
Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte
Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris
(Institut historique allemand)
Band 16/3 (1989)

DOI: 10.11588/fr.1989.3.53763

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

le terme de justice perdait toute signification d'autant que les motifs d'inculpation revêtaient plus ou moins d'importance selon qu'il s'agissait par exemple de meurtres perpétrés par des membres de la Wehrmacht sur des individus considérés comme de race inférieure: Juifs, tziganes, Polonais ou Russes, ou bien d'actes commis par des individus faibles, considérés sans égards comme des dangers pour le Reich. L'idéologie prit le pas sur les considérations purement juridiques, l'application des peines tendant toujours plus à s'aggraver.

Les auteurs ne prétendent pas avoir réalisé un travail exhaustif permettant de produire des données statistiques irréfragables, d'autant que les archives sont lacunaires. Toutefois grâce notamment à l'exploitation d'un fonds de 12000 dossiers retrouvés à Vienne et à l'énorme documentation réunie par Wüllner, ils ont pu présenter des chiffres révélateurs, surtout comparés à ceux du premier conflit mondial. Ainsi, pour la Grande-Bretagne, 3080 condamnations à mort ont été prononcées, dont 346 ont été exécutoires; en France sur 2000 cas environ, 300 à 400 ont été effectivement exécutoires. Mais dans la Wehrmacht, pour les quatre premiers mois de la guerre, 109 exécutions eurent lieu, 152 pour le premier trimestre de 1940, 519 pour les 13 premiers mois, parmi lesquels 112 furent condamnés pour leurs convictions religieuses. Les auteurs avancent un ordre de grandeur vraisemblable de 50000 exécutions capitales, indépendamment des chiffres concernant civils, prisonniers de guerre et Waffen-SS, ceux-ci ayant leur propre juridiction.

Au-delà de ces chiffres, il faut étudier l'analyse des cas et des jugements qui auront été portés car c'est là que se situe la clé du problème. En effet, l'on perçoit mieux alors l'action perverse et redoutable de l'appareil répressif et de l'instrument du pouvoir qu'il est devenu, où les hommes qui le composaient ont démontré leur totale insubordination au régime.

Manfred Messerschmidt et Fritz Wüllner ont ainsi balayé les thèses fallacieuses défendues par les représentants de la justice militaire de la Wehrmacht. Certes, ils ont remis sur le tapis un élément du passé qui ne peut qu'être douloureux et fera se raviver des reminiscences enfouies dans les consciences car par leur démarche, les auteurs font resurgir un des aspects les moins glorieux de l'histoire des juristes allemands – peut-on parler de droit? – et de celle de la Wehrmacht, donc de l'histoire du peuple allemand.

Marcel SPIVAK, Vincennes

Martin HEIDEGGER, Être et temps, traduction d'Emmanuel MARTINEAU, Paris (Authentica) 1985, 323 p.

En France, Heidegger fait actuellement événement de multiples manières médiatiques et les deux récentes traductions de l'œuvre majeure du philosophe¹ avec les polémiques qu'elles ont suscitées ont sans doute servi de prélude au psychodrame journalistique orchestré par les agents du service d'ordre culturel. Depuis la traduction de «morceaux choisis» par H. Corbin², en passant par la traduction de la première section de l'ouvrage par R. Böhm et A. de Waelhens³, jusqu'aux deux traductions intégrales que nous proposons aujourd'hui, simultanément et polémiqument, E. Martineau et F. Vezin, ce qui s'écrit et se traduit à propos de ›Sein und Zeit‹ n'est peut-être en définitive que l'histoire même d'une certaine réception de la pensée heideggerienne en France. Or, si la question de la traduction de ›Sein und Zeit‹ est si vive, en dépit d'ailleurs des querelles d'écoles et de chapelles, peut-être est-ce parce qu'elle met

1 Il s'agit, respectivement, des traductions d'E. MARTINEAU, Paris (Authentica) 1985 et de F. VEZIN, Paris (Gallimard) 1986.

