

## Le « style » de Heidegger – entre éducation, philosophie et politique

Julien Pieron

Collège International de Philosophie, 11 avril 2012

(« *Qu'appelle-t-on un séminaire ? La pédagogie heideggérienne* »)

---

« *Der wahre Weg geht über ein Seil, das nicht in der Höhe gespannt ist, sondern knapp über dem Boden. Es scheint mehr bestimmt, stolpern zu machen, als begangen zu werden.* » (Kafka)

« Le vrai chemin passe par une corde qui n'est pas tendue en hauteur mais au ras du sol. Elle semble être là davantage pour faire trébucher que pour porter le pied »<sup>1</sup>. Cet aphorisme de Kafka correspond assez joliment à l'idée malicieuse que je me fais de l'activité philosophique en milieu universitaire et de son caractère « risqué » ou « aventureux » : entreprise périlleuse, exercice de funambule, certes – mais d'un funambule s'exerçant presque au ras du sol, à une distance somme toute très relative des voies du commun. S'il parvient à garder l'équilibre, la jouissance sera réelle, et l'exercice revêtira une inutile et incomparable beauté. S'il se met par contre à glisser ou chuter, il pourrait être extrêmement difficile de distinguer l'effondrement – pathétique, vertical – de l'homme des hauteurs, du vol plané – modeste et horizontal – de l'homme de la rue.

Au fond, tout ce que je voudrais dire et tenter devant vous aujourd'hui autour du style de Heidegger est contenu en germe dans cette image ou ce croquis de Kafka. Non seulement je voudrais me livrer à un petit exercice de funambule – non sans m'être assuré, par une série d'infinites précautions oratoires, que je ne tomberai pas de bien haut. Mais j'aimerais également indiquer au passage que la distance séparant les hauteurs philosophiques des voies du commun est ténue – si ténue que par instants les deux espaces deviennent presque indiscernables. Dans cette perspective, étudier le « style » de Heidegger, la façon dont il tend et nous invite à parcourir, par l'écriture, les chemins de corde de la vérité, reviendrait à éviter un double écueil : 1° manquer la singulière consistance et beauté de l'exercice du penseur-funambule (ce qui est, je crois, la tendance de toute lecture « politique » fonctionnant d'emblée comme réduction ou procès à charge) ; 2° dénier que les oscillations du danseur de corde l'amènent parfois, sinon à chuter/trébucher, du moins à fouler les voies du commun, et à leur conférer publiquement, dans l'éclat d'une marche à l'abîme, une aura et une autorité pour le moins discutables (dénégation à laquelle aboutit souvent – quand elle ne s'en tire pas par l'astuce d'un silence poli – la volonté « purement » philosophique de se tenir à une lecture interne de l'œuvre). Entre ces deux voies, il s'agira de trouver un équilibre, et d'essayer, tant bien que mal, de le tenir : parler en funambule d'un penseur-et-professeur funambule ; tenter de mêler l'admiration et la « critique », en s'exposant soi-même au risque de séjourner en fanfare dans ce qui pourrait n'être qu'un lieu commun.

\*

Ceci étant annoncé, je voudrais adopter un autre ton et un autre style, et commencer à vous expliquer les raisons qui m'ont poussé à choisir ce titre. J'ai consacré quelques

---

<sup>1</sup> Franz Kafka, *Les aphorismes de Zürau*, Paris, Gallimard, "Arcades", 2010, p. 15.

années à étudier avec patience et passion la pensée de Heidegger, travail qui a débouché sur une thèse puis un livre, *Pour une lecture systématique de Heidegger – Identité, différence, production immanente* (Bruxelles, Ousia, 2010). L'objectif de cette lecture était de dégager, à partir d'une étude de *Sein und Zeit*, un principe permettant d'unifier l'œuvre de Heidegger, et de conférer un sens et une cohérence philosophiques à un ensemble de textes qui apparaissent d'abord comme des fragments difficiles à ajuster les uns aux autres – d'autant plus difficiles à ajuster qu'on les accuse souvent de confiner au mysticisme ou à la poésie oraculaire. Dans cette perspective, il m'importait tout particulièrement de pouvoir relire les textes du « second » Heidegger sans accomplir le geste fâcheux qui consiste à « plaquer » sur la lecture de *Sein und Zeit* les thèses ou la conceptualité d'un Heidegger tardif, de façon à rétablir à peu de frais, et sur le mode de l'illusion rétrospective, la continuité de l'œuvre. Ma démarche (et j'aurai l'occasion d'y revenir) était tout autre : il s'agissait d'abord de prolonger et d'accomplir le mouvement entamé dans *Sein und Zeit*, en montrant que le livre était monté comme une petite machine qu'il suffisait de faire fonctionner pour voir apparaître la fameuse troisième section, « retenue » et détruite (« Temps et être »), d'achever donc en quelque sorte de l'intérieur le traité inachevé de 1927, puis de saisir que cet achèvement ne mettait pas fin au cheminement, mais constituait la source de nouveaux problèmes ou de nouvelles questions, auxquelles les textes épars du second Heidegger s'efforçaient de répondre. Proposer une lecture « systématique », c'est-à-dire au fond une lecture *philosophique*, de ces textes, revenait donc à reconstruire les problèmes ou les questions tacites auxquelles ils répondaient, et à les faire apparaître comme réponses à ces questions informulées.

Ce que me permettait cette lecture, c'était de « décoder » des textes à bien des égards cryptés ou cryptiques, et d'essayer d'en mettre en évidence la teneur philosophique – mon idée (pour l'exprimer une première fois et très schématiquement) étant que le second Heidegger s'attache, sous le nom d'*Ereignis*, à penser la genèse ou la production immanente, au sein même de l'identité, d'une double différence (différence être/essence de l'homme ; différence être/étant, ou monde/chose – ce que je nomme respectivement *différence noétique* et *différence ontologique* ou *cosmologique*), là où le premier Heidegger pensait cette double différence sous la figure du temps original. L'entreprise de lecture systématique ne se voulait ni réductionniste (au sens où elle ne prétendait pas réduire la pensée de Heidegger à cette esquisse schématique du mouvement qui la traverse de bout en bout), ni an- ou antihistorique (au sens où elle ne prétendait pas nier l'évolution contingente de cette pensée, quand bien même elle en dégageait le principe ou la mobilité fondamentale via une démarche en quelque sorte apriorique). Il s'agissait plutôt de dégager dans l'œuvre une sorte de basse continue, un principe de relative permanence ou stabilité (même si le principe en question n'est pas un point fixe, mais au contraire une forme de mobilité ou de transformation originale) par rapport auquel, en bon kantien, on pourrait ensuite dégager et étudier les figures du changement. Cette entreprise avait aussi pour résultat d'insister sur la dimension *éthique* traversant de part en part la pensée heideggérienne, au sens où celle-ci tente de provoquer une transformation ou une modification immanente de l'être de ceux – auditeurs ou lecteurs – qui la reçoivent.

C'est d'abord au carrefour du « cryptique » et de l'« éthique » que s'est posée pour moi la question du style de Heidegger. L'importance croissante accordée par le second Heidegger à la question de la langue (*Sprache*), et au lien entre le travail ou le souci de la

langue et la question « éthique » d'une réponse qui peut aussi être une mue ou une transformation immanente de l'être de l'homme – cette accentuation de la dimension « éthique » de la *Sprache* venait en effet compliquer mon désir *aufklärer* de « décrypter » les textes du second Heidegger. Vouloir décrypter, c'est un peu comme vouloir extraire le mineraï de sa gangue, séparer le fond de la forme, le signifié du signifiant – comme si l'un pouvait se concevoir sans l'autre, et comme si l'opposition même des deux termes constituait un horizon suffisant pour aborder la question de l'écriture et du style en philosophie. Vouloir décrypter, c'est aussi présupposer tacitement que le texte fonctionne selon un régime constatif ou déclaratif, et qu'il s'agit de traduire une déclaration obscure en une déclaration plus claire – bref c'est manquer la dimension *performative* qui caractérise l'association en acte (constamment thématisée et pratiquée par le second Heidegger) de la question de la langue à la question « éthique ».

Ces difficultés, qui m'ont sauté assez rapidement aux yeux, j'ai tenté de les contourner partiellement, dans l'écriture de la thèse puis du livre, en m'attachant à suivre le mouvement des textes plutôt que les propositions isolées, et à thématiser autant que faire se peut les transformations presque musicales qui s'accomplissent au fil des textes du second Heidegger. Mais au fond je suis resté sur ma faim, et – malgré une relative déception à l'égard d'une certaine timidité philosophique du second Heidegger (qui me semble finalement reformuler et retravailler indéfiniment les mêmes thèmes et positions, sans plus prendre de risques tels que ceux qu'il prenait encore au début des années trente), – malgré aussi une envie très forte d'aller voir ailleurs et d'explorer autre chose que Heidegger, ce dont je ne me suis pas privé – j'ai toujours gardé une véritable fascination pour les petites machines textuelles du second Heidegger (qui n'ont d'égales que celles que fabriquent Ponge et Mallarmé), et une envie de reprendre les mêmes textes et d'en faire une analyse « rhétorique » ou « stylistique » – à condition de pouvoir manier un concept de rhétorique ou de style qui ne soit pas celui d'un habillage ou d'une simple forme, mais qui rende compte de cette dimension « éthique » et performative de la langue du second Heidegger. C'est ce soupçon porté sur le concept habituel de style que je voudrais commencer à indiquer par l'emploi des guillemets qui entourent le mot *style* dans mon titre.

