout jugement sur un ouvrage, dont l'auteur a été engagé dans le national-socialisme, qui fait l'économie d'une analyse précise est irresponsable. La dernière étape de la recherche présentée ici sera alors consacrée à l'essai de conceptualiser le projet théorique qui exige cette prudence. Aussi, cette perspective permet-elle de comprendre l'arrière-plan de la citation du *Reichsführer* SS Himmler devant le Tribunal de Guerre qui ouvre la présente étude [cf. *supra*, A.I.1]. On s'aperçoit avec consternation que ce propos ne relève pas d'une rhétorique politique fanatisée dans l'intérêt d'un pays qui cherche la gouvernance mondiale. Ce propos relève d'une position théorique, et la rhétorique du pouvoir total s'étend à partir de ces marges.
Nous avons vu que le national-socialisme est articulé à une vision du monde qui poursuit un but unique : l'établissement du *Reich* [cf. *supra*, D.II].[831] Peut-on dire que, par ce côté conceptuel, le national-socialisme dépasse, d'une certaine manière, en étrangeté les folies meurtrières telle que nous les rencontrons dans certaines cultures, et les excroissances des affrontements guerriers ? En tout cas, même cette impression ne doit pas nous empêcher de maîtriser notre stupeur. Pour cela, pas besoin de prôner un rationalisme outrancier. Il suffit de se rappeler qu'en tout temps, les hommes ont produit des textes à clé, des messages codés. Ici, on est confronté à un phénomène dont le codage est déclaré la norme, et ce qui a relevé jusqu'alors de la normalité, est décrété falsifié. On est, comme l'ont diagnostiqué par exemple Hans Blumenberg, Emmanuel et Jean-Pierre Faye, Hanns-Jochen Gamm, Gustav Kafka, Henri Lefebvre, Edmond-Joachim Vermeil très clairement, face à l'introduction d'une pseudo-science, d'une mythologie qui cherche à détruire l'héritage culturel de l'humanité afin de pouvoir légitimer l'anthropologie *völkisch* [cf. *supra*, B.II et B.III]. La reconceptualisation dont toutes les autres reconceptualisations dépendent, est la redéfinition spécifique de l'individualité [cf. *supra*, B.I]. Redéfinir l'individu en termes de groupe, de communauté, est encore assez intelligible, pour autant identifier individualité et historicité ne l'est plus, comme cela ne semble guère faire sens de déclarer l'historicité comme une catégorie ontologique [cf. *supra*, C.III.3].[832] Pour autant, peut-on réellement dire que, en fin de compte, l'histoire de l'être est le sigle pour un négationnisme ontologique [cf. *supra*, B.II.1 et 5.3] ?
C'est alors dans la réflexion de ces imbrications conceptuelles que j'ai commencé à voir la position centrale de la notion de responsabilité. La NVM nie et détruit la responsabilité humaine ; destruction qui est sanctionnée par une conception que l'on peut réellement désigner par négationnisme ontologique.
La responsabilité prend du coup des couleurs inattendues. D'une garantie tacite de la vie sociale, elle est asservie dans la construction d'un futur exigeant le sacrifice de la génération présente. On révoque alors l'ultime accroche d'un appel à une individualité soi-disant classique qui vient justement du fait qu'au moment de l'ultime décision, à savoir du passage concret à l'acte, chacun est seul. Autrement dit, s'il ne lève pas sa main, sa main ne sera pas levée. Ainsi, la responsabilité prise en ce sens fait écrouler l'échafaudage que nous avons étudié dans les pages précédentes. Cette responsabilité s'avère être la jonction entre le je et l'autre, et de ce fait entre l'intellectuel et le physique, bref – elle est le sensible si recherché. Par conséquent, le propre de la (dé)raison

[831] Le *Reich* est défini comme communauté du peuple. Par conséquent, le sang et le sol sont les liens exclusifs du peuple, dans un premier temps au détriment de la langue, mais visant, avec la purification entière du sang et du sol, aussi la purification de cette dernière [cf. *supra*, B.II.2.2].
[832] Cette manœuvre est le centre de la problématique philosophique, s'il y en a, de la doctrine des races. Elle présuppose une certaine continuité entre la nature et l'homme, le naturel et l'esprit, qui reste toujours à déterminer, bien qu'elle ait déjà joué un grand rôle dans le débat entre KANT et HERDER, ensuite entre HERBART et HEGEL ; elle est la base même de l'argumentation de GUMPLOWICZ.

exterminatrice qui caractérise l'hitlérisme et le national-socialisme se résume à ces points :

1. Un premier plan est la simple négation qu'une politique d'extermination au sens d'un meurtre de masse consciemment organisé puisse être mise en place. Mais on ne nie pas les faits. On procède à une reconceptualisation de la vie, de l'être, de l'essence en vue d'une conception fondamentalement nouvelle de la mort. Il s'en suit que l'acte de tuer peut désormais être représenté en analogie avec la production industrielle, ce qui semble effectivement correspondre à la réalité des faits : l'approvisionnement et le fonctionnement des camps d'extermination obéissaient à une logistique, dirigée par des lois, des directives, des réglementations.[833]
2. Une fois cette conception mise en place, il s'agit de l'asseoir en comparant les événements avec d'autres phénomènes entraînant la mort. En conséquence de la nouvelle conception, on utilise à la place du champ sémantique de mort, des expressions comme par exemple dépérissement ou disparition [cf. *supra*, B.II.5.3].
3. L'étape ultime dans la conceptualisation de la (dé)raison exterminatrice, comme on le peut déjà pressentir, est cette réinterprétation de la mort comme action, comme activité qui serait le propre de l'homme. Cet étape est absolument nécessaire pour immiscer cette nouvelle identité dans la conscience de la population et elle est surtout la tâche des poètes [cf. *supra*, B.III.3.5].[834] La mort prend la place d'un projet d'émancipation qui qualifie une élite.[835]
La raison exterminatrice part de cette conviction.
4. En conséquence de cela, cette conception n'accorde plus de place à l'humanitaire. Le concept de catastrophe suscitant des réactions de la conscience comme la pitié, la compassion, voire la générosité, est abolie.

2. Le fondement de la doctrine raciale : la communauté du peuple comme destinataire des appels de l'histoire.

Ainsi s'ouvre l'espace d'une action déchaînée. De la profondeur de l'histoire viennent les appels au peuple. Ces appels demandent une réponse du peuple.[836] Les actions qui constituent cette réponse sont censées être nécessaires, car cet appel fait œuvre d'analyse critique.[837]
On voit alors que ces éléments, qui relèvent indéniablement du registre de l'imaginaire, sont défendus comme les bases d'une pensée à venir. La raison et son contraire coïncident.
D'où l'éradication de toute responsabilité, déguisée en changement radical de l'orientation de l'action humaine. Si le mot responsabilité désigne les mouvements de pensée face aux situations

[833]L'objet d'étude est à la fois historique et philosophique, mais ici, nous sommes en train de synthétiser. Par conséquent, si je laisse ici de côté les dysfonctionnements au quotidien, c'est pour simplifier l'approche aux représentations, à l'imaginaire qui nous préoccupe pour l'instant.
[834]Faire ici des rapprochements avec les démarches des mystiques est fatal. S'il y a des reprises, il faut de prime abord déceler le point du départ et le but du poète, et pour cela, il est indispensable de se renseigner sur sa vie. La position défendue ici est, je le répète, que tout texte qui provient d'une personne ayant une affinité au national-socialisme demande une analyse précise.
[835]L'argumentation qui porte cela est bien décrite avec le néologisme proposé par J.-P. FAYE : « arguévent », cf. [*supra*, C.III.3.2.5, plus spécialement tableau 17].
[836]Cet appel est surtout perçu par une personne qui se qualifie ainsi comme *Führer* (guide, chef, berger). – MOREAU insiste, se référant à LÖWITH [cf. LÖWITH K. (1986)], que chaque Allemand est, bien évidemment, quelque part convaincu d'appartenir à l'essence allemande [cf. aussi KLEMPERER V. (1995) ; mais aussi *infra*, Épilogue]. Par l'harmonisation parfaite du vocabulaire, cette conviction diffuse est renforcée, mise en avant, solidifiée. D'où la surprise des Allemands juifs au moment de leur exclusion [cf. MOREAU D. (2012)].
[837]L'analyse de la publication de BAEUMLER sur le problème de l'irrationalité [cf. *supra*, B.I] développe comment l'hitlérisme peut agir, tel une lame de fond, sur l'individu. L'individu baigne réellement dans ce climat ; il l'absorbe, mais il ne le remarque pas, car en aucun moment, on ne fait appel à sa propre conscience. Non seulement le discours qui concerne la conscience s'inscrit dans le cadre collectif du peuple, mais qui plus est, on lui fait comprendre que, en matière de décision, toute décision est en fait une soumission au destin transmis ou incarné par la volonté du *Führer* [cf. aussi *supra*, B.III.4].