2 Recueil publié sous le titre Qu'est-ce que la métaphysique? Paris (Gallimard) 1951.

3 Paris (Gallimard) 1964.

principiellement en jeu le travail de Heidegger comme étant, à bien des égards, la mise en chantier du problème de la traduction en général, de la traduction de la tradition philosophique elle-même, c'est-à-dire de ce que lui-même appelle une «destruction phénoménologique». »Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir, wer du bist«, disait un jour Heidegger⁴. En effet, traduire, pour lui, c'est d'abord lire et écouter la langue, y compris et surtout sa propre langue, qu'il s'agit de faire parler autrement en subvertissant le lexique de la métaphysique, et donc aussi de la langue la plus commune, si tant est que celle-ci soit toujours déjà spontanément métaphysique ou que cette dernière en soit comme l'envers au sens où la philosophie est »le monde à l'envers«, c'est-à-dire une figure de l'immédiat élevée à la puissance de l'*eidōs*. De ce point de vue, c'est toute l'œuvre de Heidegger qui est un travail de traduction: c'est ainsi qu'il n'a pas cessé de traduire les Grecs, certes, mais aussi les penseurs et poètes de sa propre langue qu'il s'efforça sans relâche d'écouter et de faire parler dans ce qu'elle pouvait avoir de plus occulté. Or c'est cette tâche qui est rendue possible par »Sein und Zeit«, dans la mesure où ce livre établit les conditions de possibilité d'une authentique compréhension et traduction de la tradition et contient ou implique donc, comme tel, la possibilité des travaux ultérieurs.

L'objet de cet ouvrage est d'abord et essentiellement la question de l'être et de sa remémoration, c'est-à-dire également une lecture/traduction de la métaphysique comprise comme »oubli de l'être«. Certes, les philosophes n'ont point omis ni de parler de l'être, ni de le distinguer de l'étant; mais ils n'ont pas pensé véritablement l'oubli comme mode de la manifestation de l'être, pas plus qu'ils n'ont pu penser l'être autrement que dans l'élément de la présence subsistante, de ce que »Sein und Zeit« appelle *Vorhandenheit*. Ce livre est donc le livre de la différence entre l'être et l'étant; mais il l'est, très précisément, au sens où la métaphysique a oublié l'être en le traduisant en termes d'étant-subsistant et où l'ontologie fondamentale va rendre possible une nouvelle traduction de l'être dans l'horizon du temps. Mais, ici aussi, les philosophes n'ont pas oublié de penser le temps, ils l'ont tout simplement ordonné à cette même présence subsistante, en faisant ainsi du temps non pas l'horizon de l'être mais un caractère de l'étant et, de façon éminente, de cet étant dont la substance est toute d'intériorité et que les Modernes appellent »conscience«. Dès lors, traduire l'être devant l'horizon du temps suppose une retraduction de la temporalité elle-même, au sens d'un passage du »concept vulgaire« du temps à la temporalité originaire, qui implique un détournement de la conceptualité traditionnelle. Il s'agit, en effet, de conquérir le concept originaire de la temporalité comme contemporanéité des trois extases temporelles que sont le passé, le présent et le futur, et cela contre la métaphysique qui, depuis »Physique IV« d'Aristote, en ordonnant le temps à la présence, en fait le nombre du changement et le principe de la succession. Ce que veut dire par là »Sein und Zeit« c'est que le temps ne passe pas, parce qu'il est le sens même de l'être qui, n'étant rien d'étant, n'est que comme la figure du néant. En d'autres termes, alors que la métaphysique a toujours compris l'être et le temps à partir de l'étant-subsistant, Heidegger traduit l'être devant l'horizon d'un temps qui est le néant. Ce que Heidegger traduit par »être«, c'est ce que la tradition a communément appelé »néant«, un concept du rien dont le statut ontologique n'a cessé de la hanter sous la forme soit du simulacre, soit de la négativité opératoire et qu'il convient de penser comme le mode de manifestation de l'être en tant qu'il se voile essentiellement.