\*

Je poursuis ces quelques considérations préliminaires en essayant d'éclaircir la deuxième partie de mon titre : « entre éducation, philosophie et politique », qui définit l'horizon au sein duquel je voudrais poser la question du style. Si l'on secoue les trois derniers mots dans un shaker, on obtient un syntagme, « philosophie politique de l'éducation », qui désigne un des axes de recherche de l'unité dans laquelle je travaille depuis quelques années, et qui consiste à interroger dans une perspective politique les dispositifs éducatifs et les théories pédagogiques (par exemple en envisageant les relations d'égalité et d'inégalité qui en constituent les présupposés et/ou les produits, ou encore en étudiant les modes de constitution du commun et de la communauté que ces dispositifs ou ces théories mettent en jeu), mais aussi à étudier comment certains projets politiques à visée émancipatrice (notamment révolutionnaires) sont intrinsèquement liés à la thématique de l'éducation (par exemple l'éducation des masses, qui peut s'opérer par l'institution scolaire, mais aussi par la littérature, le cinéma, la radio, etc.). Ce qui m'intéresse dans cette idée de *philosophie politique de*

*l'éducation pour une approche des enjeux du style de Heidegger, c'est deux choses : 1° la possibilité de reprendre philosophiquement, à partir d'une tension « entre politique et éducation », la question du rapport de Heidegger à la politique ; 2° la possibilité d'une relecture politique du rapport entre le problème de l'émancipation ou de l'éducation d'un homme nouveau, et la philosophie comme genre littéraire – bref de la tension « entre éducation et philosophie ».*

1/ Premièrement, il me semble que la question « Heidegger et la politique », dès lors qu'elle se limite à passer les textes et archives à la moulinette pour y exhiber (ou à l'inverse pour essayer d'atténuer) des traces d'antisémitisme et de nazisme qu'on est de toute façon bien décidé à y trouver (ou, qu'à l'inverse, on tente à tout prix de minimiser), n'est pas intéressante (ou du moins ne l'est plus, parce qu'elle a tout de même eu le mérite de nous obliger à ouvrir des yeux que nous n'avions pas nécessairement envie de dessiller) – ni d'un point de vue philosophique, ni d'un point de vue politique. Par contre, questionner l'engagement politique de Heidegger en le mettant en rapport avec sa pensée (et sa pratique) de l'université et de l'enseignement universitaire, et prendre acte du fait que cette pensée de l'université ne se limite pas aux textes dits « politiques » des années 1933-1934, mais traverse toute l'œuvre, est déjà plus intéressant. Et étudier – textes à l'appui – dans une perspective politique les relations d'égalité et d'inégalité ou les modes de constitution du commun<sup>2</sup> qui s'opèrent à travers l'enseignement et le discours de Heidegger, le serait sans doute encore plus.

Qu'il me soit ici permis, avant d'aborder mon deuxième point, d'intercaler deux longues remarques, dont l'une portera sur Hannah Arendt (a), l'autre sur Pierre Bourdieu (b), et dont l'ensemble me permettra de thématiser une troisième tension, « entre philosophie et politique ».

a) Le geste de croiser la question du politique et la question de l'enseignement et de l'université<sup>3</sup> est déjà celui qu'esquissait Hannah Arendt dans l'hommage critique rédigé pour le 80<sup>e</sup> anniversaire de Heidegger<sup>4</sup>. A relire ce texte, on sent qu'Arendt est prise dans la même tension que tous ceux qui veulent écrire sur l'engagement politique de Heidegger en évitant à la fois l'apologie et l'entreprise de démolition : ne pas transformer la critique en accusation mesquine et facile, dire quelque chose de la grandeur de l'œuvre et de son pouvoir de fascination sans pourtant s'y livrer pieds et poings liés. Pour atteindre son but, Arendt met très habilement l'accent sur la figure *publique* d'un Heidegger penseur-et-professeur, ce qui lui permet de présenter dans un même geste l'éloge d'un Heidegger socratique, « roi secret » de l'Allemagne des années

---

<sup>2</sup> NB : J'emploie à dessein, depuis le début de cette conférence, le mot *commun* à double sens : le même mot devrait en effet désigner ce qui peut être construit pour devenir l'espace de la communauté (*commun* fait ici signe vers le « sens commun », comme sens du commun, dans l'acception kantienne de la *Critique de la faculté du juger*), et ce qui est déjà donné comme voie commune évidente (*commun* fait ici signe vers le « bon sens », celui de l'occupant satisfait des lieux commun). Utiliser le même mot pour désigner ces deux dimensions, plutôt que de créer ou de manier une distinction terminologique (du type « sens commun vs bon sens »), c'est tenter d'insister sur leur indistinction virtuelle, sur l'idée que les partages « critiques » ne peuvent être tranchés une fois pour toutes mais doivent faire l'objet d'une ré-effectuation permanente, et qu'aucun penseur n'échappe au risque de tomber du « mauvais côté » d'un partage qu'il a lui-même tracé.

<sup>3</sup> Geste qu'on trouve opéré dans le récent et stimulant livre de Pierre Macherey, *La parole universitaire* (La fabrique, 2011), qui lit et interroge le *Discours de rectorat* de la même façon que *Le Conflit des Facultés* ou les discours inauguraux de Hegel aux universités de Heidelberg et Berlin.

<sup>4</sup> « Martin Heidegger a 80 ans » in *Vies politiques*, Paris, Gallimard, « Tel », 2001 (1986), p. 307-320.

vingt, homme sans œuvre mais pourtant déjà reconnu comme un « maître » chez qui « on peut peut-être apprendre à penser » (310), et la critique d'un Heidegger platonicien qui, conscient de la fragilité et de la vulnérabilité du penser, a voulu un instant « jouer les rois dans le monde de la politique » (317) en se voulant précepteur du prince, et a témoigné pendant « dix courts mois de fièvre » (319) d'un « penchant au tyrannique » que Hannah Arendt impute aux penseurs-professeurs (à l'exception de la figure de Kant) non comme un naturel, mais comme une « *déformation professionnelle* » (320). Je ne m'avancerai pas plus loin dans la lecture de ce texte admirable, qui traite aussi du rire<sup>5</sup> et de l'esprit de sérieux, sinon pour marquer un point de désaccord avec sa problématisation. Il me semble que la critique d'un Heidegger « platonicien » demeure en son fond platonicienne, et peut-être pas assez heideggérienne, dans la mesure où elle s'articule autour de l'opposition entre deux lieux de séjour : celui du penser, et celui des affaires communes. A lire Arendt, on a l'impression qu'il s'agit de deux lieux véritablement distincts, comme la caverne et son dehors, et que si Heidegger s'est trompé – une fois et une seule –, c'est en voulant par une action pédagogique régir l'obscurité de la caverne, alors qu'il n'aurait jamais dû quitter ce plein jour ou ce plein air qui constitue le véritable séjour du penser. Je ne suis pas sûr qu'une telle topologie (que Arendt articule à la thématique de l'oubli de l'être) rende véritablement justice à la pensée de Heidegger – dans laquelle, j'ai essayé de le montrer ailleurs, le changement de lieu ne se fait pas par translation, mais par une transformation immanente qui nous permet d'habiter proprement un lieu où nous séjournions pourtant déjà, de sorte que l'ailleurs et l'ici finissent toujours par coïncider. Je ne suis pas non plus sûr que cette topologie platonicienne soit satisfaisante d'un point de vue politique, dans la mesure où elle aboutit certes à reconnaître les dix mois de fièvre, mais où elle dédouane le reste de l'œuvre – qui séjourne résolument *ailleurs*, et ne se laissera plus jamais prendre à vouloir intervenir dans le domaine des affaires communes – de toute critique politique possible, en traçant en quelque sorte une cloison étanche entre les dix mois d'erreur et le reste.

Cette topologie et cette sorte de cloisonnement sont bien sûr en accord avec les conceptions fondamentales d'Arendt, au premier chef avec l'idée qu'il existe (et *doit* exister) une séparation tranchée entre différentes sphères, notamment entre la sphère du politique comme sphère de la publicité et de l'apparaître et la sphère du privé comme sphère des obscures nécessités vitales, et qu'il y a un enjeu politique central à maintenir la séparation de ces deux sphères, là où la modernité tendrait en son fond à engloutir l'une dans l'autre. Pour ceux qui ne s'arrêtent cependant pas à la lecture d'Arendt, mais prennent aussi en compte les réflexions de Foucault ou de Rancière, il est toutefois difficile de maintenir une cloison étanche entre ce qui de droit serait politique et ce qui ne le serait pas. Non que « tout » soit nécessairement « politique », mais qu'en tout lieu peuvent passer des rapports de pouvoir et de domination, et que la problématisation théorique et pratique de ces rapports est précisément ce qui fait advenir du politique<sup>6</sup>. C'est de ce dernier point de vue que le geste arendtien de tracer dans l'œuvre de Heidegger une ligne de partage entre une zone contaminée (politique et malheureuse) et une zone indemne (heureuse, car apolitique) me semble au fond insatisfaisant. Ce qui ne signifie pas, je le répète, que « tout » dans cet œuvre soit pour le coup politique, au sens

---

<sup>5</sup> Celui, féminin, de la paysanne de Thrace tancée par Platon puis Hegel (317-318).

