

EDITH FUCHS

**L'HUMANITÉ
ET SES DROITS**

ÉDITIONS KIMÉ
2, IMPASSE DES PEINTRES
PARIS II^e

REMERCIEMENTS

Pour leurs encouragements amicaux un chaleureux merci à Emmanuel Faye, à Florence Gauthier ainsi qu'à François Rastier.

© Éditions Kimé, Paris, 2020

ISBN 978-2-84174-979-9

INTRODUCTION

Nous connaissons tous le mot de Proudhon, repris par Carl Schmitt : qui dit « humanité » veut tromper et nous n'avons sans doute pas déjà oublié le mépris nazi, selon lequel tout humanisme serait « humanisme bêlant » ; dans un tout autre registre, théorique cette fois, nous avons entendu Michel Foucault déclarer dans *Les mots et les choses* que « l'homme est en train de périr à mesure que brille plus fort à l'horizon l'être du langage ».

De la « mort de Dieu » à la « mort de l'homme », les voies furent et demeurent multiples. Ainsi, les récusations Heideggeriennes de toute forme d'humanisme, et partant, de toute idée d'humanité ont conquis grand nombre d'esprits divers – même Althusser¹, fut comme tant d'autres, séduit par *La Lettre sur l'humanisme*. Si cette *Lettre* constitue sans doute une réponse de Heidegger à la question de Jean Beaufret en 1946², elle s'attache nommément à réfuter Jean-Paul Sartre quand celui-ci défendit l'humanisme de la philosophie existentielle contenue dans *l'Être et le Néant* par un petit opus qu'il intitula : *L'existentialisme est-il un humanisme ?* Pour Heidegger, il s'agissait de mettre en pièces l'humanisme de la liberté que Sartre octroie à l'humanité, en tant que « destin » dicté par le Néant d'où surgit la condition humaine, sans être déterminée par quoi que ce soit de donné. Seul compte le « choix existentiel », méta-empirique en quelque

1 Dans *L'avenir dure longtemps* (1992) Althusser, écrit Pierre Aubenque, reconnaît que la *Lettre sur l'humanisme* « ne fut pas sans influencer ses thèses sur l'antihumanisme théorique de Marx », in Pierre Aubenque, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968) : genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme Heideggerien », sous la direction de Bruno Pinchard : *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris, PUF, 2005, pp. 228-238.

2 Jean Beaufret demandait à Heidegger « comment redonner sens au mot “humanisme” ». Ne demandons pas ce que Jean Beaufret pouvait espérer de Heidegger en 1946.

sorte, tel qu'il prend réalité dans chacune de nos conduites, y compris dans ce que nous imaginons nous submerger passivement comme font les émotions. L'homme devient ainsi, quoi qu'il fasse ou ne fasse pas, l'ex-sistant « condamné à être libre », selon un trop célèbre mot théâtral – et Sartre se voit comme celui qui fit descendre de la condition divine à la condition humaine l'absolue liberté que Descartes accordait à Dieu, jusque dans le pouvoir des vérités éternelles.

Sans le nommer, Heidegger reproche à Sartre de méconnaître le poids de la condition humaine, la dérélition de son être-pour-la-mort qui définit cette condition. En effet, l'humanité selon Sartre, est dépourvue de toute propriété définitionnelle (une telle détermination ne convient qu'à ce que Sartre appelle « l'en soi ») et elle est comme telle apte à s'aliéner dans la mauvaise foi comme aussi à se faire elle-même réellement liberté. Selon Heidegger, Sartre témoigne ainsi combien il demeure dans le champ de la métaphysique, ce champ de l'Idée et des valeurs dans lequel Heidegger diagnostique un épouvantable désastre qui tient, Heidegger le répète sans cesse, à l'oubli de l'Être au profit des étants. Si donc, selon Sartre, l'homme est liberté en situation, son humanisme à l'image de tous les autres humanismes ne serait que « le mauvais destin de l'Être »¹ et il deviendra dès lors loisible d'assurer avec Carl Schmitt, comme avec Heidegger que « toutes les horreurs du siècle écoulé » furent commises au nom de l'humanisme. Selon ces détracteurs-là, tout humanisme ne fait que défendre le bien-être de l'humanité sans voir que la recherche de la sécurité, du bien-être et du bonheur détourne les individus et les peuples des idéaux de grandeur et de la valorisation du sacrifice et de l'héroïsme.