décisives, on a ici une extériorisation de ces mouvements intérieurs en actions directes, car comprises comme réponse aux questions que l'histoire est supposée envoyer [cf. *supra*, B.I.2.4].
Si, alors, ce que nous venons de voir reste encore descriptif, on s'aperçoit déjà que la systématique de la NVM est implacable, son exigence de soumission est totale. L'institution d'un climat de frayeur généralisée est à la fois la condition [cf. B.I.1] et la conséquence.[838]
Si cela sonne hautement obscur, on a pourtant un élément qui indique clairement que la mise en place de cette soi-disant pensée est sciemment construite et ne relève ni d'un appel de l'histoire ni d'un abandon de la raison ni d'un retour aux profondeurs mythiques : les discussions scientifiques sont tout simplement remplacées par des combats de visions du monde. On redistribue le rôle des différentes sciences et les aligne aux présupposés de la NVM.[839]
Par conséquent, les éléments de la NVM peuvent s'insérer dans des textes de tout genre. Les différents auteurs s'éclaircissent mutuellement, ce qui crée une synergie. La lecture simultanée facilite alors la compréhension.
Le maintien stratégique des références aux noms et aux positions établis camoufle parfois cette doctrine, ce qui permet une transmission par inadvertance. [840] En effet, si cette construction obéit encore aux conceptions traditionnelles, elle n'en respecte plus les valeurs. Par conséquent, celles-ci ne suffisent plus pour la traiter sans contresens.
La connaissance de ces éléments est alors indispensable pour reconnaître si un auteur défend la doctrine nationale-socialiste : on voit alors qu'elle n'est ni l'expression d'un simple irrationalisme ni le signe d'un déclin, d'une démence ou d'une stupidité. Autant l'introduction de la NVM que le maintien temporaire des références au passé relèvent de cette stratégie de guider la lecture, l'intelligence du lecteur. Mais cette même manœuvre permet de déchiffrer la propagande nationale-socialiste qui se réfère toujours à la NVM, sans l'exprimer toujours ouvertement. Il se construit une sensibilité pour remarquer dans ces discours le lieu où les auteurs situent exactement la rupture historique qu'ils exigent.

[838]Outre que ce climat donne l'impression que la violence sociale recule, il est aussi le terreau du changement langagier par l'introduction des termes neufs et la redéfinition des mots comme *Gemeinschaft* (communauté), *Entscheidung* (décision), *Kehre/Wende* (retournements brusques, se référant tantôt aux personnalités, tantôt aux époques, voire à la société), *neue Liebe für das Individuelle* (nouvel amour pour l'individuel), *Tat* (action), *Nation* (nation ; supprimé en dernière conséquence), *Weltwende* (tournant du monde) [cf. aussi *supra*, B.I.2]. D'où l'importance de bien connaître et comprendre le processus de redéfinition et d'où la prudence obligée dans la recherche des précurseurs (par ailleurs récusée par BAEUMLER).
[839]La thèse de TILITZKI permet de suivre minutieusement ce processus, cf. [TILITZKI, C. (2002)]. – Comme la présente étude est arrivée à sa fin, je me contente de renvoyer aux références bien connues, les conférences de Cassel de HEIDEGGER de l'année 1925 [cf. GENS J.-C. (2003)] d'un côté, et le débat décisif entre HEIDEGGER et CASSIRER notamment, mais bien d'autres aussi, à Davos dans l'année 1929, de l'autre.
[840]Par ailleurs, nous avons vu que les noms des auteurs de référence deviennent aussi des signes, cf. plus spécialement [*supra*, B.III.4] ; cf. aussi les travaux cités en bibliographie d'Henri LEFEBVRE, de François RASTIER et de Heinz WISMANN.

Épilogue.

Un jour ordinaire avant le 31 décembre 1969.[841] Je saute, comme c'était à l'époque mon habitude, d'un carreau du trottoir à l'autre, probablement envoyée par ma mère effectuer quelques courses chez le boulanger ou le charcutier de notre côté de la rue (je n'avais pas encore le droit de la traverser seule).
En face, il y avait le restaurant italien où nous achetions des glaces.
Dans notre maison, une chambre était louée à une famille turque, et celle d'à côté à une femme qui recevait régulièrement l'« Oncle Goos » , un riche homme d'affaires iranien qui, quand il venait, nous apportait des pastèques énormes.
Il y avait des Américains partout et puis, il y avait les Allemands normaux dont moi, bâtard germano-tchèque [cf. Bazinek L. (2004)], ne faisais pas partie.
Ce jour, comme souvent, mais plus longuement et plus systématiquement, tous ces gens passaient en revue dans ma mémoire lors de cette petite promenade et je me suis demandé une fois de plus : « Mais quelle est alors la différence entre nous ? »[842]
Comme à l'époque, je ne la trouve pas.
Et les pages qui précèdent montrent que, s'il y a bien des différences entre nous, elles ne sont pas essentielles et ne sont pas liées à notre provenance, à notre origine. Pourtant, il n'existe apparemment pas d'instinct qui nous l'enseigne. D'où l'importance de construire des canopées cosmopolites [cf. Anderson E. (2011)] comme c'était ce petit monde de mon enfance.

[841] Le 1 janvier 1970, on a déménagé.
[842] « Was ist anders bei den Andern ? »

E. Bibliographie.

ADELUNG, Johann Christoph (1793), *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber des Oberdeutschen,* 2. vermehrte u. verbesserte Ausg., Facsimilé Hildesheim/New York:G. Olms, 1970, 4 t. [http://www.zeno.org/Adelung-1793]
ADORNO, Theodor W. (1964), *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Francfort s/M.:suhrkamp, 138p.
-/HORKHEIMER, Max (2003), *Briefwechsel Band I : 1927-1937*, Francfort s/M:suhrkamp, 608p.
AGAMBEN, Giorgio (2003), *La passion de la facticité* (1988), dans : -/PIAZZA, Valeria, L'ombre de l'amour. Le concept d'amour chez Heidegger, Paris:Payot, 7-60.
AJZENBERG, Armand (2013), *Chronique politiquement incorrecte.*
[http://lesanalyseurs.over-blog.org/article-chronique-politiquement-incorrecte]
-/LETHIERRY Hugues/BAZINEK, Leonore (2011), *Maintenant Lefebvre. Renaissance de la pensée critique,* Paris:Harmattan, 218p.
ALAIN (2003), *Préliminaires à la mythologie* (1932-33), 79p. [http://dx.doi.org/doi:10.1522/cla.ala.pre2].
ANDERSON, Elijah (2011), *The Cosmoplitan Canopy : Race and Civility in Everyday Life*, New York/London:W. W. Norton, XVII.318p.
AUGUSTINUS, Aurelius (Conf.), *Bekenntnisse* (397/98). Zweisprachige Ausgabe, éd. Ernst Ludwig GRASMÜCK, Francfort s/M :Insel 1987, XXXII.1014p.
BACHOFEN, Johann Jakob, cf. SCHRÖTER, Manfred (éd.).
BADIOU, Alain, cf. CASSIN, Barbara.
BAEUMLER, Alfred (1999), *Le problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle* (1923), Strasbourg:P.U. de Strasbourg, 330p.[843]
- (1974), *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und der Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft* (1923, nouvelle impression 1967), Darmstadt:Wiss. Buchges., X.355p.
- (éd.) (1964), *Friedrich Nietzsche. Der Wille zur Macht*, Stuttgart:Kröner, 722p.
- (1956), « Bachofen der Mythologe der Romantik. Einleitung » (1926), dans : SCHRÖTER, Manfred (éd.), XXV-CCXCIV.
- (1952), Nachwort, dans : NIETZSCHE, Friedrich W., *Morgenröthe,* éd. Stuttgart:Kröner, 325-331.
- (1943a), *Alfred Rosenberg und der Mythos des 20. Jahrhunderts. Als Einleitung zu Alfred Rosenbergs « Schriften und Reden » im gleichen Verlag erschienen*, Munich:Hoheneichen (2é éd.), 111p.
- (1943b), *Bildung und Gemeinschaft* (1942), Munich:Junker & Dünnhaupt, 279p.
- (1939), *Politik und Erziehung* (1937), Munich:Junker & Dünnhaupt, 174p.
- (1931), *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*, Leipzig:Reclam, 184p.
- (1937), *Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin:Junker und Dünnhaupt, 315p.
- (1927), *Hegels Schriften zur Gesellschaftsphilosophie : Teil I : Philosophie des Geistes und Rechtsphilosophie*, Jena:Gustav Fischer, 940p.
- (1923), *Hegels Geschichte der Philosophie. In zusammenhängender Auswahl herausgegeben*, Munich:Oskar Beck, 384p.
- (1922), *Hegels Ästhetik unter einheitlichem Gesichtspunkte ausgewählt, eingeleitet und mit verbindenden Texten versehen*, Munich:C. H. Beck, 249p ;
- (1920), « Politischer Intellektualismus », dans : BAEUMLER, Marianne/BRUNTRÄGER, Hubert/KURZKE, Hermann (1989), 96-103.
BAEUMLER, Marianne/BRUNTRÄGER, Hubert/KURZKE, Hermann (1989), *Thomas Mann und Alfred Baeumler. Eine Dokumentation*, Würzburg:Königshausen & Neumann, 261p.
BALAKRISHNAN, Gopal (2006), *L'ennemi. Un portrait intellectuel de Carl Schmitt,* Paris:Amsterdam, 416p.
BARREAU, Jean-Michel (2000), *Vichy contre l'école de la République,* Paris:Flammarion, 335p.
BAUCH, Kurt, cf. HEIDEGGER, Martin.
BAYER, Raymond (éd.) (1937), *Travaux du IXe congrès international de philosophie. Congrès Descartes*, Paris:Hermann, 12 t.
BAZINEK, Leonore (2014), « À la découverte du sens historique. Alfred Baeumler et la Nouvelle vision du monde », dans : *texto !*, Volume XIX - n°1 (2014). Coordonné par Régis Missire. [http://www.revue-texto.net/index.php?id=3437].
- (2013a), « Un redoutable instrument de combat : l'Histoire de l'armée allemande 1939-1945 de Philippe Masson, Paris, éd. Perrin, 2010, 661p. »
[HTTP://WWW.EXIL-CIPH.COM/HTDOCS/RESSOURCES_DWNLD/TEXTES/B/BAZINEK_MASSON.PDF].
- (2013b), « Die Politische Pädagogik Alfred Baeumlers. Legitime Weiterentwicklung Herbartscher Impulse oder Usurpation?» Communication, 7. Tagung der Internationalen Herbart-Gesellschaft *Einheimische Begriffe und Disziplinentwicklung* (20.-22. 03. 2013, Universität Duisburg-Essen).
- (2012a) « *Histoire de l'armée allemande 1939-1945* de Philippe Masson, Paris:Perrin ^{3}2010, 661p. », dans : *Témoigner. Entre Histoire et Mémoire* n° 113, 180-183.
- (2012b) « Lutte à mort des consciences ou créativité productive ? L'apport de Henri Lefebvre une critique de la logique