<sup>6</sup> Songeons à la problématisation des rapports de race et de genre, qui ont constitué l'un des lieux privilégiés du politique durant ces quarante dernières années, après la problématisation des rapports de classe accomplie par le mouvement ouvrier.

de « contaminé » – et ce trait me permettra d'introduire ma seconde remarque. Je voudrais en effet aborder très – trop<sup>7</sup> – brièvement le travail de Pierre Bourdieu, qui a lui aussi proposé d'attaquer (dans tous les sens du mot) l'œuvre de Heidegger en associant le thème du penseur-professeur et celui de la politique.

b) Refuser le partage présupposé par Arendt entre ce qui de droit serait politique et ce qui ne le serait pas est, avant d'être un geste foucaldien ou rancierien, le geste primordial de Marx – qui tend à montrer très tôt que la définition et la délimitation d'une sphère propre de la politique est précisément ce qui occulte les véritables rapports de force et de domination. Mais c'est ici qu'une distinction s'impose. Refuser d'isoler une sphère propre du politique, et poser que l'idée d'une pureté du politique peut masquer le véritable lieu des rapports de pouvoir et de domination est une chose. Réduire la totalité des autres sphères à n'être qu'une répétition, éthérée mais au fond tautologique, ou un pur et simple reflet sans consistance de ces rapports de pouvoir, en est une autre. Si la première attitude relève d'une inspiration qu'on peut en général qualifier de marxiste, la seconde relève d'une des espèces du marxisme : le marxisme vulgaire. Sans vouloir discuter plus longuement la pensée de Marx (notamment la très glosée Introduction de 57), je me bornerai à affirmer<sup>8</sup> que c'est au fond dans la seconde perspective que s'inscrit le travail de Bourdieu sur Heidegger<sup>9</sup>, travail qui me semble développer, avec beaucoup de sophistification, et malgré des dénégations répétées, une position qui n'en demeure pas moins celle d'un marxisme vulgaire<sup>10</sup>. Ce qui frappe aujourd'hui à la lecture de Bourdieu, c'est à quel point son interprétation de Heidegger est à la fois scientiste et réductionniste. Je laisserai ici de côté le scientisme (lié à un certain dogmatisme et à la construction académique d'un point de vue aussi terrorisant qu'inattaquable), pour me consacrer uniquement à la question du réductionnisme. Ce à quoi Bourdieu aboutit – non sans contresens manifestes sur l'œuvre de celui qu'il étudie, ni contradictions performatives dans son propre chef – c'est à réduire la pensée et le langage de Heidegger à la pure et simple expression euphémisante d'une position et d'un habitus de petit-bourgeois provincial, réactionnaire et antisémite, position et habitus qui semblent constituer une sorte de donné essentiel et non modifiable. Dans l'analyse bourdieusienne, le refus de séparer une part politique de l'œuvre d'une part apolitique se dépasse donc en une tentative de faire de l'œuvre une réalité politique de part en part. Politique au sens malheureux d'une zone entièrement contaminée par des « pulsions » nauséabondes que le penseur travaille – c'est là apparemment son unique

<sup>7</sup> Si je me montre peu tendre avec Bourdieu, c'est peut-être en raison d'une déception. De par sa conception « pragmatique » du langage et ses nombreux travaux sur l'institution universitaire, Bourdieu semblait le mieux placé pour réussir une approche politique du style de Heidegger qui refuserait le cloisonnement opéré par Arendt. Le malheur est que l'excès même de sa fureur iconoclaste (qui n'est d'ailleurs pas sans beauté : il y a là quelque chose du cynique que décrit Foucault dans ses derniers cours au Collège de France) tend à discréditer l'ensemble de son analyse, même là où elle paraît toucher juste.

<sup>8</sup> Et ce registre de la simple affirmation est bien sûr comme tel insuffisant. Il s'agirait d'étayer cette affirmation, sans nier que le travail de Bourdieu sur Heidegger présente un intérêt réel (*a minima* – et quitte à forcer exagérément le trait – faire voir aux heideggériens ce qu'ils n'ont pas nécessairement envie de voir), et mérirait d'être discuté et analysé longuement, non seulement pour lui-même, mais aussi à la lumière des débats qui animent aujourd'hui le champ sociologique.

<sup>9</sup> P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.

<sup>10</sup> A cet égard il n'est pas anodin que Bourdieu s'en prenne, sur la même page (67), à Derrida et à Althusser. Ces deux auteurs ont, chacun à leur façon, mais chacun au moyen d'une conception d'un temps historique « disjoint » et marqué par une non-contemporanéité à soi du présent, lutté contre l'idée hégelienne de totalité expressive, que Bourdieu réactualise, dans une version « matérialiste » et sociologue, à travers sa lecture de Heidegger.

contribution – à légitimer en les sublimant par un prestigieux habit philosophique (83-85). Cette zone est à ce point contaminée qu'il ne semble plus rester de place pour un quelconque contenu ou consistance philosophique<sup>11</sup>. Si l'on reprend l'image kafkaïenne du penseur-funambule, on peut dire qu'alors qu'Arendt retendait à hauteur du penser (dans une sphère pure, immémoriale, et définitivement séparée du domaine des affaires communes), un fil qui s'était tellement affaissé que le chemin du penseur-professeur avait malencontreusement croisé celui du tyran, Bourdieu coupe ce fil à l'aide d'une paire de ciseaux (ou peut-être même avec ses dents), et s'acharne à montrer que le roi secret ne marche pas sur le *wahre Weg*, mais dans le caniveau d'un sens commun proto-fasciste, et que par dessus le marché, et malgré la rhétorique infâme dont il se pare, il est nu.

C'est parce que ces deux positions me semblent insatisfaisantes que j'ai indiqué dans mon titre le souhait d'aborder la question du style dans une tension multiple. Se situer « entre philosophie et politique » équivaudrait ainsi à dépasser le cloisonnement entre une part politique et une part extra- ou apolitique de l'œuvre (Arendt), sans pour autant tomber dans une conception réductionniste d'un « tout est politique » qui aboutirait à anéantir la consistance et l'originalité philosophiques du discours de Heidegger (Bourdieu). Se situer « entre éducation et politique » reviendrait, comme je l'avais annoncé avant ces deux longues mais nécessaires remarques sur Arendt et Bourdieu, à aborder la question politique en choisissant comme porte d'entrée, comme point de problématisation, le thème et la pratique de l'éducation ou de l'enseignement. Reste à expliquer ce que j'indiquais par la tension « entre éducation et philosophie », dernier éclairage qu'une philosophie politique de l'éducation peut apporter à la lecture de Heidegger et à la tentative de cerner son « style ».

2/ J'ai indiqué précédemment qu'une philosophie politique de l'éducation interroge dans une perspective politique les dispositifs éducatifs et les théories pédagogiques, mais qu'elle s'attache aussi à étudier le nouage entre éducation et projets politiques à visée émancipatrice ou révolutionnaire. Il est ici important de noter qu'historiquement, cette jonction entre éducation et projets révolutionnaires a notamment été assumée par l'art et la littérature, soit que certains mouvements artistiques ou littéraires se soient conçus eux-mêmes comme révolutionnaires, soit qu'ils se soient mis au service de l'idée de révolution. Ce qui m'intéresse dans ce lien entre art, littérature et révolution, ce n'est pas tant l'idée d'une littérature engagée ou d'un art de propagande, qu'un ensemble de réflexions qui ont gravité autour de la relation entre forme artistique ou littéraire, et formation d'un homme ou d'un peuple nouveau. Ces réflexions, effectuées par les artistes eux-mêmes (songeons à l'exemple, strictement contemporain de Heidegger, de Brecht et Benjamin) ou par les philosophes qui en ont étudié la richesse mais aussi les apories (notamment Rancière et Didi-Huberman), me semblent pouvoir et devoir être transposées à la philosophie elle-même, conçue comme genre littéraire. Se situer « entre éducation et philosophie » pour aborder le style de Heidegger reviendrait donc, de ce point de vue, à étudier comment la forme de son discours philosophique prétend contribuer à la formation ou à la production d'un homme nouveau, métamorphosé en son essence même.

---

<sup>11</sup> Le caractère excessif du procédé réductionniste saute encore plus aux yeux lorsque Bourdieu, dans une digression d'une page et demie, l'applique à la philosophie sartrienne (110-111).

A cet égard, le travail de Jacques Rancière pourrait apporter de l'eau au moulin d'une relecture de Heidegger et d'une discussion des enjeux de son « style ». De ce travail de Rancière, je ne retiendrai ici qu'un seul point : c'est que Rancière a pu contribuer, par des voies diverses<sup>12</sup>, à mettre en évidence qu'une écriture « hermétique » pouvait être un vecteur d'émancipation plus puissant qu'un style ou une écriture « didactique »<sup>13</sup>. Ce que produit ou offre le style « hermétique », c'est en effet la possibilité ou l'occasion pour le lecteur de vérifier en acte, par un travail de traduction, que son intelligence d'être parlant est bien égale à celle de l'auteur. Loin de frapper son lecteur d'impuissance, le style hermétique peut être pour ce lecteur le point de départ d'un exercice et d'une prise de possession de sa capacité d'être parlant à travers le travail même de production – qui est toujours production conjointe de soi et du sens – que le texte requiert.