Or, une telle élucidation du temps comme »horizon transcendantal de la question de l'être« présuppose l'analytique du *Dasein* qui doit lui-même être interprété à partir de sa temporalité propre. C'est cette analytique existentielle qui est au cœur de »Sein und Zeit«. Mais si le terme *Dasein* reste intraduisible, dans une étrangeté déconcertante qui résiste à tout ce que la philosophie a pu penser jusque là, c'est précisément parce qu'il est à la fois une destruction, une traduction et un baptême.

4 Hölderlins Hymne »Der Ister«, Gesamtausgabe 53, Frankfurt/M. (Klostermann) 1984, p. 76.

1) *Dasein* est d'abord la destruction de l'*ego cogito* cartésien et l'analytique existentielle une destruction de la métaphysique de la subjectivité. On peut déterminer ainsi au préalable l'être du *Dasein* en disant ce qu'il n'est pas: il n'est pas un sujet, une forme d'intériorité, une conscience opposée à un objet ou un monde. A la différence des monades leibniziennes qui n'ont pas besoin de fenêtres parce qu'elles tiennent leur principe de leur propre intériorité⁵, le *Dasein*, quant à lui, n'a pas besoin de fenêtres parce qu'il est toujours défenestré et en dehors de lui-même, son ipséité étant en quelque sorte son apérité. Il est donc le lieu en lequel séjourne l'homme en tant qu'il est ouvert à la révélation de l'être compris dans l'horizon du temps. Comme tel, il n'a pas besoin d'un monde comme d'un objet qui serait son vis-à-vis, parce qu'il est fondamentalement l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) exposé dans la première section du livre qui se propose comme une »analyse-fondamentale-préparatoire du *Dasein*«. Il s'agit de montrer que le *Dasein* est au monde au sens où il fait être le monde, non point en une acception platement subjectiviste, mais comme le Transcendant pur et simple, c'est-à-dire le *là* où l'homme existe.

2) *Dasein* est ensuite une traduction qui, en-deçà de la métaphysique moderne de la subjectivité constituant le monde comme l'immondice d'une *weltlose Subjektivität*, dit quelque chose qui ressemble, à bien des égards, à ce qu'Aristote a pensé comme la *psyché* en tant que présence au monde. »*Sein und Zeit*« retraduit, par le biais de la destruction de l'*ego cogito*, cette parole aristotélicienne tout à fait dépaysante pour un moderne: »é psyché tà onta pos éstin« (»l'âme est en quelque manière l'étant«)⁶. Ce qui est énoncé ici ne relève pas d'un vague animisme affirmant que tout ce qui existe aurait une âme. Il s'agit de montrer que la présence des choses est toujours, d'une certaine façon, notre présence aux choses, que c'est nous qui, par notre présence, apportons de la présence aux choses. »Objets inanimés, avez-vous donc une âme?« demandait le poète de l'extrême mélancolie d'une subjectivité qui implorait également le temps de »suspendre son vol«, faute peut-être de savoir prendre le parti pris des choses et de ne pas savoir que le temps véritable n'est pas simple succession. Mais à cette demande d'animation des objets et à cette imprécation contre le temps subjectivé, »*Sein und Zeit*« répond à sa manière en prenant parti pour la chose même devenue irréductible, à l'issue de l'odyssée propre à la phénoménologie husserlienne, à la chose en soi, en montrant que le temps ne vole pas et en répétant après Aristote que *Dasein* (ou *Psyché*) est tout ce qui est, dans la mesure où il y va de la présence des choses et que, donc, il n'y a de la présence que parce que, nous les hommes, séjournons dans le *là*. Si les objets sont inanimés, en tant qu'ils sont objectivés dans un sujet qui constitue leur ob-jectité comme présence en recueillant la temporalité comme forme de son intériorité, en revanche, les choses ont une âme en ce sens précis qu'elles ne sont plus séquestrées dans le carcan d'une intériorité, mais entrent d'elles-mêmes en présence dans le lieu de la *psyché* au lieu d'avoir à être représentées comme un objet pour un sujet. A la différence du sujet moderne, la *psyché* (comme le *Dasein*) n'est pas cause de la présence des choses; elle ne constitue pas les choses comme objets, mais institue l'homme comme le *là* des choses. C'est cette brutalité de fait de la présence irréductible à la seule subsistance (ou *Vorhandenheit*) que Heidegger appelle »facticité«. Mais, de même que les Grecs avaient un mot pour dire ce que nous appelons le sujet, il en ont eu un aussi pour dire ce que nous nommons objet et qu'ils ont su laisser être comme chose. Ce mot pour la chose fut *pragma* que Heidegger traduit par *Zeug* (outil) et dont le mode d'être est la *Zuhandenheit*. De ce point de vue, »*Sein und Zeit*« est un combat mené contre le privilège que la tradition accorde à la *Vorhandenheit* dans l'élément du voir théorique et de l'*intuitus* au profit de la *Zuhandenheit*, de la maniabilité de la chose, irréductible, en tant qu'elle est à portée de la main, à la simple objectivité de l'étant subsistant. Avant d'être spéculative ou théorique, la »préoccupation« (*Besorgen*) est donc d'abord »pratique«. C'est ainsi que »*Sein und Zeit*« autorise une