[843]L'édition française indique la pagination de l'édition allemande, ce qui permet au lecteur francophone de trouver les références correspondantes car, rappelons-le, les traductions dans la présente étude sont effectuées par moi-même.

suicidaire. » [http://ismea.perroux.free.fr/VEH/wa_files/CONCAUJ1_20Bazinek.pdf].
- (2012c) « Le paradigme d'un humanisme racial : Une possibilité pour l'Europe ? Esquisse de Stefan George. Deutscher und Europäer (Stefan George. Allemand et Européen) d'Arvid Brodersen, Berlin:Die Runde(MCMXXXV), 81p. » [http://www.facebook.com/notes/institut-nicolas/brodersen-un-humanisme-racial/334421989948408].
- (2012d) « A la recherche du père. Un fragment de Nietzsche de 1883. *In memoriam* René Lourau (1933-2000), petit ramasseur de merde autodésigné », dans : *Les Cahiers de l'idiotie* 5. [http://www.cahiers-idiotie.org/accueil.html]
-, cf. AJZENBERG, Armand.
- (2011), « Le relativisme pessimiste. Un IRM (au fil de citations) du *Pascal* d'Henri Lefebvre », [http://lesanalyseurs.over-blog.org/article-le-relativisme-pessimiste-un-irm-au-fil-de-citations-1-du-pascal-].
- (2010a), *Le 'Cours magistral de pédagogie' de Friedrich D. E. Schleiermacher* (Thèse en Sciences de l'éducation, dir. Patrice VILLE), Saint Denis:Paris 8, 2007, 429p. [http://www.bibliotheque-numerique-paris8.fr/fre/notices/103230-Le-Cours-magistral-de-p%C3%A9-dagogie-de-Friedrich-D-E-Schleiermacher-.html]
- (2010b), *Introduction à la philosophie de l'éducation de Schleiermacher*, Munich:Grin, 72p.
- (2009a), *Penser avec Friedrich Nietzsche*, Munich:Grin, 64p.
- (2009b), *Résistance et orientation. Une lecture de Qu'est-ce que penser ? d'Henri Lefebvre*, inédit, 66p.
- (2004), « Fraction d'histoire de vie à l'occasion d'une lecture ... », dans : *L'école et l'université en question*, Saint Denis (*Les IrrAIductibles* no. 5), 429-460.
- (1998), *Levana et Aurore. Parallèle (en vue d'une convergence thématique) entre l'« Enseignement de l'éducation » de Jean Paul et les « Pensées sur les préjugés moraux » de Friedrich Nietzsche* (thèse en Etudes germaniques, dir. Jacques LE RIDER), Saint Denis:Paris 8, 404p. [http://docfx.free.fr/leonore/these_bazinek_11_12_08_bleu.pdf].
- (1995), « Rothacker, Erich (1888-1963) », dans: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Vol. 8 , 742-745.
- (1993), *L'Aurore de Friedrich Nietzsche. Horizons de réception ; problèmes de traduction*. Mémoire de D.E.A (Etudes Germaniques, dir. Jacques LE RIDER), Saint Denis:Paris 8, 55p.
- (1992), « Kvacala, Ján Rodomil (1862-1934) » , dans: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* Vol. 4, 853-859.
- (1990), *Das Problem der Erkenntnis von Wahrheit im Feld der Begegnung von pluralistischer und biblisch-christlicher Weltanschauung*, Regensburg:Roderer, VII.78p.
-, cf. SCHADEL, Erwin.
- (1988), *Sein und Zeit. Die Paragraphen 45-66*, Bamberg:Université de Bamberg, 15p. [http://docfx.free.fr/leonore/].
- <sous presse>, « Agir avec Henri Lefebvre pour désenclaver l'existence coincée. A propos de René Descartes (1596-1650) et de Martin Heidegger (1889-1976) », dans : LETHIERRY, Hugues (éd.), *Agir avec Henri Lefebvre*, Lyon :Chronique sociale.
- <à paraître>, *Nietzsche cartésien ? Approche didactique du cahier W I 6a (juin/juillet 1885)*, Les papiers du Collège International de Philosophie.
BEAUJEAN, A. (1990), *Dictionnaire de la langue française. Abrégé du dictionnaire de Littré*, Paris:Pochothèque, 1945p.
BEHLER, Ernst (1989), *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und französische Revolution*, Paderborn:Schöningh, 320p.
BENNER, Dietrich/BRÜGGEN, Friedhelm (2011), *Geschichte der Pädagogik. Von der Neuzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart:Reclam, 424p.
BESSONE, Claude, cf. WINKLER, Jean-Marie.
BÉZILLE-LESQUOY, Hélène (2007), *Affiliations sociales, apprentissages et formation du sujet.* Note de synthèse pour l'HDR Paris 13/CNAM, 125p.
- (2003), *L'autodidacte. Entre pratiques et représentations sociales*, Paris:L'Harmattan, 207p.
BIET, Christian (dir.) (2006), *Théâtre de la cruauté et recits sanglants en France, XVI-XVIIe siècle*, Paris :R. Laffont, LV.1063p.
BIRKEN-BERTSCH, Hanno (2006), *Subreption und Dialektik bei Kant : der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart:Fromann-Holzboog, 203p.
-/MARKNER, Reinhard (2000), *Rechtschreibereform und Nationalsozialismus. Ein Kapitel aus der politischen Geschichte der deutschen Sprache*, Göttingen:Wallstein, 134p.
BLOCH, Olivier (dir.) (2009), *Philosopher en France sous l'Occupation*, Paris : Publications de la Sorbonne, 254p.
BLOMAN, Thomas (1996), *The Transformation of German Academic Medecine, 1750-1820*, New York:University Press, 209p.
BLUMENBERG, Hans (2007), *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (1975), Francfort s/M:suhrkamp, 803p.
- (2000), *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Francfort s/M:suhrkamp, 208p.
- (2006), *Arbeit am Mythos* (1984), Francfort s/M:suhrkamp, 699p.
- (1999), *Die Legitimität der Neuzeit* (1966sqq), Francfort s/M:suhrkamp, 707p.
- (1996), *Höhlenausgänge* (1989), Francfort s/M: suhrkamp, 827p.
- (1988), *Matthäuspassion*, Francfort s/M:suhrkamp, 310p.
- (1987a), *Das Lachen der Thrakerin*, Francfort s/M:suhrkamp, 164p.
- (1987b), *Die Sorge geht über den Fluss*, Francfort s/M:suhrkamp, 227p.
-/SCHMITT, Carl (2007), *Briefwechsel 1971-1978*, Francort s/M:suhrkamp, 310p.