\*

Je voudrais maintenant donner un nouveau coup de barre, mettre enfin le cap sur l'œuvre de Heidegger, et essayer de la faire entendre un peu. J'ai désormais plus ou moins éclairci mon titre et ma visée. Reste à délimiter un concept de *style* qui ne se réduise pas à une simple forme, et qui soit susceptible de rendre compte de la dimension performative de la langue de Heidegger, ce que je ferai dans un instant. Mais il me faut au préalable ajouter une dernière précision ou précaution : parler du style de Heidegger, avec ou sans guillemets, c'est faire comme s'il n'y en avait qu'un – comme si la langue et le ton de *Sein und Zeit* étaient les mêmes que ceux des *Beiträge*, du *Discours de rectorat*, des *Essais et conférences* ou des premiers cours de Fribourg. Bref c'est manier une abstraction qui risque bien de se révéler tout à fait vide, et qui ne pourrait trouver son unité que dans une perspective polémique réduisant cette langue à un jargon ou à un simple écran de fumée. Pour éviter ce genre d'abstraction, je voudrais [mais je sais désormais que je n'en aurai pas le temps] ancrer mon étude dans des textes précis, ce qui la rendra inévitablement et terriblement partielle, mais sans doute aussi plus parlante. J'avais choisi comme matière deux textes : la conférence « *Was heisst Denken ?* » que Heidegger a prononcée à la radio bavaroise en 1952 (et dont on possède un enregistrement audio) et la première partie du livre du même nom, qui reprend le texte d'un cours donné à Fribourg durant le semestre d'hiver 1951-52. Ce qui motive un tel choix, c'est mon intérêt pour l'écriture du second Heidegger, mais aussi la possibilité qu'offrent ces textes de comparer deux modalités d'élaboration d'un même motif –

---

<sup>12</sup> En voici au moins trois : 1° Montrer que l'émancipation des prolétaires au 19<sup>e</sup> siècle n'est pas seulement passée par des luttes de classe victorieuses, mais qu'elle s'est aussi effectuée à travers une réappropriation et une expérimentation joyeuse et sauvage, par les prolétaires eux-mêmes, de formes culturelles, de modes de vie et de temporalités qui ne leur étaient a priori pas destinés, cf. *La nuit des prolétaires*. 2° Montrer que le dispositif pédagogique, qui suppose la position d'un maître savant et la détermination d'une série d'étapes destinées à l'accomplissement ordonné d'une transmission du savoir, reproduit indéfiniment l'inégalité et la distance qu'il était censé combler. Opposer à ce dispositif pédagogique l'émancipation qui s'accomplit lorsqu'un maître ignorant se borne à contraindre la volonté d'un disciple à vérifier lui-même, par un travail de traduction et contre-traduction d'une chose posée en tiers (livre, discours, ou plus généralement acte de parole), que sa propre intelligence d'être parlant est bien égale à celle de l'auteur de cette parole à lui adressée, cf. *Le maître ignorant*. 3° Combiner les deux perspectives précédentes pour opérer un dépassement de l'idée d'art « critique » ou « didactique », mais aussi de littérature « engagée », et montrer qu'une autre politique de l'art et de la littérature est envisageable cf. *Le spectateur émancipé* et *Politiques de la littérature*.

<sup>13</sup> Je me permets de renvoyer sur ce point à mon étude (inédite), « De l'hermétisme à l'émancipation – réflexion sur le Mallarmé de Rancière ».

modalités toutes deux livrées à la publicité, et toutes deux traversées par la question de l'apprentissage. Si j'en avais eu l'occasion, j'aurais passé plus de temps sur le texte de la conférence, dont la condensation et la sophistication me semblent plus intéressantes, parce qu'elles tendent en quelque sorte au maximum la corde du funambule en portant son « style » à incandescence, et parce que cette tension me semble un vecteur potentiel d'effets pédagogiques, philosophiques et politiques inédits. Je n'entends pourtant pas tracer, par cette distinction entre conférence et cours, une nouvelle ligne politico-morale de démarcation. Ce que je voudrais arriver à faire, c'est en quelque sorte montrer la richesse et l'intérêt pédagogique, philosophique, politique, de ce qui pourrait passer pour un procédé ou un jargon, sans nier pour autant que la corde du discours puisse se détendre à tout moment, et fonctionner simultanément – sans qu'aucune ligne puisse être tracée a priori pour séparer le bon grain de l'ivraie – comme jargon, procédé rhétorique, habits neufs de l'empereur.

Il est maintenant grand temps que j'explicite quelque peu le concept de style que j'utiliserai ici. Ce concept je l'emprunte à Gilles Deleuze, qui me semble être un des rares philosophes à avoir prêté une attention au style en philosophie, en refusant de considérer le style comme ornement ou simple forme donnée à un contenu déjà disponible, en liant le style au mouvement même de la pensée, et en conférant à l'écriture philosophique une dimension proprement performative. Ce qui m'a toujours frappé en lisant les pages de Deleuze sur le style, c'est qu'elles semblent décrire à merveille ce que Heidegger, plus particulièrement le second Heidegger, ne cesse de faire. Les réflexions de Deleuze sur le style sont placées sous le signe de Proust, qui soutient dans *Contre Sainte-Beuve* que « *Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère* »<sup>14</sup>. A la lumière de ses réflexions sur le devenir-minoritaire et la déterritorialisation, Deleuze a développé, à partir de cette petite phrase de Proust, l'idée qu'un style n'est rien d'autre qu'un opérateur de création d'une langue étrangère qui jouerait à l'intérieur même de la langue natale, que cette création donne lieu à de nouvelles manières de penser, mais aussi de voir et de sentir, et que l'outil principal de cette création n'est pas tant le lexique que la syntaxe, utilisée comme tenseur qui fait filer la langue vers ce qui constitue en quelque sorte son dehors ou sa limite externe<sup>15</sup>. Afin de pouvoir commencer à faire travailler ces quelques suggestions dans les textes du second Heidegger, je dois revenir brièvement sur la lecture « systématique » que j'ai esquissée de sa pensée, ce qui permettra de mettre en évidence le sens philosophique de certains de ses procédés d'écriture.

---

<sup>14</sup> Exergue à *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

<sup>15</sup> « Je crois que les grands philosophes sont aussi de grands stylistes. Et, bien que le vocabulaire en philosophie fasse partie du style, parce qu'il implique tantôt l'invocation de mots nouveaux, tantôt la valorisation insolite de mots ordinaires, le style est toujours affaire de syntaxe. Mais la syntaxe est un état de tension vers quelque chose qui n'est pas syntaxique ni même langagier (un dehors du langage). En philosophie, la syntaxe est tendue vers le mouvement du concept. Or le concept ne se meut pas seulement en lui-même (compréhension philosophique), il se meut aussi dans les choses et en nous : il nous inspire de nouveaux *percepts* et de nouveaux *affects*, qui constituent la compréhension non philosophique de la philosophie elle-même. Et la philosophie a besoin de compréhension non philosophique autant que de compréhension philosophique. C'est pourquoi la philosophie a un rapport essentiel avec les non-philosophes, et s'adresse aussi à eux. Il peut même arriver qu'ils aient une compréhension directe de la philosophie sans passer par la compréhension philosophique. Le style en philosophie est tendu vers ces trois pôles, le concept ou de nouvelles manières de penser, le percept ou de nouvelles manières de voir et d'entendre, l'affect ou de nouvelles manières d'éprouver. C'est la trinité philosophique, la philosophie comme opéra : il faut les trois pour faire le mouvement. » (« Lettre à Réda Bensmaïa sur Spinoza », in *Pourparlers*, Paris, Minuit, « Reprise », 2003, p. 223-224).

Au risque de paraître obscur, mais pour éviter de vous assommer par des considérations interminables, je me permettrai d'être assez schématique, un peu technique et très allusif. Le point de départ de ma lecture de Heidegger est une réflexion sur l'inachèvement de *Sein und Zeit* – ou plutôt l'intuition étrange qu'il est possible de retourner comme un gant la partie publiée du livre (son versant « anthropologique »), de façon à voir se déployer la troisième section « Temps et être » (c'est-à-dire le versant « ontologique » du traité de 1927), et à répondre à la question du sens de l'être conformément aux indications contenues dans l'introduction : à savoir que le sens de l'être réside bel et bien dans le phénomène du temps originaire, élaboré dans les §65 et 69c et conçu comme temporalité ekstatische-horizontale, et que l'ensemble de l'histoire de l'ontologie, qui n'a pas posé la question du sens de l'être, s'est mue dans une compréhension tacite de l'être comme présence, laquelle ne désigne pourtant qu'un moment particulier du temps, et résulte d'une focalisation unilatérale sur l'être comme *Vorhandenheit*, et d'un ratage de la problématique du *Dasein*<sup>16</sup>.

Pour arriver à ces résultats, il suffit de prendre en vue un certain nombre de faits. D'abord le caractère circulaire ou autoréférentiel des « définitions » que *Sein und Zeit* donne du *Dasein* : le *Dasein* est l'étant pour lequel en son être, il y va de cet être-même ; le *Dasein* est l'étant qui en son être se rapporte compréhensivement à cet être. En formalisant ce genre de « définition » circulaire ou autoréférentielle, on obtient un schéma du type : « A est comprendre de A », « A est rapport à A », schéma dans lequel la lettre A désigne de part et d'autre l'être du *Dasein*. Ce que révèle cette formalisation, c'est une coïncidence ou une identité de l'être qui est « comprendre » et de l'être qui est « compris » à la faveur de la relation compréhensive – circulaire ou autoréférentielle – constitutive de l'être du *Dasein*. On sait que le comprendre est un existential fondamental du *Dasein*, qu'il se déploie sur le mode du projet vers une possibilité d'existence, et que le projet possède l'étonnante particularité de faire exister la possibilité comme possibilité – laquelle n'a en effet d'être que dans et par le mouvement même du projet. On sait aussi, Heidegger le dit explicitement, qu'en vertu de sa constitution comme être-au-monde, le *Dasein* ne se comprend pas seulement lui-même mais comprend toujours aussi le monde (horizon de la manifestation ou de la rencontre de l'étant dans son être), et que c'est ce caractère indissociable de la compréhension de soi et du monde qui fait du comprendre un comprendre de l'être en général, et qui justifie la caractérisation du *Dasein* comme compréhension d'être. On sait enfin que l'ensemble de ces analyses ontologiques du *Dasein* font l'objet, dans la deuxième section du livre, d'une reprise et d'une relecture « temporelle », qui dégage la temporalité originaire comme sens de l'être du *Dasein* compréhensif, et reprend la polarité projet/possibilité sous les espèces de la polarité ekstase/horizon.