5 Monadologie § 7.

6 De l'âme III, 8, 431 b 21 cité par HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (éd. allemande) p. 14.

pensée de la main comme figure de l'incarnation d'un *Dasein* distinct d'un sujet transcendantal désincarné⁷. De même que chez Aristote la main est articulée à la *psyché* et que, contrairement à ce que croyait Anaxagore, l'homme a des mains parce qu'il est le plus intelligent des animaux (l'indétermination de la main susceptible d'être plusieurs outils étant l'analogie de la liberté de l'intellect), elle l'est ici au *Dasein*. Parce qu'il a des mains l'homme, à la différence de l'animal, peut appréhender les choses en tant que telles dans leur voilement et dévoilement, les donner et les recevoir. C'est parce que, en tant qu'être-au-monde, il parle et donc pense que le *Dasein* a des mains. Fondamentalement la main est ce qui donne le monde et le reçoit comme subsistant ou disponible⁸. Heidegger ne voudra rien dire d'autre lorsqu'il dira que «penser est un travail de la main»⁹.

3) *Dasein* est enfin un nouveau baptême de l'homme¹⁰. L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* comme être-au-monde dévoile l'être de ce dernier comme souci. Celui-ci n'est alors pensable que sur la base de la temporalité. C'est la structure ontologique du souci qui permet d'exhiber la temporalité propre au *Dasein*, une temporalité qui est pure extériorité dans la mesure où elle a son essence dans l'avenir comme capacité du *Dasein* de se porter vers ses possibilités. Mais dès lors que l'être-au-monde se temporalise vers l'avenir, il est aussi être-pour-la-mort dans la mesure où la mort est sa possibilité la plus extrême, à savoir celle de sa propre impossibilité. *Dasein* dit ainsi ce nouveau nom de l'homme qui est le Mortel. En se comprenant ainsi, l'homme n'est présent qu'en se pensant indissolublement comme futur et passé. L'être pour la mort est donc également le principe d'individuation ultime du *Dasein*, ce qui fait sa *Jemeinigkeit*, de sorte que la mort est toujours ma mort et que nul se saurait mourir à ma place. Cela implique que, même s'il reste irréductible à une détermination anthropologique, du fait qu'il est d'abord le *là* de l'ouverture en laquelle l'homme séjourne, le *Dasein* est néanmoins à certains égards l'homme. Mais ce dernier, rebaptisé Morte¹¹, ne trouve plus son principe d'individuation dans la subjectivité, comme c'est le cas pour l'humanisme de la métaphysique moderne.