Si la joute de Heidegger contre Sartre peut paraître dater, sa portée toutefois n'est aucunement éteinte : on voit clairement que ce n'est pas le néo-cartésianisme de Sartre qui aurait conquis quelque droit de cité mais bien davantage, diverses formes de récusation de la notion d'humanité dans l'une ou l'autre des acceptions de ce terme plurivoque. S'il s'agit de l'humanité en chacun, c'est-à-dire de l'identité humaine, son universalité fut violemment remise en cause et continue de l'être ; s'il s'agit de l'unicité du genre humain c'est-à-dire de la « famille humaine », c'est cette fois le rela-

1 Rappel de Pierre Aubenque, *op. cit.*, supra. p. 233, « ... das böse Geschick des Seins » in « Der Spruch des Anaximander », *Holzwege*.

tivisme culturel et historique qui le dépèce ; n'évoquons pas la vertu d'humanité car elle sera rapidement remise dans l'armoire à la « moraline » moralisatrice ; quant aux « humanités » on en déplore partout la lente extinction dans toute instruction, tant à l'école qu'à l'université, au profit de l'éloge du business, de la finance et autres activités analogues par rapport auxquelles les humanités sont vaines et démodées.

Or, toutes ces acceptions de la notion d'humanité nous viennent de Cicéron. C'est à lui, rappelle François Prost¹, que la tradition européenne doit le concept d'*humanitas* sans lequel on ne peut comprendre ni les « humanités » classiques, ni l'« humanisme » Renaissant ou universel, ni la notion de « crime contre l'humanité » ni l'ensemble des engagements modernes relevant de l'« humanitaire ».

Loin donc que l'humanisme quel qu'il soit, ait conduit ou ait légitimé les cruautés du vingtième siècle comme celles du vingt et unième siècle entamé, le sentiment à examiner consiste en ceci que ce sont bien plutôt récusations, railleries savantes tournées contre toute idée d'humanité qui finirent par saturer une vie éthique dans laquelle l'« humanus » risque de retomber, comme l'écrit François Prost, au niveau de « l'immanis » (du « monstrueux »).

En ce sens ne serait-il pas urgent d'entendre Homère lorsque sa Nausicaa déclare, en parlant d'Ulysse naufragé :

« cet homme n'est qu'un malheureux, vagabond, il nous faut l'accueillir car les mendiants, les étrangers viennent tous de Zeus ». ²

S'il convient de ne pas céder à l'intimidation que cherchent à susciter les modernes et postmodernes railleries et récusations de l'idée d'humanité, il reste toutefois que plusieurs circonstances et configurations présentes paraissent tout de même bien aptes à faire douter du bien-fondé de cette notion.

1 *Philosophies de l'humanisme*, 2006, n° 15, de *L'Art du comprendre*. François Prost : « Humanitas : originalité d'un concept cicéronien », p. 31-47.

2 *Odyssée* VI, 206-210, cité et commenté par Étienne Helmer, in *Le dernier des hommes-figures du mendiant en Grèce ancienne*, Paris, Le Félin, 2015, p. 36.

La notion d'humanité n'a pas nécessairement partie liée avec l'humanisme : on le voit quand il s'agit de l'espèce humaine dont la survie comme humanité vivante paraît en péril à double titre quant au jeu qui se joue depuis le XX^e siècle. D'un côté, la prolifération des armes atomiques paraît échapper à la maîtrise – comme l'a depuis longtemps dénoncé un auteur tel que Günther Anders – et de l'autre, les diverses techniques issues des connaissances en biologie semblent bouleverser l'identité humaine elle-même, qu'il s'agisse des sciences du cerveau ou des manipulations génétiques.

En outre, en dehors de ces sciences et techniques qui suscitent la peur, reste encore la cruauté vertigineuse que l'humanité exerce à son propre endroit, comme si la destructivité l'emportait sur Eros. Ainsi, si le siècle écoulé avait pu être nommé depuis Hiroshima et Nagasaki « siècle de l'atome », on a pu également, non sans raison, le nommer « siècle des génocides », ainsi en alla-t-il si on songe aux Arméniens, aux Juifs d'Europe, aux guerres d'extermination menées à l'Est par le III^e Reich à l'encontre des « Slaves », comme il en alla encore pour le Cambodge de Pol Pot, et encore ensuite pour les massacres au Rwanda.

Ces circonstances, faits, peurs et croyances qu'ils suscitent méritent assurément d'être traités avec sérieux. Il y faut pour cela l'histoire politique, l'histoire des sciences et des techniques ainsi qu'une approche solide de l'état des mœurs – ce qui n'est pas le propos d'un simple essai d'élucidation notionnelle.