BÖSCHENSTEIN, Bernhard (éd.) (2005), *Wissenschaftler im George-Kreis*, Berlin/New York:De Gruyter, IX.376p.
BOLLACK, Jean/WISMANN, Heinz (2001), *Héraclite ou la séparation* (1972), Paris:Minuit, VIII.407p.
BOSS, Medard (éd.)(2006), *Martin Heidegger. Zollikoner Seminare. Zwiegespräche – Briefe*, Francfort s/M :V. Klostermann, XXX.381p.
BOVELLES, Charles de, *Le livre du néant* (1511), Paris :Vrin 1983, 148p.
BRENNER, Emmanuel (dir.)(2004), *Les territoires perdus de la République. Antisémitisme, racisme et sexisme en milieu scolaire*, Paris : mille et une nuit, 363p.
BRODERSEN, Arvid (1935), *Stefan George. Deutscher und Europäer*, Berlin:Die Runde, 81p.
BRÜGGEN, Friedhelm, cf. BENNER, Dietrich.
BRUNET, Philippe (2010), *L'Iliade d'Homère*. Nouvelle traduction, Paris:Seuil, 709p.
- (2009), *Sophocle : Antigone. Ἀντιγόνη*, traduit du grec, Paris :Relief, 173p.
BRÜNN, Dieter, cf. SCHADEL, Erwin.
BRUNTRÄGER, Hubert, cf. BAEUMLER, Marianne.
BUCHENAU, Stephanie (2007), « Réception et non-réception de l'anthropologie des Lumières : le cas allemand », dans : WEILL, Nicolas (éd.) (2007), *L'esprit des Lumières est-il perdu ?* 18e forum « Le Monde Le Mans » 17-19 novembre 2006, Rennes:PUR, 121-135.
BÜLOW, Friedrich (1931), *Adam Müller. Vom Geiste der Gemeinschaft. Elemente der Staatskunst, Theorie des Geldes zusammengefasst und eingeleitet von*, Leipzig:Kröner, XLV.354p.
BUTLER, Hubert (1994), *Les enfants de Drancy*, Paris:10/18, 351p.
CASSIN, Barbara/BADIOU, Alain (2010), *Heidegger. Le nazisme, les femmes, la philosophie*, Paris:Fayard, 101p.
CASSIRER, Ernst (2008), *Descartes. Doctrine - personnalité - influence (1937-1939)*, Paris:Cerf, 199p.
CAULY, Olivier (1995), *Comenius*, Paris :Felin, 342p.
CHAPOUTOT, Johann (2012), *Le nazisme. Une idéologie en actes* (La Documentation française, collection Documentation photographiqu n° 8085), 64p.
CLÉRO, Jean-Pierre, cf. FAYE, Emmanuel.
COHEN-HALIMI, Michèle, cf. FAYE, Jean-Pierre.
COHN, Norman (1967), *Histoire d'un mythe* (1966), Paris:Galimard, 302p.
CORM, Georges (2009), *L'Europe et le mythe de l'occident*, Paris:La Découverte, 320p.
COLLIOT-THÉLÈNE, Cathérine/KERVEGAN, Jean-François (éd.) (2004), *De la société à la sociologie*, Lyon :ENS, 248p.
CUMIN, David (2005), *Carl Schmitt, biographie politique et intellectuelle*, Paris:Cerf, 244p.
DAIM, Wilfried (1958), *Der Mann, der Hitler die Ideen gab*, Munich:Isar, 286p.[844]
CUSSET, François (2005), *French Theory*, Paris :La Découverte, 373p.
DARBY, J. N. (1970), *La Sainte Bible, qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament* (1885/1859), Strasbourg:La Bonne Semence, 657.209p.
DASTUR, Françoise (2007), « Phénoménologie », dans : DECULTOT, Elisabeth/ESPAGNE, Michel/LE RIDER, Jacques (dir.), *Dictionnaire du monde germanique*, Paris:Bayard, 844sq.
DE BRUYNE, Edgar (1933), « Bulletin d'esthétique », dans : *Revue néo-scolastique de Philosophie* 35 (39) 404-425 [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0776-555x_1933_num_35_39_2807].
DE LOMBARES, Michel (1985), *L'affaire Dreyfus*, Paris/Limoges:Lavauzelle, 236p.
DELORY-MOMBERGER, Christine (2005), *Histoire de vie et recherche biographique en éducation*, Paris:Anthropos, 177p.
DESCARTES, René (AT), *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery*, Paris :L. Cerf, 1897-1913, 13t.[845]
- (1996), *Le monde, l'homme*, éd. Annie BITBOL-HESPERIES et Jean-Pierre VERDET, Paris:Seuil, LIII.227p.
- (1974), *Méditations métaphysiques*, éd. Florence KHODOSS, Paris:PUF, 316p.
- (I-III), *Œuvres philosophiques*, éd. Ferdinand ALQUIÉ, Paris: Garnier 1963sqq, 3t.
- (1908), *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences, suivi des Méditations métaphysiques*, Paris:Flammarion, 482p.
DILTHEY, Wilhelm/YORCK VON WARTENBURG, Paul (1923), *Briefwechsel 1877-1897*, Halle:M. Niemeyer, 280p.
DUDEK P. (1992), « Kontinuität und Wandel. Wissenschaftliche Pädagogik im Nachkriegsdeutschland », dans : PEHLE W./SILLEM P. (éd.), 57-73.
DUPEUX, Louis (éd.), (1992), « *Révolution conservatrice » dans l'Allemagne de Weimar*, Paris:Kimé, 437p.
EDLER, Frank (s. d.), *Alfred Baeumler on Hölderlin and the Greeks : Reflections on the Heidegger-Baeumler Relationship* [http://www.janushead.org/jhspg99/edler.cfm].
ELMIR, Faouzi (2009), « Ludwig Gumplowicz, le théoricien de l'eugénisme » [http://www.mecanopolis.org/?p=11566].
846

[844]Ce livre a été depuis augmenté et réédité.
[845]Toutes les citations de DESCARTES que je prélève des différentes éditions courantes sont comparées avec l'édition AT que l'on trouve également sur le serveur [gallica.bnf.fr].