On peut alors dire que l'intraductibilité de *Dasein* est essentiellement une retraduction de la finitude conçue comme mode fondamental du rapport de l'être et de l'homme. Si les Grecs avaient fait du *péras* (de la «limite») le principe ontologique de l'*eidos* comme configuration de la présence et si, en revanche, la tradition judéo-chrétienne autorisa une subordination du fini à l'infini divine, c'est la métaphysique des Modernes qui thématise le fini comme finitude en le logeant au cœur d'une subjectivité fondatrice, certes toujours susceptible d'un indéfini dépassement. Si Kant marque alors un tournant décisif en traduisant la raison humaine devant le tribunal de sa propre *Critique* pour mieux la retraduire dans la langue du schématisme de l'imagination transcendantale, c'est cependant Heidegger, jusque et surtout dans sa retraduction phénoménologique de la «Critique de la raison pure», qui articule la finitude à l'être en inscrivant le *Dasein* dans la différence ontologique. L'homme est donc cet étant exemplaire qui, interrogeant l'étant quant à son être, existe en ce lieu où il a révélation de l'être selon la temporalité finie du *Dasein* en lui.

Mais, dès lors, la temporalité du *Dasein* (*Zeitlichkeit*) doit déboucher sur la temporalité de l'être (*Temporalität*). En thématisant le *Dasein* comme cet étant qui existe dans l'ouverture à l'être, l'analytique existentielle permet une conquête de la temporalité originaire. La tempora-

7 Même s'il est vrai que la phénoménologie husserlienne avait développé, tout en restant cantonnée dans la problématique d'une perception ordonnée à l'intuitus, la possibilité d'un questionnement concernant la «chair» et la *Leibhaftigkeit*.

8 En ce qui concerne ce problème de l'appréhension, de la réception et du don, nous ne pouvons que renvoyer à l'article de J. F. COURTINE, Donner/prendre: la main, in: Philosophie, n° 17, 1987.

9 Was heisst Denken? p. 51.

10 En ce qui concerne le vocable «baptême», nous nous inspirons très librement des réflexions de F. VEZIN dans ses Annexes à sa traduction de «Sein und Zeit» (voir n. 1, p. 515, sqq...).

11 Il faudrait bien sûr analyser ici tout ce qui est pour Heidegger réminiscence de la tragédie grecque.

lité de l'être ne peut en fait se révéler que sur le fond de la temporalité du *Dasein*: il y a, de la sorte, une priorité de l'être sur le *Dasein* et »Sein und Zeit« appelle *Zeit und Sein*, un passage du »plan« de l'homme au »plan« de l'être. Or un tel passage implique la destruction de la tradition qui reste programmatique dans l'ouvrage de 1927. Cependant, c'est bien l'analytique existentielle qui rend possible cette destruction. Celle-ci est une remémoration et une lecture/traduction de l'histoire de l'ontologie. Dire *Dasein* c'est solliciter, en posant la question de l'être, la détermination traditionnelle de l'homme comme *animal rationale* et par conséquent détruire, comme nous l'avons vu, le sujet pour renouer avec ce qui nous est plus initialement destiné comme la vérité de l'être. L'exercice phénoménologique, qui est le nerf de l'analytique existentielle, est par conséquent inséparable de la retraduction phénoménologique de l'ontologie traditionnelle.