Le problème laissé en suspens par l'inachèvement de *Sein und Zeit* est celui de savoir comment passer d'une temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* à une Temporalité

---

<sup>16</sup> On sait que Heidegger se propose d'élaborer et de répondre à la question du sens de l'être via une analytique ontologique du *Dasein*, c'est-à-dire de l'étant « homme » dans la mesure où il se caractérise par le privilège insigne de la compréhension d'être. *Dasein* est le titre d'un étant, mais ce titre a une portée qui n'est pas ontique mais ontologique : en désignant l'étant « homme » comme *Dasein* on ne le nomme pas d'après sa réalité « chosique » ou « substantielle », mais eu égard son être, qui consiste à être transitivement le « Là », à déployer dans et comme son être même le lieu de la rencontre ou de la manifestation de l'étant dans son être.

(*Temporalität*) de l'être en général, afin de mettre en évidence la façon dont le temps constitue l'horizon de la compréhension d'être. La solution que j'ai proposée, et qu'on peut atteindre par des voies diverses (reconstruction apriorique, étude des cours contemporains ou légèrement postérieurs à *Sein und Zeit*), consiste à montrer que ce problème du passage du versant « anthropologique » au versant « ontologique », de la *Zeitlichkeit* à la *Temporalität*, n'en est peut-être pas un, et que le passage a en quelque sorte toujours déjà eu lieu, parce que ces deux dimensions ne constituent que l'avant et le revers d'un seul et même phénomène. Dans la mesure où les définitions circulaires ou autoréférentielles du *Dasein* impliquent une coïncidence ou une identité du « comprendre » et du « compris », je propose d'abandonner la représentation habituelle, « linéaire » et polarisée de la relation entre comprendre et compris, projet et possibilité, ekstase et horizon, pour la remplacer par une représentation « circulaire » qui fait du compris, de la possibilité ou de l'horizon l'espace qui est décrit dans et comme le mouvement même du comprendre, du projet ou de l'ekstase – ce qui est primordial dans le couple n'étant ni l'ekstase ni l'horizon (qui n'existent que l'un par l'autre, l'horizon constituant à la fois le terme et l'origine du transport ekstatique), mais la *finitude* du temps originaire, entendue comme clôture ou inflexion du transport ekstatique, et origine de la polarisation. Cette coïncidence ou cette identité d'ekstase et horizon, projet et possibilité, comprendre et compris implique aussi – dans la mesure où le comprendre constitue l'être de l'étant « homme », et où le compris n'est autre que l'être en général – la coïncidence ou l'identité de l'essence de l'homme et de l'être en général. C'est une telle identité entre essence de l'homme et être en général qui explique que le temps originaire, sous la double figure de la *Zeitlichkeit* et de la *Temporalität*, constitue à la fois (sur son versant ekstatique) le sens de l'être de l'homme et (sur son versant horizontal) le sens de l'être en général.

Le nouveau problème qui se pose, une fois ce résultat obtenu, c'est de penser une genèse de la différence (et d'abord de la différence entre soi et monde, ou entre être de l'homme et être en général, laquelle constitue un donné phénoménologique au même titre que leur identité révélée dans le phénomène de l'angoisse) qui s'effectuerait au sein même de l'identité, genèse telle que la différence n'annule pourtant pas l'identité, mais en constitue une transformation, une torsion ou un pli, à la faveur duquel l'identité se retire ou se soustrait pour faire place au différencié de la différence, c'est-à-dire à un ensemble de termes qui, parce qu'ils ne sont au fond que les produits d'une métamorphose du Même, n'existent que dans et par leurs relations mutuelles (par exemple l'homme se définit en son être comme rapport compréhensif à l'être, et l'être en sa mobilité comme mouvement d'aborder et de concerner l'homme). J'ai nommé ce mouvement de différenciation du Même et au sein du Même *production immanente*, et essayé de montrer que les concepts de *temps originaire* puis d'*Ereignis* tentaient tous deux de penser et de nommer cette mobilité originaire – cette *différance* qui prend une double forme, *noétique* (pensée/être) et *ontologique* (être/étant). Je n'en dirai pas beaucoup plus ici, car mon but n'est pas de résumer en dix minutes mon travail antérieur, mais d'esquisser l'arrière-plan nécessaire à une approche du style du second Heidegger, que j'aurais voulu illustrer ou mettre à l'épreuve [vœu pieux] sur l'exemple de « *Was heisst Denken ?* ».

Une fois reconstruite cette problématique d'une production immanente de la différence au sein même de l'identité, qui constitue selon moi la « chose » ou l'affaire même de la pensée du premier comme du second Heidegger, il reste à esquisser l'importance du

motif de la *Sprache*, et à insister sur la dimension « éthique » du questionnement. De manière schématique, et en sautant les médiations qui nous feraient passer en douceur de l'époque de *Sein und Zeit* aux textes des années 50, on peut affirmer ce qui suit. Dans les textes du second Heidegger, la production immanente de la différence au sein même de l'identité est notamment (mais pas uniquement) pensée à travers un schème langagier, celui de l'interlocution, de l'appel et de la réponse. L'identité n'existe qu'à se différencier, et à s'effacer dans et par le mouvement d'une différenciation d'elle-même qui laisse advenir, et amène dans leur propre, c'est-à-dire dans leur appartenance mutuelle, l'être en général, sous la figure de l'appel ou de la parole adressée, et l'être de l'homme, sous la figure d'une réponse à cet appel ou à cette parole – réponse qui semble en quelque sorte seconde, mais sans laquelle l'appel ou l'adresse n'a pourtant proprement pas lieu, ce qui confère à cette réponse une dimension véritablement *performative*. Si je parle ici d'un schème langagier de la production immanente, c'est parce que ce qui est visé à travers cet événement d'une différence qui est aussi avènement d'une coappartenance de l'appel et de la réponse dans et comme le retrait du Même, – ce qui est visé à travers tout ceci n'est rien d'autre que le phénomène de la compréhension d'être. L'invocation de la langue, de la *Sprache*, est cependant plus qu'un simple schème, dans la mesure où la langue (au sens de la langue française ou allemande que nous parlons) est véritablement pensée par Heidegger comme réponse humaine originaire à l'adresse de l'être ou à l'être comme adresse.

Cette identité qui n'existe qu'à se différencier et à laisser advenir, dans le retrait d'elle-même, et comme métamorphose ou avatar du Même, la coappartenance ou le rapport mutuel des différents qu'elle *est* elle-même, constitue selon Heidegger le lieu de notre séjour. Ce lieu, les mortels peuvent l'habiter proprement ou improprement. Tout l'enjeu « éthique » des textes du second Heidegger consiste à essayer de provoquer, ou du moins de créer l'occasion<sup>17</sup> d'une métamorphose de l'être de l'homme, de façon à lui permettre de réintégrer proprement ce mouvement de production immanente qui constitue son séjour – ce qui suppose le détour par l'épreuve de l'identité ou du Même comme retrait, puis le retour proprement assumé (et à titre d'un de ses moments) dans la différence d'une métamorphose qui est aussi retrait du Même. C'est cette structure mobile, et cette possibilité de tour, détour, retour, qui expliquent l'appel fréquent à un changement de lieu ou de localité et la nécessité d'un saut ou d'un pas de côté – étant entendu que ce (léger) mouvement de retrait ne nous conduit pas ailleurs, mais nous ramène là où nous séjournions déjà quoiqu'impropirement : dans cet entrelacs mobile de rapports qui constitue précisément le propre (– je définis dans mon livre le propre comme « rapport de l'autre à l'autre au sein du Même comme différence », ce qui pourra paraître un peu pédant ou futile mais me semble néanmoins nommer ce qui est en question).

Il me semble qu'une fois que tout ceci est pris en vue, – et si je ne vous ai pas définitivement perdus en route, – nous pouvons comprendre la portée philosophique de certains traits stylistiques de la langue du second Heidegger, ces traits mêmes qui ont horripilé des lecteurs comme Adorno ou Bourdieu. Ces traits, je me contenterai de les énumérer un peu en vrac, sans prétention à l'exhaustivité, et d'en mettre en évidence la dimension philosophique, puis j'aurais souhaité [vœu pieux] les montrer à l'œuvre sur un cas. Je commencerai par la construction globale du discours. De manière générale on

---

<sup>17</sup> Cette modestie est peut-être, comme le notait Arendt, l'une des leçons que Heidegger tire de l'épisode du rectorat.

sent dans les textes du second Heidegger des affinités avec le discours religieux, sermon ou homélie, affinités qui s'expliquent sans doute à la fois par la pratique du commentaire et de l'approfondissement progressif<sup>18</sup> de quelques sentences ou formules prélevées dans un corpus autorisé (et presque sacré par l'autorité<sup>19</sup> de celui qui en effectue l'interprétation), mais aussi par le fait que ce qui est en jeu dans ce discours c'est une conversion, une métamorphose de notre être, via un mouvement de tour, détour et retour, qui a quelque chose d'un exercice spirituel<sup>20</sup>. Je ne m'attarderai pas ici sur ce caractère, sinon pour noter qu'il est lié à deux formes de construction du discours : une forme circulaire, dans laquelle on revient au point de départ (- au Même, dans lequel nous séjournions toujours déjà, quoiqu'improprement) après avoir provoqué un léger décalage ou creusé un infime écart qui pourrait transfigurer le paysage et notre situation en son sein ; ou une forme plus ouverte, qui serait celle du rondo, dans laquelle on répète de loin en loin la même phrase ou le même motif, tout en l'entrecoupant de développements qui en multiplient et en enrichissent le sens et l'effet. – Ces deux formes constituent bien sûr des schémas, ou des idéaux-types, qui dans les faits pourront être combinés.