Faudrait-il dès lors, plus modestement, tenter d'esquisser les conceptions majeures de l'humanité que détient l'histoire de la philosophie ?

Lorsque Heidegger prête à Platon l'invention, à ses yeux déplorable, de l'humanisme, si le terme est pris alors de façon fort vague, il n'est cependant pas faux de soutenir que par Socrate la philosophie aura converti l'intérêt pour le cosmos et la phusis en un intérêt pour les « faibles mortels » que nous sommes en recherchant les voies de la vie bonne, de la vie accomplie, tant en l'individu qu'en la cité.

Cependant, prendre la voie d'un tableau, fût-il raisonné, des diverses « définitions » avancées par des philosophes risque l'impasse « informative » de ce genre d'entreprise. Que peut-il en effet résulter de la juxtaposition, ou même de la confrontation du « Berger de l'Être » selon Heidegger

avec, par exemple, le monstre, « la bête hétéroclite » à face humaine de la *République* de Platon¹.

Le seul enseignement consisterait, non sans raison, à conclure au caractère problématique de l'humanité elle-même, pour elle-même, en quelque sens qu'on l'entende.

Aucune vue dogmatique ne saurait donc relever le défi de la récusation de l'idée d'humanité : il tient à ceci qu'à beaucoup d'égards son évidence est aveuglante. Qui irait croire qu'un chimpanzé tant bien vêtu et dressé soit-il est un être humain ? ou que le perroquet parle, qui profère les sons qu'on s'est divertis à lui faire imiter, puisqu'il ne répond jamais quand on s'adresse à lui.

Parce qu'il paraît évident de pas confondre un être vivant « tant bien né soit-il » avec une personne humaine, ni le genre humain avec n'importe quelle espèce du genre « mammifère » la conviction qu'être homme, tant pour l'individu singulier que pour l'ensemble des hommes est aisément considérée à la fois comme une détermination naturelle et une essentialité immuable.

Or, le développement des sciences humaines, et spécialement de l'ethnologie n'aura pas peu contribué à ébranler l'idée d'une « humaine nature ». Ainsi peut-on suggérer que le couple classique « phusei/nomô » (par nature – par institution) fut relayé par le couple rousseauiste de ce qui est « par nature » distinct de ce qui est « par éducation » – quoi qu'il en soit des rapports que Rousseau ne cesse de tisser entre les deux ; avec les sciences humaines et tout spécialement l'ethnologie est advenue la prééminence du couple de la nature (et de ce qui est par nature) et de la culture (et de ce qui est culturel). On voit combien la plasticité attribuée à l'humanité – déjà cruciale du point de vue moral chez Rousseau tend à devenir désormais « le propre » de l'homme. On le voit bien lorsque par exemple Merleau-Ponty écrit que « tout est culturel ou tout est naturel chez l'homme, comme on voudra dire ». Dès lors, la capacité de passer de l'ange à la bête pourra être fondée sur la liberté, entendue tout autrement que chez les classiques, comme la capacité pour l'individu singulier comme pour l'espèce humaine de se façonner soi-même. De là suit sans doute la place nouvelle à beaucoup d'égards que les philosophes contemporains accordent à une méditation du

1 *La République*, IX, 588c à 590a.

temps vécu comme la temporalisation propre au devenir d'un libre individu. Bergson à ce titre accomplit un pas majeur quand il noue ensemble le temps avec la liberté comme mode d'existence de la conscience. C'est en particulier à ce titre que Sartre comme Merleau-Ponty sont redevables à Bergson et c'est précisément contre la liberté comme mode d'être de la conscience que se tourne le retour à l'ontologie, c'est-à-dire à une pensée de l'Être telle que revendiquée par Heidegger.

Il est donc fort éclairant de relire quelques lignes de la *Lettre sur l'humanisme* pour y voir la façon cryptée dont Heidegger récuse ce que d'un même mouvement il baptise « métaphysique » (le mot ni la chose ne figurent chez Platon) et humanisme.