ENGELS, Friedrich (1950), *Anti-Dühring. M. Dühring bouleverse la science* (1878), Paris:éd. Sociales, 541p.
ETUDES GERMANIQUES (1995), n° 50/3, *L'Alsace au XVIe siècle. Hommage à Jacques Ridé*, 363-641.
EUROPE (1998), n° 835-836, *Sade. Le Grand Guignol.* Revue mensuelle ; Paris:Europe, 301p.
FAYE, Emmanuel (2009), *Heidegger. Die Einführung des Nationalsozialismus in die Philosophie*, Berlin : Matthes & Seitz, 557p.
- (2005), *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*, Paris:Albin Michel, 573p.
- (1998a), *Philosophie et perfection de l'homme. De la Renaissance à Descartes*, Paris:Vrin, 397p.
- (1998b), « Nicolaus de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscrit Exigua Pluvia de Beatus Rhenanus », dans : *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (65) 415-450.
- (1990), « Subjectivité », dans : *Encyclopédie philosophique universelle II.2*, Paris:PUF, 2477-2480.
- (1986), « Le *corpus* de philosophie de Scipion Dupleix et l'arbre cartésien des sciences », dans : *Corpus* n° 2, 7-15.
- <à paraître a>, « Eric Voegelins Haltung zum Nationalsozialismus. Überlegungen zum Briefwechsel Krieck-Voegelin (1933-1934) ».
- < à paraître b>, « Descartes, les humanistes et la perfection de l'homme » ; Communication au colloque *Early Modern Philosophy and the Renaissance Legacy* (Munich, 19.09.2013 – 20.09.2013).
- (éd.) (2014), *Heidegger, le sol, la communauté, la race*, Paris:Beauchesne, 373p.[847]
-/CLÉRO, Jean-Pierre (2012) (éd.), *Descartes: des principes aux phénomènes*, Paris :A. Colin, 188p.
FAYE, Jean-Pierre (2013a), Carl Schmitt, Jünger, Heidegger : le nazisme des intellectuels, dans :
[http://www.lemonde.fr/idees/article/2013/08/02/le-nazisme-des-intellectuels_3456984_3232.html
- (2013b), *L'État total selon Carl Schmitt*, Plessis Trévisse :Germina, 164p.
- (2004), *Langages totalitaires. Critique de la raison narrative* (1972), Paris:Hermann, 18.771p.
- (2003), *La philosophie désormais*, Paris :A. Colin, 231p.
- (2000), *Nietzsche et Salomé. La philosophie dangereuse*, Paris:Grasset, 300p.
- (1998), *Le vrai Nietzsche. Guerre à la guerre*, Paris:Hermann, 194p.
- (1997), *Qu'est-ce que la philosophie* ?, Paris:A. Colin, 186p.
- (1996), *Le siècle des idéologies*, Paris:A. Colin, 197p.
- (1994), *Le piège*, Paris:Balland, 196p.
- (1990), *La raison narrative*, Paris :Balland, 471p.
- (1992), *L'Europe une. Les philosophes et l'Europe*, Paris:Gallimard, 293p.
- (1974), *Migrations du récit sur le peuple juif*, Paris:Belfond, 219p.
-/COHEN-HALIMI, Michèle (2008), *L'histoire cachée du nihilisme*, Paris:La Fabrique, 310p.
-/VILAINE, Anne-Marie (1996), *La déraison antisémite et son langage : dialogue sur l'histoire et l'identité juive*, Arles:Actes Sud, 376p.
FEBVRE, Lucien (1999), *L'Europe. Genèse d'une civilisation. Cours professé au Collège de France 1944-45*, Paris:Perrin, 425p.
FERRIÉ, Christian (1999), *Heidegger et le problème de l'interprétation*, Paris :Kime, 248p.
FERRY, Luc (1990) *Homo Aestheticus*, Paris:Grasset, 441p.
FICHTE, Johann Gottlieb (1800), « Der Geschlossene Handelsstaat » , dans : *Sämtliche Werke III*, Berlin 1845/46, 388-512
[htttp://www.zeno.org/Philosophie/M/Fichte,+Johann+Gottlieb/Der+...].
FLASCH, Kurt (2008), *Prendre congé de Dilthey* (2005), Paris:Belles Lettres, 119p.
FRANZKE, Reinhard (1999), *Stilleübungen und Fantasiereisen. Moderne Wege der Pädagogik ? Ein Plädoyer für okkultfreie Schulen*, Erzhausen:Schönbach, 97p.
FRANCK, Didier (2009), *Heidegger* (séminaire à l'Université Paris X-Nanterre, notes personnelles).[848]
FRIESS, Horace L. (1926), *Schleiermacher's Soliloquies*, Chicago:Open Court, LX.,176p.
GADAMER, Hans-Georg, (1972), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen:J.C.B. Mohr, 553p.
GAMM, Hanns Jochen (1964), *Führung und Verführung. Pädagogik des Nationalsozialismus*, Munich:List, 499p.
GANDOULY, Jacques (1997), *Pédagogie et enseignement en Allemagne de 1800 à 1945*, Strasbourg:P.U. de Strasbourg, 421p.

---

[846]Mettre cet article problématique dans la bibliographie s'impose du fait de la rareté des références par rapport à GUMPLOWICZ, mais demande une explication. – Sous le titre « Ludwig Gumplowicz : théoricien juif de la solution finale », on trouve une version plus dure sur *http://bulletindelinternational.over-blog.fr/article-34522532.html.* – Après avoir souligné à juste titre l'impacte de GUMPLOWICZ et les essais de l'occulter, l'auteur retrace quelques idées centrales du *Rassenkampf*. La dernière partie de l'article crée une opposition entre GOBINEAU et GUMPLOWICZ qui ne tient pas la route, ni au plan théorique ni au plan historique. Car même si GOBINEAU est plutôt littéraire que théoricien, cela ne veut pas dire qu'il n'a pas agi de façon puissante sur les esprits [cf. *supra*, B.III et C.III], et surtout, GOBINEAU est, avec AGASSIZ, une des référence préférées de GUMPLOWICZ.

[847]Ce volume présente une variété des approches au projet de Heidegger. Les auteurs s'accordent sur l'articulation des recherches historiques et philologiques exactes avec la philosophie. Je ne pouvais plus faire des renvois en détail, car l'ouvrage paraissait quand la présente étude a été sur le point d'être terminée.

[848]Je ne pouvais assister qu'à la première séance.

GANGL, Manfred (éd.) (2003), *Entre la quête de l'absolu et le principe de réalité : mélanges en l'honneur de Jean-Marie Paul*, Paris :Harmattan, 460p.
GENS, Jean Claude (2003), *Heidegger. Les conférences de Cassel (1925), précédées de la correpondance Dilthey-Husserl (1911)*, Paris:Vrin, 219p.
GILMAN, Sander L. (1996), *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la race, de la sexualité et de la maladie*, Paris:PUF, 298p.
GILSON, Etienne (1982), *La liberté chez Descartes et la théologie* (1913), Paris:Vrin, V.451p.
GIVSAN, Hassan (2011a), *Une histoire consternante* (1995), Nanterre:PU, 192p.
- (2011b), *Nach Hegel*, Würzburg:Königshausen & Neumann, 220p.
GOUBET, Jean-François (2012), *Des maîtres philosophes ? La fondation de la pédagogie générale par l'Université allemande*, Paris:Classiques Garnier, 565p.
GOULET, Richard (1987), *La philosophie de Moïse. Essai de reconstitution d'un commentaire philosophique préphilonien du Pentateuch*, Paris:Vrin 621p.
GROSS, Raphael (2000), *Carl Schmitt und die Juden : eine deutsche Rechtslehre*, Francfort s/m:suhrkamp, 441p.
GRUNENBERG, Antonia (2006), *Hannah Arendt et Martin Heidegger*, Paris:Payot, 491p.
GUERY, François (2006), « Complément Baeumler : récit d'une falsification », dans : *Noesis. Nietzsche et l'humanisme*, éd. Pierre CAYE, Yannis CONSTANTINIDÈS, Thierry GONTIER, Nice:CRHI, 253-262.
GUMBRECHT, Hans-Ulrich (2010), *Pourquoi parler de Heidegger aujourd'hui ?A propos de deux conférences de Hans-Ulrich Gumbrecht au Collège de France* (15 et 22 mars), notes personnelles, 14p.
- (2001), *1926. Ein Jahr am Rand der Zeit* (1997), Francfort s/m:suhrkamp, 540p.
GUMPLOWICZ, Ludwig (AW), *Ausgewählte Werke*, éd. Gottfried SALOMON, Franz Oppenheimer, Franco SAVORGNAN, Max ADLER, Aalen :Scientia, 4 t.
-/WARD, Lester (1971), *The Ward-Gumplowicz Correspondence : 1897-1909*, New York :essay press, XXVII.71p.
GUTERMAN, Norbert, cf. LEFEBVRE, Henri.
HALLYN, Fernand (2006). *Descartes. Dissimulation et ironie*, Genève:Droz, 215p.
HARTEN, Hans-Christian/NEIRICH, Ulrich/SCHWERENDT, Matthias (2006), *Rassenhygiene als Erziehungsideologie des Dritten Reichs. Bio-bibliographisches Handbuch*, Berlin:Akademie, XV.546p.
HARRAP'S Weis-Mattutat. *Dictionnaire Allemand-Français / Français-Allemand*, London 1981, X.709.VIII.580p.
HEIDEGGER, Martin (GA), *Gesamtausgabe*, Francfort s/M:Vittorio Klostermann, 1975sqq.
[http://gesamtausgabe.wordpress.com/2012/06/23/listado-de-obras-de-la-gesamtausgabe/]
- (1966), *Der Spiegel. Interview with Martin Heidegger*, 18p.
[http://web.ics.purdue.edu/~other1/Heidegger%20Der%20Spiegel.pdf
-/BAUCH, Kurt (2012), *Briefwechsel 1932-1975*, Fribourg/Munich : K. Alber, 267p
HEINE, Heinrich (2003) *Zur Geschichte der Religion und der Philosophie in Deutschland* (1835), Stuttgart:reclam, 263p.
HEGEL, Georg Friedrich Wilhelm (TWA), *Werke in 20 Bänden*, éd. Eva MOLDENHAUER et Karl Markus MICHEL, Frankfort s/M.
HENRY, Michel, Notes préparatoires à *L'essence de la manifestation* <archives>.[849]
HERBART, Johann Friedrich (sw), *Sämtliche Werke in chronologischer Reihenfolge*, éd. Karl KEHRBACH et Otto FLÜGEL (1907), repr. Aalen:Scientia 1989, 19 t.
HERZOG, Wilhelm (1957), *Die Affaire Dreyfus* (EST: *Kampf einer Republik*, 1933), 2e éd. abrégé et reprise par Walter HILSBECHER, Francfort s/M:, 307p.
HESS, Remi (1988), *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris:Métailié, 359p.
-/WEIGAND, Gabriele (2008), *Analyse institutionnelle et pédagogie*, Ain M'Lila :Dar el Houda, 239p.
HILBERG, Raul (2007), *La destruction des Juifs d'Europe* (1961sqq), Paris :Fayard, 1099p.
HILLESHEIM, Jürgen/MICHAEL, Elisabeth (1993), *Lexikon nationalsozialistischer Dichter. Biographien – Analysen – Bibliographien*, Würzburg:Königshausen & Neumann, 490p.
HORKHEIMER, Max, cf. ADORNO, Theodor W.
HOSER, Paul (2010), Nationalsozialistischer Deutscher Arbeiterverein e.V. (NSDAV): 1920-1923, 1925-1935, in : *Historisches Lexikon Bayerns*, 4 p. [http://www.historisches-lexikon-bayerns.de/artikel/artikel_44775?pdf=true].
HUGHES, Aaron W. (2004), *The Texture of the Divine*, Bloomington:Indiana University Press, X.273p.
INTERNATIONALER MILITÄRGERICHTSHOF NÜRNBERG (1947), *Der Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Gerichtshof Nürnberg* [http://www.zeno.org/nid/2000275438X].
JACOBI, Friedrich Heinrich (2009), *Lettre sur le nihilisme et autre textes*, présentation, traduction et notes par Ives RADRIZZANI, Paris :Flammarion, 238p.
- (1799), *Jacobi an Fichte*, Hamburg:Friedrich Perthes, XI.106p.
JANICAUD, Dominique (2001), *Heidegger en France*, Paris:Albin Michel, 2t.
JANZ, Curt Paul (I-III), *Friedrich Nietzsche. Biographie*, München/Wien:Hanser ^{2}1993, 3t.