Si l'on passe maintenant au vocabulaire (et comme Deleuze je serai assez rapide là-dessus, car j'essaierai de faire porter tout le poids du côté de la syntaxe), on peut noter que le second Heidegger crée très peu de concepts<sup>21</sup>, et qu'il préfère utiliser des mots de la langue courante en s'arrangeant pour les détourner de leur sens habituel, ce qui s'effectue selon deux techniques : soit leur faire subir une intervention graphique (l'exemple le plus célèbre est celui de la biffure en croix du mot *Sein* [GA 9, 411]; l'exemple le plus fréquent est l'usage du tiret : *Ge-birg* [GA 7, 1], qui tend ce petit fil de funambule dont le parcours nous permet d'habiter de manière nouvelle le lieu où nous séjournions depuis toujours ; l'exemple le moins convaincant est peut-être l'usage volontairement anachronique de graphies archaïques, du type *Seyn* [GA 65, 255] – j'affirme qu'il est le moins convaincant, parce que contrairement aux autres procédés il ne dit ou ne montre rien en lui-même, mais fonctionne simplement comme une étiquette ou un panneau qui prescrit : « remplacez une pensée par une autre, n'entendez pas ici "être" au sens de la tradition métaphysique, mais au sens du mouvement que je nommerai ensuite "*Ereignis*", c'est-à-dire production immanente de la différence dans laquelle prend place l'être au sens de la tradition métaphysique, lequel, considéré dans son propre, ne peut être pensé de manière isolée et isolante, en dehors de la relation qui le lie originairement à l'essence de l'homme, ce pourquoi il convient de le biffer en croix, et de penser qu'il prend place dans le massif d'une identité ou d'un Même qui est recueil de ce qui abrite en se retirant, *Ge-birg* »), soit créer un contexte tel qu'il rende impossible le fonctionnement habituel du mot, qu'il court-circuite l'intelligibilité immédiate, et nous oblige donc à y chercher et y produire un sens autre. – Ici aussi, il s'agit d'idéaux-types,

<sup>18</sup> Lequel court toujours le risque de virer au ressassement presque hypnotique – ce qui conduit, comme toute répétition d'un même geste, à la jouissance, au rire ou à l'irritation.

<sup>19</sup> « Autorité » dans tous les sens du mot : l'autorité résulte certes de la position du magister, position qui légitime ses jugements et décrets – mais aussi de l'assurance, de l'éclat et de la maîtrise avec lesquels il accomplit son magistère.

<sup>20</sup> A cet égard l'idée de « protreptique » mentionnée dans le titre d'un des derniers exposés de ce séminaire me semble toucher quelque chose d'essentiel.

<sup>21</sup> Contrairement au premier Heidegger, chez qui les néologismes et les constructions parfois interminables foisonnent – j'ouvre *Sein und Zeit* presque au hasard, §64 S. 322, et je lis : « *das Schon-sein-in-einer-Welt als Sein-bei-innerweltlich-Zuhandenem* ».

car dans les faits l'intervention graphique et la construction d'un contexte qui court-circuite les habitudes de pensée et d'écoute vont presque toujours de pair.

Je voudrais noter au passage la chose suivante : c'est que ces procédés de création conceptuelle relèvent au fond déjà de quelque chose comme une syntaxe. Il ne s'agit en effet pas de créer un nouveau terme pour un nouveau sens, un nouveau signifiant pour un nouveau signifié, mais d'articuler un mot courant à un contexte discursif qui le mette en quelque sorte en tension, une tension telle qu'elle fait plus ou moins exploser le sens habituel et ouvre l'espace nécessaire au libre jeu et à la production par le lecteur d'un sens autre ; ou encore il s'agit de faire subir au mot une intervention graphique minime, mais qui nous invite à en opérer une complète ré-articulation, à l'ouvrir et à en faire déjà l'équivalent d'une phrase qui articule et met en tension des éléments divers. Nous retrouvons ici, au simple niveau du vocabulaire, ce mouvement de dépaysement ou de déterritorialisation, de création d'une langue étrangère au sein même de la langue natale, cette position de tenseurs qui font filer la langue vers un dehors constituant l'origine même de la pensée et du dire, dont parlait Deleuze dans ses réflexions sur le style. Ce mouvement est pourtant affecté d'un danger ou d'un risque consubstantiel : c'est que la tension syntaxique qui fend les mots et fait filer la langue donne lieu à une reterritorialisation, à la création d'un nouveau lexique, d'un nouveau code, d'un jargon, d'une deuxième langue ésotérique, qui ne soit plus cette espèce de parole hallucinée qui lève dans et comme l'affolement même de la langue maternelle<sup>22</sup>, mais qui soit véritablement l'instauration d'une langue seconde (qui tend d'ailleurs à passer pour première, pour langue de l'origine) : langue technique, langue professionnelle ou langue d'initiés. Ce risque est consubstantiel, inévitable, il tient à des raisons structurelles<sup>23</sup>, et il faut en prendre son parti. Il me semble toutefois que certaines formes ou circonstances de discours le favorisent, notamment cette espèce d'écriture pour soi-même, non destinée à la publication immédiate, que constituent les manuscrits tels que les *Beiträge zur Philosophie*, que je goûte peu (mais que j'ai aussi peu travaillés), parce que leur contexte me semble favoriser la tentation de se créer un langage privé, une sorte de chez-soi dans une langue définitivement autre, et définitivement appropriée à l'origine.

Ici encore, il m'importe de souligner que je parle d'une tendance, et que je ne prétends pas tracer une ligne de démarcation entre les textes où règnerait la « bonne » déterritorialisation et ceux où s'opéreraient la « mauvaise » reterritorialisation – l'une n'est de toute façon pas possible sans l'autre, l'une ne va pas sans une dose minimale de l'autre (et cela vaut dans les deux sens). Ce qui me semble intéressant dans les textes « publics » des années 50, c'est que Heidegger y prouve en acte que la vraie « langue de l'origine » n'est pas cette construction un peu lourde, technique et artificielle qu'on trouve dans ses écrits des années 20, mais qu'elle n'est au fond rien d'autre que la langue commune, en tant qu'elle est appréhendée via une opération ou un déplacement infime – saut sur place, pas de côté, ou conjonction des deux mouvements dans une danse de corde au ras du sol – qui bouleverse de fond en comble notre situation en son sein.

---

<sup>22</sup> Proust dit bien : « dans une sorte de langue étrangère », ce qui signifie que l'art d'écrire ne consiste pas à changer de langue, ou à en créer une nouvelle, plus adéquate, mais à rendre étrangère à elle-même sa propre langue.

<sup>23</sup> Sans doute liées au lien existant entre sens, événement et itérabilité – cf. sur ce point l'ensemble de l'œuvre de Derrida.

Venons en maintenant (et toujours sans prétention à l'exhaustivité) à la syntaxe. Cette syntaxe, on peut la caractériser par différents aspects. Un des aspects les plus frappants est le phénomène de la répétition, qui s'accomplit de manières diverses : usage répété, dans un espace restreint, d'un même verbe assorti de particules indiquant un mouvement (*zu-, an-, hin-, her-, hervor-* etc., à quoi l'on associera par exemple *rufen*, *sagen*, *sprechen*, *ziehen*), tautologie qui associe et rapproche verbe et substantif (« *Das Ereignis ereignet* » [GA 14, 29]), chiasme qui reprend en les déplaçant les mêmes éléments (« *Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens* » [GA 12, 189]), forme condensée du chiasme dans l'usage du double sens du génitif, à la fois subjectif et objectif (« *die Sprache des Seins* » [GA 9, 364] pour désigner à la fois une langue qui dit l'être et une langue qui en provient, qui s'y meut comme dans son élément), accumulation, qui semble de prime abord fonctionner comme une hyper-tautologie, mais dont la méditation montre que chacun des termes y fonctionne comme moment d'une structure articulée et mobile (« *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen* » [GA 12, 230]). Toutes ces figures de la répétition participent de ce qu'on peut décrire comme un style oraculaire, hypnotique, ou tout simplement comique, mais toutes ont pourtant une signification philosophique. Elles constituent en effet chacune à leur façon une tentative de dire cette immanence, cet élément mobile du Même ou de l'identité dans lequel se déploie, à titre d'un de ses moments structurels, la pensée ou l'être de l'homme. La primauté du verbal (dont Heidegger souligne qu'il est ce qui porte véritablement) tient à la mobilité de cet élément. L'une des fonctions de la tautologie est de retremper ce qui pourrait apparaître, de par l'usage du substantif, comme une chose, dans l'élément proprement verbal d'une mobilité immanente. Ainsi, dire « *Das Ereignis ereignet* » est une façon de dire que l'*Ereignis* en question n'est rien d'autre que mouvement et événement de la venue au propre, c'est-à-dire à l'entrelacement mutuel de ce qui s'appartient au sein du Même et comme produit immanent de sa propre transformation. C'est aussi parce que cette mobilité immanente est animée de mouvements contraires (par exemple une contemporanéité de l'adresse et du retrait) que l'usage d'un même verbe assorti de diverses particules de mouvement ne peut être réduit à un pur sortilège verbal. Ce que je nomme accumulation ou hyper-tautologie (« *Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen* ») est une autre manière de commencer à déplier les moments de cette structure mobile tout en indiquant la contemporanéité de la différence et de l'identité, d'indiquer par exemple que la *Sprache* comme adresse de l'être de l'étant qui nous aborde et nous concerne, et la *Sprache* comme réponse humaine à cette adresse, réponse qui n'existe que si adresse il y a, mais qui permet aussi et tout d'abord à l'adresse d'avvenir comme telle, ne sont au fond pas deux choses distinctes et auto-subsistantes, mais qu'elles constituent les produits d'une transformation immanente, d'un pli ou d'une torsion de l'élément du Même ou de l'identité (c'est-à-dire de l'*Ereignis* pensé à travers le schème de la *Sprache*), et qu'elles jouent en quelque sorte au sein du Même, qu'elles *sont* (au sens transitif du terme) le Même – un Même qui n'est en son fond rien d'autre que *différance*, ici (dans le cas du schème de la *Sprache* comme interlocution) différance de l'appel et de la réponse.