« Le commencement de la métaphysique dans la pensée de Platon est en même temps le commencement de l'« humanisme ». Ce mot doit être pris ici dans son sens essentiel, et pour cette raison le plus large. En ce sens, « humanisme » signifie le processus de pensée impliqué dans le commencement, le développement et la fin de la métaphysique, par lequel l'homme, de points de vue différents, mais à chaque fois sciemment, est projeté au milieu de l'étant, sans être pour autant ce qu'il y a de plus haut dans l'étant. L'« homme », cela signifie tantôt une figure de l'homme ou l'humanité, tantôt l'individu ou une communauté, tantôt le peuple ou un groupe de peuples. Il s'agit dans tous ces cas, dans le domaine d'une structure fondamentale figée de l'étant, d'amener l'homme, l'animal rationnelle, déterminé de ce point de vue, à la libération de ses possibilités, à la certitude de sa destination et à la mise en sécurité de sa « vie ». Cela peut arriver comme façonnement par l'attitude « éthique », comme salvation de l'âme immortelle, comme développement des forces créatrices, comme culture de la raison, comme soin de la personnalité, comme éveil du sens de la communauté, comme eugénique du corps ou comme association appropriée de plusieurs ou de tous ces « humanismes »... Avec l'achèvement de la métaphysique c'est aussi l'« humanisme » (ou, dit grecquement l'anthropologie) qui s'ouvre un chemin vers les « positions » les plus extrêmes et en même temps inconditionnées ».¹

1 Traduction prise à Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 231. Quant à l'« eugénique du corps », Pierre Aubenque précise dans la note 2 de la p. 231, avoir traduit ainsi « faute de mieux » « Züchtung des Leibes » qui ne se ramène pas à la « culture physique », ni même à une « discipline asia-

Quelques brèves remarques suffiront sans doute pour apercevoir comment la récusation heideggerienne de tout humanisme a pu acquérir droit de cité à un moment où l'ampleur des dénis d'humanité commis par le nazisme et ses soutiens était encore, hors des cercles politiques et militaires spécialistes des assassinats, bien loin d'être connue dans son extrême inventivité. Les mots de Heidegger ne font-ils pas figure d'anticipation et de préparation des esprits en quelque sorte pour que la responsabilité intellectuelle du moins, de l'impitoyable cruauté en incombe aux Lumières, aux connaissances scientifiques, aux philosophies rationalistes et non aux anti-Lumières et aux irrationalismes des XIX^e-XX^e siècles tellement vivaces dans tout ce que l'Allemagne a pu comporter d'hostilité à la France, non seulement depuis la Révolution française mais, évidemment depuis le traité de Versailles.

Alors que Hegel saluait en Platon la première philosophie suffisamment conservée (comparativement aux fragments rescapés de tous les « présocratiques »), Heidegger, lui, érige Platon en bête noire, destructeur maléfique des voies magnifiques qu'un penseur tel qu'Héraclite aurait ouvertes. Tous les malheurs advenus trouveraient leur origine chez Platon parce que c'est lui, selon Heidegger, l'inventeur de la « métaphysique » c'est-à-dire, de l'« oubli de l'Être » et de la destitution corrélative de ce dernier au profit de la considération des étants (des choses qui sont – entendons bien qu'il n'est dès lors plus question de l'Être en tant qu'Être).

Ne demandons pas si Platon dans son *Parménide* a vraiment destitué l'Être au profit des étants, alors qu'il n'est question de rien d'autre dans ce Dialogue que de toutes les vues principielles possibles concernant l'impossibilité des rapports dogmatiquement unilatéraux de l'Un à l'Être. « ... qu'il y ait l'Un ou qu'il n'y en ait pas, de toute façon, lui-même ainsi que toutes les autres choses, dans leurs rapports à soi respectivement aussi bien que réciproquement, de tous les attributs sous tous les rapports, ont l'être et le non-être, l'apparence et la non-apparence. C'est la vérité même ». (166c)¹.

tique », (trad. A. Préau) mais est une claire allusion aux théories et pratiques « eugénistes » du III^e Reich...».

1 Platon, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, traduction Joseph Moreau, t. II, 1955, p. 255.

En quoi, insistons-y, dire que « l'Un a l'être et le non-être, l'apparence et la non apparence » consisterait à faire déchoir la pensée en la cantonnant à la seule considération des « étants » ?