La destruction est, en effet, traduction parce qu'elle est également lecture. Heidegger écrit un jour à E. Staiger: »Lesen aber, was ist anders als sammeln: sich sammeln in der Sammlung auf das Ungesprochene im Gesprochenen« (»Mais lire qu'est-ce d'autre que rassembler: se rassembler dans le rassemblement sur le non-dit dans la parole parlée«)¹². Ce non-dit ou cet impensé n'est aucunement une »lacune« ou un »refoulé«, mais ce qui se cache positivement dans le dire même de la métaphysique et la rend digne de question. La lecture de la tradition, supposant l'analytique existentielle et toute la conceptualité nouvelle qu'elle élabore, ne vise pas à répéter le passé pour lui-même mais à élucider notre présent comme l'attente (*Wart*) propre à la *Gegen-wart* d'un à-venir (*Zu-kunft*) mûri par l'initial avoir-été du *Ge-wesen*. Elle transfigure ainsi Aristote, Kant, Nietzsche et bien d'autres passés encore lourds de la promesse d'un à-venir, parce que la lecture est d'abord une traduction, un passage, où l'autorité n'est plus simplement l'auteur mais le traducteur (l'écrivain?) en tant qu'il est, en son *Dasein* historial, littéralement transi par la littéralité et l'historialité du texte, c'est-à-dire par ce qui fait de la présence d'une écriture l'intimité rassemblée de l'inaugural et de l'avenir, la source de préterition d'où jaillissent les possibles monstrueux d'une futurition.

»Sein und Zeit« nous permet donc de méditer la simultanité d'un oubli et d'une anamnèse puisque, même si la métaphysique est oubli de l'être, en cet oubli, cependant, quelque chose de l'oublié demeure préservé qu'il faut savoir lire ou écouter. La question décisive reste alors celle qui est annoncée dès le début du livre et que Heidegger ne cessa de poursuivre, à savoir celle d'une destruction qui n'est rien d'autre qu'une construction active et matinale, une répétition authentique qui ne répète plus le passé névrotiquement et obsessionnellement, mais délivre l'avoir-été comme ce possible se temporalisant vers l'avenir. Le Possible édifie ici l'Arche d'un désir d'écriture à venir. Mais ce désir n'est pourtant point un vain souhait anarchique. Il est ce que la »Lettre sur l'humanisme« appelle comme »don de l'essence«: »Solches Mögen ist das eigentliche Wesen des Vermögens, das nicht nur dieses oder jenes leisten, sondern etwas in seiner Her-kunft »wesen«, das heisst sein lassen kann. Das Vermögen des Mögens ist es, »kraft« dessen etwas eigentlich zu sein vermag. Dieses Vermögen ist das eigentlich »Mögliche«, jenes, dessen Wesen im Mögen beruht. Aus diesem Mögen vermag das Sein das Denken. Jenes ermöglicht dieses. Das Sein als das Vermögend-Mögende ist das »Mög-liche.« (»Un tel désir est l'essence propre du pouvoir qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire »se déployer« quelque chose dans sa pro-venance, c'est-à-dire faire être. Le pouvoir du désir est cela »grâce« à quoi quelque chose a proprement pouvoir d'être. Ce pouvoir est proprement le »possible«, cela dont l'essence repose dans le désir. De par ce désir l'être peut la pensée. Il la rend possible. L'être en tant que désir-qui-s'accomplit-en pouvoir est le »possible.«)¹³ Compris comme pouvoir de donation de l'essence et donc, également, d'accueil d'un possible, le désir est le recueil d'une pensée qui suppose la plus rigoureuse des répétitions: »Die

12 Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit M. Heidegger von E. Staiger (1951), in: Denkerfahrt, Gesamtausgabe 13, Frankfurt/M. (Klostermann) 1983.