[849]Ces notes m'ont été communiquées confidentiellement pour poursuivre mes recherches.

JAEGER, Werner, *Paideia. La formation de l'homme grec* (1933), Paris:Gallimard, XXII.580p.
JEAN PAUL (SW), *Sämtliche Werke*, Munich:Hanser s.d., 10 t.
JÜNGER, Ernst (*Werke*), *Werke*, Stuttgart :E. Klett, 1961sqq, 10 t.
KAFKA, Gustav (1949), *Was sind Rassen ? Eine Kritik der modernen Erblichkeitslehre*, Munich:Federmann, 199p.
KANDEL, Liliane (éd.) (2004), *Féminismes et nazisme*, Paris :O. Jacob, 304p.
KANT, Immanuel (TWA), *Werke im zwölf Bänden*, Francfort s/M:suhrkamp, 1964.
KANTZENBACH, Friedrich W. (1974), *F. D. E. Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hambourg:rororo, 180p.
KERVEGAN, Jean-François, cf. COLLIOT-THÉLÈNE, Cathérine.
KINZEL, Till (2010), Rezension « Briefwechsel 1932-1975. Martin Heidegger – Kurt Bauch, Freiburg im Breisgau [u.a.]:Alber 2010, 267S. », 3p. [http://ifb.bsz-bw.de/bsz32053605Xrez-1.pdf].
KITTSTEINER , Heinz Dieter (2007), *Marx-Heidegger. Les philosophies gnostiques de l'histoire*, Paris:Cerf, 284p.
KLEE, Ernst (2007), *Das Kulturlexikon zum Dritten Reich*, Francfort s/M:Suhrkamp, 717p.
- (2003), *Das Personenlexikon zum Dritten Reich*, Francfort s/M:Suhrkamp, 735p.
KLEMPERER, Viktor (2010), *LTI. Notizbuch eines Philologen* (1946), Stuttgart:Reclam, 416p.
- (1996), *LTI. La langue du III^e Reich (notes, 1933-1945)*, Paris:Albin Michel, 376p.
- (1995), *Ich will Zeugnis ablegen bis zum Letzten : Tagebücher 1933-1945*, 2t., Berlin : Aufbau-Verlag.
KNOPPER, Françoise/MONDOT, Jean (éd.) (2008), *L'Allemagne face au modèle français de 1789 à 1815*, Toulouse:PUM, 317p.
KRYWALSKI, Diether (1979), *Knaurs Lexikon der Weltliteratur*, Munich/Zurich:Droemer, 943p.
KURZKE, Hermann, cf. BAEUMLER, Marianne.
LACROIX, Maurice, cf. MAGNIEN, Victor.
LAKS, André/NESCHKE, Ada (éd.) (1990), *La naissance du paradigme herméneutique*, Lille:PU Universitaires de Lille, 396p.
LEFEBVRE, Henri (2011), *Vers un romantisme révolutionnaire* (1957), Fécamp :Lignes, 79p.
- (2001), *L'existentialisme* (1946), Paris:Anthropos, XLVIII.252p.
- (2000), *Métaphilosophie* (1965), Paris :Syllepse, 303p.
- (1992), *Eléments de rythmanalyse*, Paris:Syllepse, 117p.
- (1989), *La somme et le reste* (1959). Présentation de René LOURAU, Paris : Méridiens Klincksieck, XIII.777 p.
- (1988), *Le nationalisme contre les nations* (1937), Paris:Méridiens Klincksieck, 195p.
- (1985), *Qu'est-ce que penser ?*, Paris:Publisud, 170p.
- (1975), *Hegel, Marx, Nietzsche ou le royaume des ombres*, Tournai:Casterman, 224p.
- (1966), *Le langage et la société*, Paris:Gallimard, 377p.
- (1954), *Pascal tome deuxième*, Paris:Nagel, 251p.
- (1949), *Pascal tome premier*, Paris:Nagel, 239p.
- (1947), *Descartes*, Paris:hier&aujourd'hui, 311p.
- (1938), *Hitler au pouvoir : les enseignements de cinq années de fascisme en Allemagne*, Bar-Le-Duc/Paris:Bureau des éditions, 88p.
-/GUTERMAN, Norbert (1999), *La conscience mystifiée* (1936), Paris :Syllepse, 259p.
LEROUSSEAU, Andrée (2001), *Le judaïsme dans la philosophie allemande 1770-1850*, Paris:PUF, 355p.
LETHIERRY, Hugues (éd.) <à paraitre>, *Agir avec Henri Lefebvre*, Lyon :Chronique sociale.
-, cf. AJZENBERG, Armand.
LE RIDER, Jacques (1982), *Le cas Otto Weininger. Racines de l'antiféminisme et de l'antisémitisme*, Paris:PUF, 255p.
LEVI, Primo (1987), *Si c'est un homme* (1947), Paris :Julliard, 269p.
LIDDEL, Helen (éd.) (1949), *Education in occupied Germany :* Helen LIDDELL, Edmond VERMEIL, Bogdan SUCHODOLSKI, Paris:M. Rivière, 148p.
LINDBERG, Susanna (2012), « Penser avec Hegel. Le cas du cours de Heidegger sur la *Philosophie du droit* de Hegel. » Conférence dans le cadre du séminaire « Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosopher heideggérien » (Christophe PERRIN ; CIPH Paris, semestre d'hiver 2012/2013), notes personnelles.
LITT, Theodor (1933), *Einführung in die Philosophie*, Leipzig/Berlin:Teubner, 332p.
LÖWITH, Karl (1986), *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* (1940), Stuttgart:Metzler, 160p.
LOEWY, Ernst (1967), *Literatur unterm Hakenkreuz. Das Dritte Reich und seine Dichtung. Eine Dokumentation* (1966), Francfort s/M:Europäische Verlagsanstalt, 366p.
LOSURDO, Domenico (2002), *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intelletuale e bilancio critico*, Turin:Bollati Bovinghieri, XV.1167p.
LOURAU, René (1997a), *La clé des champs. Une introduction à l'analyse institutionnelle*, Paris:Anthropos, 112p.
- (1997b), *Implication, transduction*, Paris :Anthropos, 198p.
- (1988), *Le journal de recherche : matériaux d'une théorie de l'implication*, Paris :Meridiens Klincksieck, 270p.
- (1981*), Le lapsus des intellectuels*, Toulouse:privat, 293p.
LUKÀCZ, Georg (1966), *Von Nietzsche zu Hitler oder der Irrationalismus und die deutsche Politik*, Francfort s/M:Fischer, 268p.
LUTHER, Martin (1972), *Die gantze Heilige Schrift deudsch* (1545), facsimilé de la dernière édition de LUTHER, éd. Hans VOLZ et