Si donc le mouvement des contraires que ce Dialogue s'ingénie à multiplier est « la vérité même » de l'Un à l'Être, on pourrait dire de Heidegger qu'il a fortement régressé puisque de l'Être, jamais il ne dit le moindre mot. Or, comment affirmer que le Dialogue platonicien, parce qu'il s'attache à la question de l'épistémé, parce qu'il élabore l'idée d'un salut moral reposant sur la rectitude du philosophe, parce qu'il ne cesse de parcourir « en montant et en descendant » tous les « degrés de la connaissance »¹ serait d'un seul mouvement invention de la métaphysique et donc, par là même, selon Heidegger, de l'anthropologie humaniste ? Platon aurait donc gravement manqué tout ce que Heidegger aurait pour la première fois mis en lumière : la dérélition d'être jeté-au-monde, la dérélition de notre être-pour-la-mort dont nous nous détournons tous pour nous livrer à cet a-théologique *divertissement* qu'est l'assujettissement au prestige paresseux du « on ». L'homme, ce faible mortel, cette ténue existence dans l'immensité du cosmos, serait projeté dans l'étant et relèverait ainsi d'une « structure figée de l'étant », et non des gouffres insondables de l'Être. Pour autant, Heidegger semble presque reprocher que l'homme ainsi figuré ne soit pas « ce qu'il y a de plus haut dans l'étant ».

Dans les lignes choisies de la *Lettre sur l'humanisme*, on voit bien que Heidegger commence par une énumération des usages du vocable « homme » ou « humanité » conforme à la tradition cicéronienne. Or ce n'est plus du tout le cas lorsqu'il y glisse « un groupe de peuples ou un peuple ». Comment ne pas supposer qu'en dehors d'un tel « groupe » ou d'un tel « peuple », il n'y a rien d'humain. Ainsi tous ceux qui sont déclarés être « Bodenlos » (sans sol) sont étrangers à tout « Volk » et donc à l'humanité. C'est en ce sens que Heidegger dira un peu plus tard à propos des exterminés, que loin d'avoir affronté leur mort, ils se sont trouvés ex-

¹ Platon *Lettre VII*, 342a-344b, les cinq « facteurs » de la connaissance que Platon commence à exposer sur l'exemple du cercle, in *Œuvres complètes*, t. II, 1955, p. 1210-1213.

térieurs à leur « être-pour-la-mort » pour se contenter, non de mourir, mais de « crever »¹.

Enfin l'idée d'humanité prétendument propre à la métaphysique initiée par Platon, aurait fourni à toute la postérité la double erreur, ou plutôt la double catastrophe que recèle la définition de l'homme comme *animal rationale*. Cet exemple de définition par le genre et la différence spécifique aurait été érigé en la détermination notionnelle fondamentale selon laquelle l'humanité se serait conçue elle-même depuis toujours. Or, seuls quelques esprits courageux se seraient tardivement aperçus que le rationalisme, qui marqua majoritairement la philosophie de Platon à Descartes, puis Kant et au-delà jusqu'à Hegel, Marx puis enfin Husserl et Cassirer le « néokantien » (contre qui Heidegger croisa le fer à Davos²) a conduit au désastre des temps présents. C'est qu'au lieu de connaître quelque chose de l'imagination, de l'inventivité, des spéculations rationnelles sans lesquelles jamais les sciences mathématisées ni les sciences appliquées n'auraient vu le jour, la raison, dès longtemps haïe comme la « putain du diable » par Luther, devient, sans aucune originalité une étriquée capacité de calcul et de raisonnement selon Heidegger.

Jean-Michel Muglioni³ a démonté en ses moindres détails la désarmante bévue qui consiste à répéter indéfiniment que cet *animal rationale* aurait marqué toute la philosophie (on va parfois jusqu'à assurer, contre l'évidence, qu'il y aurait même là une « définition » cartésienne⁴). Il suffira ici d'en montrer une double portée.

1 « Des centaines de milliers meurent en masse. Meurent-ils? (*Sterben Sie?*) Ils périssent. Ils sont abattus. Meurent-ils? Ils deviennent les pièces de réserve d'un stock de fabrication de cadavres. Meurent-ils? ils sont liquidés discrètement dans les camps d'extermination. Et sans cela – des millions périssent aujourd'hui de faim en Chine. », in M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA. 79, p. 56., cité, traduit et commenté par Emmanuel Faye in, *Arendt et Heidegger – extermination nazie et destruction de la pensée*, Paris, Albin Michel, 2016, p. 200.

2 La célèbre confrontation de Davos opposa en 1929 Cassirer à Heidegger; le thème de ce colloque tenait en la question kantienne: *Qu'est-ce que l'homme?* et le débat se centra sur la question de la finitude, dépassable selon Cassirer tandis qu'au contraire, selon Heidegger il est requis de s'y enfoncer.

3 Jean-Michel Muglioni, « Qui a dit « animal rationale? », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, mai 2016.