13 Lettre sur l'humanisme, Paris (Aubier) 1964, p. 35-36 (trad. R. MUNIER).

Wiederholung ist die ausdrückliche Überlieferung, das heisst der Rückgang in Möglichkeiten des dagewesenen Daseins« (»La répétition est la délivrance expresse, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du Dasein qui a été Là«)¹⁴. La répétition est délivrance d'un possible à venir positivement occulté; en tant que désir de recevoir ce possible et d'en donner l'essence, elle est choix dans l'endurance d'un destin. Sans doute est-ce cela que Heidegger veut dire lorsqu'il déclare que »le *Dasein* se choisit ses propres héros«¹⁵. Tel nous semble être, en tout cas, l'essentiel de la pensée portée par »*Sein und Zeit*«, en dépit aussi bien des querelles de traductions que des récentes saynètes médiatiques concernant un égarement politique, connu du reste depuis fort longtemps. Les premières participent de cet esprit de secte dont Kant disait qu'il devrait être contraire à ce qu'il appelait »la classe des philosophes« et qui devait être »... par sa nature même, incapable de trahir la vérité pour se prêter aux vues intéressées des clubistes et des meneurs« et ne risquait donc pas »de se voir soupçonnée de propagandisme«¹⁶; elles ont en outre le tort de ne pas proposer de »*Sein und Zeit*« une traduction »française«¹⁷ et exempte de l'instinct de propriété privée, tâche dont cependant, en ce qui concerne d'autres ouvrages du même auteur, d'autres traducteurs se sont acquittés, s'acquittent encore et s'acquitteront (il faut l'espérer!), de façon à la fois plus modeste et plus efficace. Les secondes, pour conclure, servent d'alibi aux beaux esprits pour ne pas lire Heidegger, à leur paresse qui leur permet de ne pas savoir que si un certain *Dasein* s'était choisi ses propres héros, il s'agissait de Parménide, Aristote, Kant et quelques autres de ce niveau et non pas ce qu'on voudrait nous faire croire.

Jean-Marie VAYSSE, Toulouse

Detlev CLAUSSEN, *Grenzen der Aufklärung. Zur gesellschaftlichen Geschichte des modernen Antisemitismus*, Frankfurt (Fischer) 1987, 232 S.

Das Buch Detlev Claussens ist durchaus kein leichtes, populäres Buch. Es ist das Buch eines Philosophen und Soziologen, der sich auf seine Art und in seinem Bereich mit der Erklärung einer historischen Erscheinung befaßt. Es kann daher dem Historiker keineswegs leicht sein, sich auf diese Sicht einzustellen und zu reagieren. Ein jeder gebildeter Leser wird in diesem Buche jene Punkte besonders herauslesen, die ihm wichtig und entscheidend erscheinen.

Mehrmals wiederholt der Verfasser eine Feststellung von Karl Marx, daß sich das Judentum nicht trotz der Geschichte, sondern durch die Geschichte erhalten hat. Diese völlig richtige Feststellung kann ein jüdischer, nationaler und religiöser Leser nur bestätigen.

Drei der Problematiken, die Claussen aufzeigt, erscheinen mir besonders bedeutsam. Die erste davon ist die Frage der Schuld der Deutschen. Der Holocaust wird in seiner Einmaligkeit betont und bestätigt. Es ist der Prozeß der Vernichtung, der eigentlich das Ende des Antisemitismus ist. Er will der Auffassung widersprechen, die sagt »Deutsche? – Nein, Nazis. Wir wollen nichts wissen!« Claussen schreckt auch nicht davor zurück, der viel besungenen deutschen Treue die Untreue zu den treuen jüdischen Kämpfern für Deutschland gegenüber zu stellen. Vernichtung als Ende des Antisemitismus? Und dennoch besteht er weiter, oft sich unter den Deckmantel des Antizionismus verbergend.

Eine zweite Problematik, die in dem Buche dauernd wiederkehrt, ist die der Emanzipation. Dieses Thema ist von verschiedenen Gesichtspunkten zu sehen. Zwar wünschten die Juden die

14 *Sein und Zeit*, p. 385.

15 *Ibid.*

16 *Projet de paix perpétuelle*, in: *Œuvres philosophiques III*, Paris (Gallimard) p. 364.

17 Pour rejoindre ici l'espérance exaspérée de J. Derrida disant: »... Si un jour *Sein und Zeit* devait être traduit...« in *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris (Galilée) 1987.