L'usage du chiasme et du double génitif, envisagés également comme des figures de la répétition, me semble mettre en évidence un autre point, qui concerne le mouvement et la transformation qui s'opèrent (ou peuvent s'opérer) à la faveur du texte. J'ai parlé il y a quelques minutes d'un saut sur place, et également d'un mouvement circulaire qui nous reconduit proprement là où nous séjournions déjà improprement. Je crois que la

fonction du chiasme (« *Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens* ») est d'indiquer ce mouvement circulaire, ce saut, et de montrer du même coup que l'ailleurs qu'il nous fait atteindre n'est pas fait d'autre chose que l'ici dont on est parti, à un léger décalage près. Indiquer par exemple qu'une méditation sur l'essence de la langue nous montre que la langue n'est pas un phénomène purement humain, mais que c'est en, par et comme elle qu'advient l'événement même de la compréhension d'être, événement qui peut être pensé selon le schème de l'interlocution comme production immanente d'une différence qui est en son fond coappartenance – ici coappartenance de l'appel de l'être et de la réponse de l'homme<sup>24</sup>. C'est pourquoi « l'essence de la langue (est) la langue de l'essence », c'est-à-dire de l'être en sa mobilité – « essence » étant désormais entendu dans une polysémie qui désigne à la fois l'*Ereignis* comme *Sprache* (retrait de l'identité *comme* différence) et l'être de l'étant comme *Anspruch* (adresse comme produit immanent du retrait du Même, produit qui n'est rien sans cet autre produit immanent qu'est la langue humaine comme réponse permettant tout d'abord à l'adresse d'avvenir comme telle).

Si l'usage du chiasme résume et donne à voir un parcours circulaire au terme duquel nous pourrions séjourner proprement dans cet élément (ici : la *Sprache*) que nous habitons toujours déjà mais improprement, on peut affirmer que le jeu sur le double sens du génitif condense en quelque sorte ce résumé même, et le condense d'une manière extrêmement intéressante, parce qu'au fond inapparente. Parler d'une *Sprache des Seins*, au double sens d'une langue qui dit l'être et d'une langue qui lui appartient ou en provient, c'est au fond tenir dans la même formule les deux dimensions que le saut peut faire coïncider (– dimensions qui en première approche semblent désigner deux lieux différents) : celle d'une pensée et d'un dire représentatifs, qui tentent de saisir et de nommer ce qui se tient en vis-à-vis, et celle d'une pensée et d'un dire appropriés à l'*Ereignis*, qui expérimentent que ce qui apparaissait préalablement comme vis-à-vis constitue au fond l'élément même de la pensée et du dire, que cet élément est mobile, que la pensée et le dire en constituent l'un des moments structurels, et que le mode représentatif de la pensée et du dire était au fond déjà une manière de séjourner dans cet élément, quoique d'une façon impropre. Bien sûr, il aura fallu ça et là une indication expresse du penseur pour que l'attention du lecteur soit attirée sur ce genre de phénomène (« *Die Sprache ist so die Sprache des Seins, wie die Wolken die Wolken des Himmels sind* » [GA 9, 364]), mais une fois que la machine est lancée, ce genre d'indication peut virtuellement rétroagir sur l'appréhension de la totalité du corpus, sans qu'il y ait nécessairement besoin de poteau indicateur. Le glissement de sens, le basculement du génitif objectif au génitif subjectif peut être là sans y être, de sorte que la même formule soit en quelque sorte porteuse des deux modes de séjour possible dans cet élément ou ce lieu du propre (comme entrelacement de rapports), qui peut être habité proprement ou improprement.

Ce qui est ici intéressant, je le répète, c'est le caractère inapparent du procédé, qui est d'une telle simplicité qu'il devient virtuellement invisible, indétectable, indécidable, et peut ainsi en droit contaminer n'importe quel usage d'une tournure du même type – il revient au lecteur de trancher au cas par cas, et de voir si la double lecture du génitif est ou non philosophiquement pertinente. Ce qu'il y a d'inapparent dans ce dernier procédé

---

<sup>24</sup> Le « de » ayant ici lui-même valeur explétive : il n'y a pas d'abord l'être et puis l'appel, ou d'abord l'homme et puis la réponse, mais l'être de l'étant n'est rien d'autre qu'adresse à l'homme, et l'essence de l'homme n'est rien d'autre que réponse à cette adresse.

fait signe vers quelque chose qu'on pourrait nommer une dimension « mimétique » du style heideggérien, dimension qui est difficile à cerner à l'aide des concepts de la rhétorique classique, mais qu'on trouve à l'œuvre chez un poète comme Francis Ponge. Ce qui est en effet remarquable dans les textes de Ponge, c'est – au moins à titre de moment – l'effort mobilisé pour établir, par mille et une ruses ou inventions (stylistiques, rhétoriques, typographiques), une sorte de ressemblance ou de correspondance entre le texte et la chose dont il parle<sup>25</sup>. Je crois qu'on trouve un effort du même type chez le second Heidegger, avec cette particularité que la « chose » que le texte s'efforce de « mimer » n'est pas comme [cela semble être le cas] chez Ponge un étant intramondain (savon, huître ou édredon) mais quelque chose qui se retire, quelque chose d'inapparent (la « chose » de la pensée n'étant rien d'autre que cette identité ou ce Même qui se déploie, c'est-à-dire se soustrait, comme différence de l'appel et d'une réponse propre ou impropres qui permet tout d'abord à l'appel d'avvenir comme tel). Et il me semble que dans le souci de répondre ou de correspondre à cette « chose » qui est en son fond un se-retirer, un se-soustraire, et qui est par là même en quelque sorte indicible, Heidegger tend vers une stratégie d'écriture qui n'est pas celle de l'arrêt du discours, du pur et simple silence, mais celle de l'ellipse, du non-dit, de la retenue, du double sens qui n'est pas expressément indiqué comme tel, ce qui est une façon de créer une doublure de silence – ou de sens inouï – à l'intérieur même du discours.

Un exemple paradigmatic de cette stratégie, c'est la formule « *Das Bedenklichste zeigt sich daran, dass wir noch nicht denken* » (GA 7, 130) (« Ce qui donne le plus à penser se montre en ceci que nous ne pensons pas encore »), qui anticipe et condense le contenu ou le mouvement de la conférence « *Was heisst Denken ?* ». Après avoir forgé l'expression de *Bedenklichste* (« ce qui donne le plus à penser »), et fait en sorte que son lecteur puisse l'entendre au sens littéral de cela même qui, et au plus haut point, fait don de la pensée, de cela même qui constitue l'origine ou la source de toute pensée (laquelle apparaît comme réponse ou réplique à l'appel comme lequel se déploie cette origine), Heidegger agence cette formule étrange, qui met en œuvre ce qu'il appellera plus tard une phénoménologie de l'inapparent : « *Das Bedenklichste zeigt sich daran, dass wir noch nicht denken* ». Parce que le sens habituel du verbe *bedenken* (réfléchir à, considérer, prendre en considération), mais aussi du substantif *Bedenken* (le doute, la réserve, le scrupule) continuent de résonner sous le nouveau sens dont Heidegger a travaillé à

---

<sup>25</sup> Je dis : « à titre de moment », car il n'est pas du tout sûr que le texte pongien parle uniquement des choses. Ce texte est en effet le plus souvent traversé d'un double mouvement : d'abord tenter d'épouser au maximum les traits de la chose, ensuite saisir que cette chose est aussi un emblème du langage lui-même, et que la chose-texte est peut-être (ou en tout cas aspire à devenir) la chose au sens premier ou origininaire. Prenons l'exemple du *Savon*. En apparence d'abord un texte sur le savon, à propos du savon, qui s'acharne à dire et à nommer le mouvement du savon, l'éloquence un peu maladroite et bafouilleuse du savon, la sociabilité et les humbles vertus du savon. Au fil de la lecture, l'impression que le texte lui-même devient savon, se met à mousser, à écumer en s'offrant à notre toilette intellectuelle. Au terme de la lecture, l'affirmation que le livre est devenu savon, et que la jouissance qu'il y a à se frotter les mains dans les bulles est peut-être elle-même un reflet ou une espèce de cette jouissance supérieure qu'est « la production de son propre signe », dont le type n'est autre que le langage se signifiant et jouissant de lui-même dans l'acte poétique, lequel n'est accompli que lorsqu'un lecteur se frotte au livre dans la lecture. – Il est frappant de constater que le refus heideggérien de la métaphore aboutit à un renversement du même ordre : affirmer par exemple que la tournure « *das Haus des Seins* » n'est, contrairement aux apparences, pas une métaphore (c'est-à-dire un transfert ou une transposition de la notion ontique de maison comme lieu de l'habitation humaine, notion qu'on transposerait sur le plan ontologique pour cerner de manière *figurée* l'une des dimensions de ce plan), parce que c'est dans l'être même que réside le sens *propre* de l'habiter (GA 9, 358).

libérer la possibilité, la formule fonctionne d'abord comme un cri d'alarme ou un signal de détresse : « ce qui donne le plus à penser, ce qui doit être pris en considération et nous interpeller au plus haut point, c'est l'absence de pensée, le fait que nous ne pensons pas encore ». Pourtant, à suivre les indications expresses de Heidegger, qui font du *Bedenklichste* l'origine même de la pensée, la formule dit aussi autre chose : elle nous parle de cette origine de la pensée. Non sans paradoxe d'ailleurs : elle parle de l'origine de la pensée, et semble dans le même mouvement nier qu'il y ait véritablement pensée. On sait que la suite du texte atténuerait ce paradoxe en mobilisant l'opposition des modes propre et impropre de la pensée, et en avançant l'idée que nous (un « nous » qui englobe plus ou moins toute l'histoire de la pensée occidentale) pensons déjà, mais improprement (ce mode impropre de la pensée résidant dans la représentation, entendue en un sens extrêmement large, non strictement moderne, comme saisie en vis-à-vis de l'étant dans son être ou du présent dans sa présence). Prise à la lettre, la formule parle de la façon dont l'origine de la pensée, dont cela même qui donne lieu à la pensée (laquelle advient comme réponse, réplique), se montre ou se manifeste. Dire que ce en réponse à quoi il y a pensée se manifeste dans le fait que nous ne pensons pas, ou pas encore, dire que cette absence ou ce « pas encore » de la pensée n'est pas un accident ou une faute, mais précisément le mode de manifestation de cette origine à laquelle répond la pensée, c'est au fond dire que cette origine n'entre pas proprement en présence, qu'elle se soustrait, ce qui explique que la réplique ou la réponse ne puisse avoir lieu – ou qu'elle n'ait lieu que sur le mode du « pas encore », de l'impropriété.