4 Il ne sera peut-être pas vain de rappeler qu'il n'est pas question, pour Descartes, de l'homme dans la Seconde de ses *Méditations*, mais seulement de la pensée en acte, considérée ou plutôt, expérimentée elle-même, en elle-même. C'est en revanche et à la Sixième *des Méditations*, et

D'une part, en feignant de croire que le vivant – *zoon meta logou* serait l'animal « animalier » du XIX^e siècle, si on ose dire, Heidegger peut, dès 1947 se blanchir lui-même car il va imputer la biologisation des êtres humains à laquelle le nazisme s'est adonné, non à une idéologie politique mortifère qu'il ne désapprouva jamais, mais à la tradition philosophique que lui, Heidegger, s'attache à ruiner.

Est d'autre part en jeu, bien sûr, la raison. Heidegger et son immense postérité ne se privent pas de survoler toute l'histoire de la pensée et, dans un raccourci bien connu, assurer que, par la faute du paradigme mathématique, Platon a fourvoyé la philosophie vers la connaissance des étants, suivi qu'il sera en cela par Descartes, Galilée et ainsi de suite – de sorte que les sciences mathématisées ont fait disparaître le juste rapport des hommes à leur Umwelt tel qu'il fut à l'œuvre dans la conception antique de la techné pour livrer tout ce qui est à l'« arraisonnement », cet assujettissement à la raison calculatrice tel qu'on le vit à l'œuvre dans les camps d'extermination tout comme on le voit aussi désormais dans « l'agriculture motorisée » qui nous jette loin des époques splendides où régnait noblement le « geste antique du semeur ».

Dans le fragment qui a été retenu, Heidegger évoque lapidairement différentes formes d'humanisme, non sans avancer certaines étrangetés. C'est que, si on voit assez bien ce que Heidegger nomme « attitude éthique », ou aussi « salvation de l'âme immortelle » (formulation tellement vague qu'elle ne disconviendrait ni à Platon ni à Pascal), « l'éveil du sens de la communauté « ne loucherait-il pas plutôt vers des vues telles que celles d'un W. Jaeger?¹ et la « Züchtung des Leibes » vers la façon dont fut élaboré en pré-nazisme et nazisme un idéal corporel conforme à une imaginaire grécité ? Mais, « avec l'achèvement de la métaphysique, c'est aussi l' "humanisme" (ou, dit « grecquement : l'anthropologie) qui s'ouvre un chemin vers les positions les plus extrêmes et en même temps inondi-

aux *Passions de l'âme*, qu'il faut s'attacher pour voir comment Descartes prend en considération l'humanité de l'homme.

1 La « païdéia » à laquelle W. Jaeger consacra un ouvrage important, réside en la formation des élites politiques. Notons dès maintenant combien Hannah Arendt s'inscrit dans ce genre de vues, car, selon la philosophe, l'accomplissement humain suppose une « seconde naissance » – celle par laquelle, en accédant à l'espace de visibilité de la sphère publique, on se rend digne de louanges. (pour plus amples références voir Emmanuel Faye, *op. cit.*)

tionnées ». Il n'est pas interdit de supposer que Heidegger peut avoir eu, présente à l'esprit, l'attitude éthique propre à la Déclaration des droits de l'Homme, celle de 1945 en particulier. Les Droits de l'Homme en effet doivent bien paraître souffrir d'extrémisme selon Heidegger, surtout si on admet que sans Droits de l'humanité, il n'y aurait pas non plus de Crimes contre l'Humanité. Or, la notion de crime contre l'humanité fut introduite lors du procès de quelques hauts dirigeants nazis à Nuremberg en 1946 – (tandis que la notion de génocide, forgée par le juriste Raphaël Lemkin ne fut admise qu'en 1948)¹.

Pierre Aubenque souligne, non sans raison, que Heidegger reproche à Sartre de persévérer dans l'erreur en « essentialisant » la liberté, comme s'il s'agissait d'un trait définitionnel de l'humanité. Or, il est bien clair que, selon Sartre, être-en-situation, c'est précisément être dépourvu de toute détermination mais, au contraire, avoir à se faire, quoi qu'il en soit. Quant à la situation, elle n'a rien à voir avec des conditions et circonstances qui détermineraient et influenceraient ma conduite ; c'est l'inverse, en ce que c'est ma conduite qui confère un sens aux conditions dans lesquelles tout être humain se trouve inévitablement. Pas plus que le gros rocher n'est un obstacle sur le chemin si je me soucie peu d'avancer ou d'escalader – pas plus, l'astigmatisme du Greco n'a déterminé son choix pictural des figures longues ; c'est l'inverse qu'il faut dire tant il est vrai que Le Greco a saisi dans sa défaillance visuelle l'occasion de la travailler, de la métamorphoser en style pictural².