al., Munich:Rogner et Bernhard, 2 t.
MAGNIEN, Victor/LACROIX, Maurice (1969), *Dictionnaire grec-français*, Paris :E. Belin, XVI.2167p.
MANN, Thomas (1968), *Politische Schriften und Reden 2*, Francfort s/M:Fischer, 367p.
MASSON, Philippe (2010), *Histoire de l'armée allemande 1939-1945* (1994), Paris:Perrin, 661p.
MARKNER, Reinhard, cf. BIRKEN-BERTSCH, Hanno.
MARX, Elisabeth (1994), *Implication et connaissance. Discussion sur la contradiction entre deux logiques : pour une autre éducation et une autre histoire des rapports nord-sud (Thèse en Sciences de l'éducation, dir. René LOURAU), Saint Denis:Paris 8, 309p.*
MEHL, Edouard (2001), *Descartes en Allemagne (1619-1620*), Strasbourg:PUStrasbourg, 367p.
MERLIO, Gilbert (2013), « La fabrication d'un Nietzsche nazi-compatible par Alfred Baeumler », intervention à un colloque à Bologne, été 2013 <publication en préparation>, 19p.
MESCHONNIC, Henri (2009), *Pour sortir du postmoderne*, Paris:Klincksieck, 175p.
- (2007), *Heidegger et le national-essentialisme*, Paris:Teper, 189p.
- (1990), *Le langage Heidegger*, Paris:PUF, 398p.
MICHAEL, Elisabeth, cf. HILLESHEIM, Jürgen.
MICHON, Pascal (2010), *Fragments d'un sujet*, Paris:Cerf, 251p.
- (2007), *Les rythmes du politique*, Paris:Prairies ordinaires, 318p.
- (2005), *Rythmes, pouvoir, mondialisation*, Paris :PUF, IV.446.
- (2000), *Poésie d'une anti-anthropologie*, Paris:Vrin, 254p.
- (1999), *Eléments d'une histoire du sujet*, Paris:Kimé, 208p.
MINDER, Robert (1966), *Dichter in der Gesellschaft*, Francfort s/M:Insel, 402p.
MOELLER VAN DEN BRUCK, Arthur (1931), *Das dritte Reich* (1922), 3. Aufl., bearb. Hans SCHWARZ, Hambourg:Hanseatische Verlagsanstalt, XX.323p.
MONTAIGNE, Michel de (1967), *Œuvres complètes*, Paris:Seuil, 622p.
MOREAU, Didier (2012), « *Umsturz und Exil*, Révolution et Exil, le "devenir-étranger" de Karl Löwith », dans : [http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/74/60/16/PDF/Umsturz_und_Exil_contribution_corrig.pdf], 12p.
MÜLLER, Arnulf (2010), *Weltanschauung – eine Herausforderung für Martin Heideggers Philosophiebegriff*, Stuttgart:Kohlhammer, 427p.
MÜLLER, Peter, cf. SCHADEL, Erwin.
MÜNSTER, Arno (1995), *Nietzsche et le nazisme*, Paris:Kimé, 147p.
NEIRICH, Ulrich, cf. HARTEN, Hans-Christian.
NIEMEYER, Christian (2012), *Friedrich Nietzsche*, Francfort s/M:suhrkamp, 140p.
NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm (KSB), *Sämtliche Briefe.* Kritische Studienausgabe, éd. Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI, Munich/Berlin:dtv/De Gruyter ^{2}2003, 8 t.
- (KSA), *Kritische Studienausgabe*, éd. Giorgio COLLI/Mazzino MONTINARI, Munich:DTV, 15 t.
- (OPC), *Œuvres philosophiques complètes*, Paris:Gallimard 1967sqq, XIV t.
- (1995), *La volonté de puissance*, éd. Friedrich WÜRZBACH 1935, Paris :Gallimard, 2 t.
- (1991), *La volonté de puissance*, éd. Elisabeth FÖRSTER-NIETZSCHE/Peter GAST 1901, Paris :LGF, 605p.
NORTON, Robert Edward (2002), *Stefan George and his circle*, Ithaka:Cornell University Press, XVII.874p.
ODEBRECHT, Rudolf (1931), *Friedrich Schleiermachers Ästhetik*, Berlin/Leipzig:Walter de Gruyter, XL.356p.
ONTALGIE, Oriane d' (2012), *Adversus Heidegger. Dérapages de la pensée sur un chemin forestier*, Paris:unebévue, 121p.
OROZCO, Teresa (1995), *Platonische Gewalt*, Hambourg/Berlin:Argument-Verlag, 266p.
OSONGO-LUKADI, Antoine-Dover (2001), *Heidegger et l'Afrique. Réception et paradoxe d'un « dialogue » monologique*, Louvain-La-Neuve:Bruylant-Academia/Paris:l'Harmattan, 140p.
OTT, Hugo (1988), *Martin Heidegger : Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort s/M :Campus, 335p.
PAGÈS, Max (1968), *La vie affective des groupes*, Paris:Dunod, 508p.
PAXTON, Robert O./HESSLER, Julie (2012), *Europe in the XXth century*, Boston:Wadsworth/cengage learning, XXIV.721p.
PEHLE, Walter H./SILLEM, P. (éd.) (1992), *Wissenschaft im geteilten Deutschland*, Francfort s/M:Fischer, 254p.
PERRIN C. (éd.) (2013), *Qu'appelle-t-on un séminaire ? : la pédagogie heideggérienne*, Bucarest:Zeta books, 262p.
PIAZZA, Valeria, cf. AGAMBEN, Giorgio.
PINCHARD, Bruno, cf. ZARKA, Yves-Charles.
- (dir.), (2005), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris :PUF, XII.388p.
POLITZER, Georges (1947), *Révolution et contre-révolution au XXe siècle. Réponse à "Or et Sang" de M. Rosenberg* (1941), Paris:Ed. sociales, 99p.
POPPER, Karl (1966), *The Open Society and its Ennemis* (1945), Londres:Routledge & Kegan, 2 t.
QUILLIEN, Philippe-Jean (1994), *Dictionnaire politique de Descartes*, Lille:PUL, 261p.
RAABE, Paul (1964), *Die Zeitschriften und Sammlungen des literarischen Expressionimus 1910-1921*, Stuttgart:Metzler, XIV.263p.