Plutôt que de dire tout ceci de but en blanc, comme je suis obligé de le faire dans une tentative d'explication qui est aussi une forme d'objectivation, Heidegger le dit d'une manière oblique, détournée, dans une formule à double fond ou à double sens, qui peut fonctionner à la fois comme déploration de l'absence de pensée et comme phénoménologie de l'inapparent, mais qui ne fonctionne dans cette deuxième direction que via un véritable travail et investissement du lecteur – et je crois qu'on peut vraiment dire « du lecteur », car ce genre de texte n'est pas destiné à être entendu, mais à être *lu* : il est proprement impossible de le comprendre dans une simple et unique audition. Par ce travail le lecteur, en s'appuyant sur les occasions que lui offrent l'auteur, pourra produire ou faire naître un dire second, lequel ne fonctionnera plus comme constat, mais sur le mode du signe, de l'indication en direction de ce qui se retire – indication en laquelle réside (selon la conférence) l'être même de l'homme, être dont le texte de Heidegger constitue en quelque sorte lui-même l'emblème, sinon l'accomplissement le plus propre. Dans ce travail de lecture, il croisera non seulement l'occasion de se modifier lui-même en son être, mais aussi de modifier – sur le modèle de cette lecture double que peut lui *apprendre* ou que peut *exercer* en lui la fréquentation et le travail du texte de Heidegger – son rapport à l'ensemble des textes de la tradition, qui peuvent désormais être scrutés du double point de vue de ce qu'ils disent et de ce que, sans le dire proprement, ils indiquent au-delà d'eux-mêmes, en tant qu'ils fonctionnent chacun à leur façon comme ces réponses improches ou ces « pas encore » de la pensée, à travers lesquels cela même qui constitue l'origine de la pensée *se montre*.

Au terme de ces considérations, vous constatez que le « mimétisme » que je viens d'essayer de cerner à travers l'examen d'une formule paradigmique du style du second Heidegger et de son étrange usage de la syntaxe, est indissociable d'un « hermétisme », parce qu'on ne peut mimer, répondre et correspondre à une « chose » qui se retire, et qui n'est pas substance mais pure mobilité – retrait du Même dans la différence, qu'il *est*,

c'est-à-dire laisse advenir, de l'appel et d'une réponse performative, propre ou impropre, sans laquelle l'événement de la compréhension de l'étant dans son être n'a pas lieu, – parce qu'on ne peut mimer et correspondre à cette « chose » non objective (qui se retire dans et par le mouvement même par lequel elle nous fait advenir à l'être) que dans un discours à double fond, qui indique de manière voilée, et qui fonctionne à la fois comme emblème de cette « chose » qu'il essaie de dire (chose qui ne s'accomplit qu'à travers une réponse performative, réponse qui a elle-même pour répondant, dans le texte-emblème, la place libre réservée à la lecture productive du lecteur) et comme emblème ou accomplissement en mode propre de la réponse humaine qu'appelle cette « chose » (un dire qui, tout comme l'être de ceux que nous sommes, indique en direction de ce qui se retire, mais qui le fait en quelque sorte proprement, étant parvenu à la conclusion qu'on ne répond proprement à ce qui se retire que sur le mode de la *retenue*, dans un dire qui retient en quelque sorte lui-même ce qu'il cherche à dire, qui ne le dit pas de but en blanc [– ce qui reviendrait à objectiver la « chose » qu'il cherche à dire, et du même coup à la manquer : manquer, dans le dire, l'indication du fait qu'il « en est » –], mais qui l'indique de manière oblique).

De façon générale, je crois que cette double caractérisation de « mimétisme » et d'« hermétisme » peut s'appliquer rétroactivement à tous les traits ou procédés « stylistiques » que j'ai dégagés chez le second Heidegger. Ces deux caractères, qui sont intrinsèquement liés l'un à l'autre, peuvent se résumer dans l'idée de *retenue*, de dire « retenu » – dans la notion duquel il conviendrait d'entendre aussi la tenue, au sens de cette mise en tension syntaxique de la langue que j'ai tenté de mettre en évidence en envisageant la conduite du discours et le travail sur le vocabulaire et la syntaxe. C'est cette retenue qui caractérise le « style » du second Heidegger, et je crois que cette caractérisation pourrait s'accorder (moyennant quelques considérations que je n'ai plus le temps de livrer ici) avec ce que Heidegger disait lui-même, dans la dixième leçon du cours de 1951-52, du style des penseurs : « *Dieser Stil ist kein literarisches Instrument ; er ist nichts geringeres als der Bezug des Denkers zum Sein des Seienden, das zur Sprache kommen muss* » (GA 8, 110).

\*

Je voudrais conclure cette réflexion sur le style de Heidegger – ou plutôt : interrompre plus ou moins décentrement ce qui demanderait à être poursuivi, et mis à l'épreuve des textes – en essayant de reprendre en vue le champ de tension entre éducation, philosophie et politique, que j'ai préalablement esquissé comme cadre (largement programmatique) de l'interrogation des enjeux du style du second Heidegger. 1° Le couplage ou la tension « entre éducation et philosophie » désignait la volonté d'étudier la contribution de la philosophie, considérée comme genre littéraire, à la formation d'un homme nouveau. Les réflexions sur l'intrication, opérée par le style « retenu », entre « mimétisme » et « hermétisme » font je crois signe en direction d'une capacité émancipatrice de ce type d'écriture, qui fait de la lecture l'occasion d'un travail de production de soi et du sens. Mais ses effets émancipateurs ne sont pas garantis : il s'agit là d'une simple virtualité, qui ne s'actualise que si l'occasion est saisie, et la capacité de lecture productive exercée. 2° Le couplage ou la tension « entre politique et éducation » désignait pour sa part une manière d'aborder la question politique chez Heidegger, en la décalant dans la direction d'une interrogation politique des théories et des dispositifs éducatifs. Pour creuser ce point, il conviendrait d'envisager en détail, et à titre

d'échantillon, le cours de 1951-52, et d'y étudier les rapports que le style « retenu » du second Heidegger institue entre le penseur-professeur et ses auditeurs, ainsi que la façon dont ce style peut parfois charrier ou magnifier des jugements de sens commun, bon ou mauvais. 3° Enfin, le couplage ou la tension « entre philosophie et politique » désignait la tentative d'aborder le langage et le style du second Heidegger en refusant à la fois le réductionnisme et la pure lecture interne. Les aperçus que j'ai tenté de vous donner sur la portée philosophique et les effets virtuels du style « retenu » réfutent je crois le réductionnisme, mais ne peuvent à eux seuls exonérer ces procédés rhétoriques du soupçon de servir – au moment même où ils produisent tout ce que j'ai essayé de mettre en évidence comme effets « philosophiques » et « émancipateurs », et sans que la production de ces effets exclue la production simultanée<sup>26</sup> d'autres types d'effets – des fins un peu moins nobles, celles-là mêmes que Bourdieu, Adorno, et bien d'autres, ont critiquées à satiété : asseoir une autorité académique, fasciner un auditoire, établir une distance irréductible et se tailler une position inaccessible à toute forme de critique, créer un jargon qui sera répété à l'infini par des suiveurs, ou conférer une aura philosophique à des jugements de sens commun. Je crois pourtant qu'au fond, et contrairement à la suffisance un peu trop assurée des « critiques », nous ne pouvons juger a priori, ni décider à la place du lecteur/auditeur, des effets qu'un certain type de discours produit sur celui qui le reçoit. Il y a là une zone d'indécision<sup>27</sup>, et si le sens est pragmatique – ce que Bourdieu (86-87) reproche peut-être un peu trop rapidement à Heidegger d'avoir manqué – tout dépend de ce qu'en fera l'intelligence de celui, auditeur ou lecteur, qui contribue structurellement à sa production. Je vous remercie de votre attention.

---

<sup>26</sup> C'est cette contemporanéité virtuelle des deux types d'effet du discours heideggérien que manque Bourdieu, ou qu'il refuse d'accepter. Sa lecture réductionniste suppose d'ailleurs que le texte ne puisse (ou ne doive) être ni sorti de son contexte, ni traduit (95) : c'est que ce genre d'entreprise déferait le texte de son lieu d'origine, qui était seul à pouvoir lui donner le sens – pragmatique – uniquement nauséabond que Bourdieu s'obstine à lui conférer. On comprend mieux encore pourquoi Bourdieu s'en prend à Derrida.

<sup>27</sup> Ce refus mainte fois répété d'une possibilité d'établir définitivement des cloisons étanches, de tracer des lignes de démarcation a priori, n'est rien d'autre qu'une prise au sérieux et une application à Heidegger (mais aussi à tous ceux qui l'étudient, moi en premier) de ce que *Sein und Zeit* dit du « on » comme existential indéracinable et de son lien à la question du logos et de la vérité.