Heidegger reprocherait donc à Sartre de retomber évidemment dans le vieil humanisme parce qu'il propose une idée de l'homme comme liberté-en-situation. Pierre Aubenque éclaire ainsi l'affirmation choquante de

1 « La Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide est adoptée au Palais de Chaillot en présence de Raphaël Lemkin le 9 décembre 1948. Les parties confirment que « le génocide, qu'il soit commis en temps de paix ou en temps de guerre est un crime du droit des gens, qu'elles s'engagent à prévenir et punir ». Le génocide s'avère ainsi universellement reconnu comme un crime international et interne ». Ainsi le rappelle Olivier Beauvallet dans son *Lemkin - Face au génocide*, Michalon, 2011, p. 59. Nous reviendrons sur cet aspect juridique de l'idée d'humanité ultérieurement.

2 Pour les besoins de la cause nous juxtaposons une allusion à une célèbre analyse de la notion d'obstacle par Sartre, à la fin de *l'Être et le Néant* à une page de Maurice Merleau-Ponty dans sa *Structure du comportement* dans laquelle il cite Jean Cassou qui écrivit sans paradoxe que « Le Greco était astigmatique parce qu'il produisait des corps allongés », Paris, PUF, 1953, p. 219.

Lacoue-Labarthe lorsque celui-ci voit dans le nazisme un « humanisme », en un sens non conventionnel¹. Ce disant, il reprenait en somme à son compte la conviction heideggerienne que toute « idée », opinion, croyance, concernant l'homme serait « humaniste », y compris donc les vues zoologiques nazies sur le genre humain. Il n'est dès lors pas très étonnant, comme le souligne Pierre Aubenque, que Heidegger ne se soit que fort parcimonieusement résigné à dire ce qu'est, selon lui, l'homme et l'humanité.

Aura-t-il réellement avancé autre chose que de « belles formules » éventuellement contradictoires parmi lesquelles par exemple « Être des Lointains » ? Tantôt « In der Hut des Seins », tantôt « die Hut des Seins » comme s'il était possible d'être en même temps « Berger de l'Être », en quelque sorte chargé de mission à l'égard de l'Être – et « Sous la garde de l'Être » – c'est-à-dire exactement l'inverse.

Jean Améry² n'a vraiment pas tort de dire qu'il eût mieux valu, surtout dans la « dureté des temps », proclamer et défendre la nécessité de se faire « gardien de son frère » plutôt que gardien de l'Être.

Le fragment de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger permet d'apercevoir comment les récusations de l'auteur peuvent subjuguier le lecteur : c'est qu'attraper en quelques mots toute l'histoire de la philosophie depuis Platon témoigne d'un esprit audacieux. On sait bien que pour Heidegger et les siens – tel Hannah Arendt – il s'agit de récuser non pas tant l'histoire de la pensée philosophique que la philosophie elle-même ; le « penseur » doit prendre la place du philosophe. N'est-ce pas la grande stature de l'héraclitéen penseur-poète-prophète qui fut défigurée par le plébéien Socrate,

1 Ph. Lacoue-Labarthe, *Fiction du politique - Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, 1987, paragraphe 9 « l'éveil de la puissance auto-poïétique est une nécessité dès lors que s'est révélée l'inconsistance des universels abstraits de la raison et que se sont effondrées les croyances de l'humanité moderne (le christianisme et la croyance dans l'humanité elle-même) qui n'étaient, au fond, que des mythes exsangues. Là encore, il ne faut pas s'y méprendre : le nazisme est un humanisme en tant qu'il repose sur une détermination de l'*humanitas* à ses yeux plus puissante, plus effective que tout autre ». L'auteur poursuit en reconnaissant qu'il manque au « sujet de l'auto-crédation absolue » du nazisme, l'universalité et certes aussi que, du point de vue de cet humanisme-là les Juifs n'« appartiennent pas à l'*humanitas* parce qu'ils n'ont ni rêves ni mythes ». On comprend donc que la « puissance auto-poïétique » dont parle l'auteur, est celle de l'effectuation du mythe nazi.

2 Jean Améry, *Par-Delà le crime et le châtement – essai pour surmonter l'insurmontable*, Babel, Actes Sud, 1995.

maître de Platon? Heidegger se voit lui-même à la fois comme une réincarnation et une anticipation de cette figure trop oubliée.