RASTIER, François (2014), « Vattimo et les mains sales de Heidegger », dans : *Cités* 56, 177-187.
- (2013), *Apprendre pour transmettre. L'éducation contre l'idéologie managériale*, Paris :PUF, 255p.
- (2009), « Heidegger aujourd'hui - ou le Mouvement réaffirmé », dans : *Labyrinthe* 33, 71-108.
- (2005), *Ulysse à Auschwitz. Primo Levi, le survivant*, Paris:Cerf, 207p.
- (2004), Enjeux épistémologiques de la linguistique de corpus , 15p. dans : *Texto!* [www.revue-texto.net].
- (2002), « Doxa et lexique en corpus, 30p. dans : *Texto!* [www.revue-texto.net].
-, cf. SALANSKIS, Jean-Michel.
REVOL, Claire (2011), *La réception d'Henri Lefebvre dans le monde anglo-saxon. Géohistoire et enjeux présents*. Mémoire de Master (IUP Stratégies Territoriales et Politiques Publiques, Université de Lyon ; dir. Thierry PAQUOT), 133p.
RIEDEL, Manfred (2006), *Geheimes Deutschland*, Cologne:Böhlau, IX.265p.
RIDÉ, Jacques (1977), *L'image du Germain dans la pensée et la littérature allemandes de la redécouverte de Tacite à la fin du XVIe siècle (contribution à l'étude d'un mythe)*, Thèse d'État, Paris IV, Lille:ART /Paris:Honoré Champion, 3 t.
ROSENBERG, Alfred (1936a), *Der Mythus des XX. Jahrhunderts* (1930 ; actualisé), Munich:Hoheneichen, XXI.712p.
- (1936b), *Gestaltung der Idee. Blut und Ehre II*, Munich:Zentralverlag der NSDAP, 400p.
- (1935), *Ein Kampf für die deutsche Wiedergeburt. Blut und Ehre I*, Munich:Zentralverlag der NSDAP, 381p.
ROYAL COLLECTION TRUST (2012), *Die nordische Renaissance*. Exposition du 2 novembre 2012 – 14 avril 2013, 6p. http://www.royalcollection.org.uk/sites/default/files/GERMAN%20with%20images.pdf
RUTSCHKY, Katharina (1997) (éd.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung* (1977), Berlin:Ullstein, LXXIV.617p.
SALANSKIS, Jean-Michel/RASTIER, François/SCHEPS, Ruth (éd.) (1997), *Herméneutique : textes, sciences*, Paris:PUF, 427p.
SANGLA, Sylvain (2010), *Politique et espace chez Henri Lefebvre* (thèse en philosophie, dir. Jean-Louis DÉOTTE), Saint Denis :Paris 8, 319p.
SCHADEL, Erwin/MÜLLER, Peter/BRÜNN, Dieter/BAZINEK, Leonore (éd.) (BT), *Bibliotheca trinitariorum : internationale Bibliographie trinitarischer Literatur*, 1984-1988, 2t.
SCHAFFT, Gretchen E. (2004), *From Racism to Genocide. Anthropology in the Third Reich*, Urbane & Chicago:University of Illinois Press, XIV.297p.
SCHENKEL, Daniel (1868), *Friedrich Schleiermacher. Ein Lebens- und Charakterbild. Zur Erinnerung an den 21. November 1768 für das deutsche Volk bearbeitet*, Elberfeld:R. L. Friedrichs, VIII.605 S.
SCHEPS, Ruth, cf. SALANSKIS, Jean-Michel.
SCHIELE, Friedrich M., F. S. (1902), *Monologen nebst den Vorarbeiten, kritische Ausgabe*, Leipzig : Dürr, XLIV.130p.
SCHILLER Friedrich (1992), *Lettres sur l'éduction esthétique de l'homme. Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, (1794/95), Paris:Aubier, 373p.[850]
SCHISCHKOFF, Georgi (1978), *Philosophisches Wörterbuch*, Stuttgart:A. Kröner, 765p.
SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. (KGA), *Kritische Gesamtausgabe*, Berlin:De Gruyter, 1980sqq.
- (2008), *Pädagogik 1820/21 in einer Nachschrift*, Berlin:De Gruyter, VI.283p.
- (2000), *Texte zur Pädagogik*, éd. Michael WINKLER/Jens BRACHMANN, Francfort s/M:suhrkamp, 2t.
- (1996) *Schleiermacher, Schriften*, éd. Andreas ARNDT, Ffm 1996, 1396p.
- (1987), *Herméneutique*, tr. Christian BERNER, Paris:Laval, XVIII.202p.
SCHMITT, Carl, cf. BLUMENBERG, Hans.
SCHNÄDELBACH, Herbert (2004), *Hegels totalitäre Staatstheorie*, Vortrag vor der Regionalgruppe der Gesellschaft für Analytische Philosophie in Erlangen-Nürnberg am 2. Juni , [http://www.ku.de/ggf/geschichte/wisogesch/online-publikationen/].
- (1999), *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Francfort s/M :suhrkamp, 336p.
SCHRÖTER, Manfred (éd.) (1956), *Der Mythos von Orient und Occident. Eine Metaphysik der Alten Welt. Aus den Werken von J. J.Bachofen* (1926), Munich:C.H.Beck, CCXCVI.628p.
SCHWERENDT, Mathias, cf. HARTEN, Hans-Christian.
SPANN, Othmar (1924), *Kategorienlehre* , Jena :G. Fischer, XVI.373p.
STEINER, Alex (2000), *The Case of Martin Heidegger. Philosopher and Nazi*, 34p.
[http://www.permanent-revolution.org/essays/heidegger_philosopher.pdf].
STRAUSS, Leo (1999), On German Nihilism (1941), dans: *Interpretation*, Spring 1999, Vol. 26, n° 3, 353-378 [http://archive.org/details/LeoStraussOnGermanNihilism1941].
TAVOILLOT, Pierre-Henri (1995) *Le crépuscule des Lumières : les documents de la "querelle du panthéisme" : 1780-1789*, Paris : Éd. du Cerf, XLVI.419 p.
TEICHFISCHER, Philipp (2009), *Die Masken des Philosophen. Alfred Baeumler in der Weimarer Republik − eine intellektuelle Biographie*, Marburg:Tectum, 319p.

[850]La traduction et l'introduction [cf. ibid., 7-71] de Robert LEROUX de 1943 sont maintenues ; Michèle COHEN-HALIMI a ajouté une bibliographie [cf. 73-76].

TERNON, Yves (2009), *Guerres et génocides au XXe siècle*, Paris :O. Jacob, 398p.
TILITZKI, Christian (2002), *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*, Berlin:Akademie-Verlag, 1475p.
TÖNNIES, Ferdinand (1990), *Der Nietzsche-Kultus* (1897), Berlin :Akademie-Verlag, 163p.
TOUSSAINT, Stéphane (2008), *Humanismes, antihumanismes. De Ficin à Heidegger 1 : Humanitas et rentabilité*, Paris:Les Belles Lettres, 332p.
TUGENDHAT, Ernst (2000), Der Wille zur Macht. Macht und Anti-Egalitarismus bei Nietzsche und Hitler − Einspruch gegen den Versuch einer Verharmlosung [http://www.zeit.de/2000/38/Der_Wille_zur_Macht/].
VERMEIL, Edmond-Joachim (1953), *L'Allemagne contemporaine sociale, politique et culturelle 1890-1950, t. II : La République de Weimar et le Troisième Reich (1918-1950)*, Paris :Aubier, 443p.
- (1952), *L'Allemagne contemporaine sociale, politique et culturelle 1890-1950, t. I : Le Règne de Guillaume II (1890-1918)*, Paris :Aubier, 384p.
VICTOR, Joseph M. (1978), *Charles de Bovelles. An intellectual biography*, Genève:Droz, 189p.
VIEILLARD-BARON, Jean-Louis/ZARKA, Yves-Charles (éd.) (2006), *Hegel et le droit naturel moderne*, Paris :Vrin, 256p.
VILAINE, Anne-Marie, cf. FAYE, Jean-Pierre.
VINCENOT, Alain (2012), *Vél' d'Hiv. 16 juillet 1942*, Paris :Archipel, 263p.
VOEGELIN, Eric (CW), *The Collected Works*, Baton Rouge:Louisiana State University Press, 1995sqq.
- (OG), *Ordnung und Geschichte*, Munich:Fink, 2002sqq., 10t.
- (2011), *Luther und Calvin. Die grosse Verwirrung* (1939sqq), Munich:W. Fink, 144p.
- (2007), *Race et État* (1933), Paris : Vrin, 344p.
- (1933), *Rasse und Staat*, Tübingen :J.C.B. Mohr, 227p.
WAGNER, Benno (2004), « Das ist ein schlechter Wundarzt ... . » Die Hilsner-Affaire und die Politik des Tabus bei Thomas G. Masaryk und Franz Kafka, dans : GUILBAUD, Juliette/LE MOIGNE, Nicolas/Lüttenberg, Thomas (éd.), *Normes culturelles et construction de la déviance*, Genève:Droz, 173-192.
WAHL, Jean (2005), *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920), Paris :Les Empêcheurs de penser en rond, 403p.
- (1998), *Introduction à la pensée de Heidegger : cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris:LGF, 254p.
WARD, Lester, cf. GUMPLOWICZ, Ludwig.
WEIGAND, Gabriele, cf. HESS, Remi.
WELSCH, Wolfgang (1992), « Du vertige de la philosophie », dans : POULAIN, Jacques/SCHIRMACHER, Wolfgang (éd.) *Penser après Heidegger*, Paris:Harmattan, 13-26.
- (1987), *Aisthesis : Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart:Klett-Cotta, 512p.
WIENER LIBRARY (1960), *Persecution and Resistance under the Nazis (*1949, 1953), London:Vallentine, Mitchell& Co., 208p.
WILKINS, John S. (2009), *Species. A history of an idea*, Berkely et al.:University of California Press, XIV.305p.
WINKLER, Jean Marie (2012), *Les camps de concentration nationaux-socialistes : l'Europe dans les camps* (séminaire à l'université de Rouen), notes personnelles.
- (2010), *Gazage des concentrationnaires de Hartheim : l'"action 14f13" 1941-1945 en Autriche annexée : nouvelles recherches sur la comptabilité de la mort*, Paris :Tirésias, 383p.
- /BESSONE, Claude (2005), *L'euthanasie national-socialiste.* Hartheim-Mauthausen (1940-1944), Paris: Tiresias, 122.LVIp.
WINOCK, Michel (1996), *« Esprit. » Des intellectuels dans la cité*, Paris:Seuil, 449p.
WISMANN, Heinz (2012a), *Heidegger et l'héritage grec* (séminaire à l'E.H.E.S.S., Paris, 2011-2012), notes personnelles.
- (2012b), Penser entre les langues, Paris :Albin Michel,312p.
-, cf. BOLLACK, Jean.
YORCK VON WARTENBURG, Paul, cf. DILTHEY, Wilhelm.
ZARKA, Yves Charles, cf. VIEILLARD-BARON, Jean-Louis.
- /PINCHARD, Bruno (dir.) (2005) *Y-a-t-il une histoire de la métaphysique ?* (Colloque Lyon 2001), Paris:PUF, 407p.