Le rejet heideggerien de Platon qui vaut pour rejet de la philosophie tient à l'évidence, au rejet du dialogue philosophique et davantage encore, à ce que Platon nomme « dialogue de l'âme avec elle-même »¹. À l'opposé, chacun voit bien que, si une œuvre est faite d'assertions, négations, récusations sans appel c'est bien celle de Heidegger.

On a vraiment le sentiment qu'entre Heidegger et Cassirer (ou Platon) se rejoue tout ce qui sépare la violence brutale de Luther de l'urbaine humanité d'Érasme.

En d'autres termes, les enjeux d'une élucidation de la notion d'humanité ne sont ni historiques ni spéculatifs, mais éthiques et politiques. Il va sans dire que le rejet de toute forme d'humanisme a par lui-même une portée éthico-politique : on le voit avec Nietzsche (et les divers « nietzschéens »).

Un double souci conduit donc à cerner l'idée d'humanité : l'Europe, ainsi que Husserl la voyait comme inséparable de la philosophie et de l'universalisme de la science ne s'est pas vraiment relevée de la cruauté « inhumaine » des deux dernières guerres mondiales.

Interroger l'humanité c'est nécessairement interroger l'inhumanité dont nous sommes capables. Le déni d'universel propre aux hiérarchies raciales du nazisme s'est très clairement présenté lui-même comme un déni d'humanité.

Il est dès lors frappant que l'ampleur et la profondeur inédites de la méchanceté aient conduit à inventer la notion juridique de « crime contre l'humanité » en tant que manifeste spécification du déni des Droits de l'Homme. Les travaux de la Justice pénale internationale en la matière offriront donc une voie royale pour saisir ce qu'il en est de « notre humanité »² et de notre inhumanité.

Ce n'est pas seulement dans l'existence sociale et politique qu'un vif contraste sépare la brutalité de l'urbanité du geste et du dire ; il en va de même pour la culture spirituelle et on voit bien que, depuis la première philosophie suffisamment conservée jusqu'à désormais, la liste philosophique

1 Songeons également à l'*Apologie de Socrate*, 41^e-42c : le paradis philosophique tiendrait à la possibilité de s'entretenir sans entraves avec les meilleurs esprits des temps écoulés...

2 F. Wolff, *Notre humanité - d'Aristote aux neurosciences*, Paris, Fayard, 2010.

dans laquelle pourraient figurer les représentants de ce couple serait interminable : on y trouverait tant les inoubliables figures de Socrate et Thrasy-maque (ou Calliclès) que le fossé qui sépare Heidegger de Cassirer.

L'humanité à la fois douce et percutante d'Érasme, l'humanité de Montaigne sont manifestement des vertus même si aucun répertoire des vertus ne nomme la vertu d'humanité. Pourtant lorsque, par exemple, on invoque un « droit de mentir par humanité » on entend bien opposer à la rigueur du droit, la chaleur d'un sentiment d'humanité.

De même que la vertu dormitive du pavot tient aux propriétés du pavot, y aurait-il de même une vertu d'humanité tenant à la nature même de l'humanité ?

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	7
--------------	---

PREMIÈRE PARTIE : L'HUMANITÉ EN TOUS SENS

1. LA VERTU D'HUMANITÉ	23
2. CHERCHER UN HOMME	37
3. CONDITION HUMAINE, CONDITION ANIMALE	53
4. UNIVERSALITÉ DE LA CONDITION HUMAINE	59
CONCLUSION	67

DEUXIÈME PARTIE : DE L'INHUMANITÉ

1. INTRODUCTION	71
2. DANGEREUSE FIGURE DU PHILOSOPHE ANTIPHILOSOPHE	79
- <i>Le cas Nietzsche</i>	80
- <i>Le cas Spengler</i>	86

TROISIÈME PARTIE : L'HUMANITÉ ENTRE DANS LE CHAMP DU DROIT

1. LA NOTION DE CRIME CONTRE L'HUMANITÉ	97
2. L'HUMANITÉ ENTIÈRE EST EN JEU	103
3. CONFÉRER UNE RÉALITÉ À L'UNIVERSALITÉ HUMAINE	107
REMARQUE : DE LA MORALE AU DROIT	113

QUATRIÈME PARTIE :

DÉCLARER LES DROITS DE L'HOMME ET DU CITOYEN

1. ENTRÉE EN SCÈNE DES DROITS DE L'HOMME	129
2. LES DROITS DE L'HOMME EN PROCÈS	133
CONCLUSION : DÉFENDRE LES DROITS DE L'HUMANITÉ	147
BIBLIOGRAPHIE	155
TABLE DES MATIÈRES	159