Document généré le 24 avr. 2024 20:52

Nuit blanche

NUIT BLANCHE
magazine littéraire

René Girard
Du désir au rite sacrificiel

Numéro 48, juin–juillet–août 1992

URI : https://id.erudit.org/iderudit/21636ac

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Nuit blanche, le magazine du livre

ISSN

0823-2490 (imprimé)
1923-3191 (numérique)

Découvrir la revue

Citer ce document

(1992). René Girard : du désir au rite sacrificiel. *Nuit blanche*, (48), 68–72.

Tous droits réservés © Nuit blanche, le magazine du livre, 1992

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

René Girard
Du désir au rite sacrificiel

8 février 1991 : la guerre du Golfe fait rage. La violence légitimée s'abat sur le Moyen-Orient et envahit les téléviseurs, pour endormir nos consciences. Certaines, heureusement, sont toujours en éveil. Tel René Girard qui, en ce jour de doux soleil qui réchauffe Paris, ouvre sa porte à* Nuit blanche*. Il vient de terminer un séminaire qui réunissait à Paris autour de lui ses étudiants de l'Université Stanford. Double personnage : franco-américain, cet homme du Midi de la France dont la pensée connaît un immense rayonnement est, le plus souvent, rejeté par les universitaires français; pourtant son dernier livre,* Shakespeare, Les feux de l'envie, *lui a valu le prix Médicis en 1990. Les attaques des uns, les flatteries des autres l'amusent.

Nuit blanche : René Girard, il a fallu une fondation américaine pour vous permettre d'enseigner en France. Les intellectuels français semblent à la fois fascinés et agacés par votre pensée. Mais le ton même de certains passages de votre* Shakespeare *montre, s'il en était besoin, que vous savez combiner l'attaque et la défense.

René Girard : Je médite de nouveaux raids. Je voudrais faire quelque chose sur les deux vagues du Heideggerianisme qui couvrent toute la seconde moitié du XX[e] siècle. Par certains côtés, j'ai du respect pour la pensée de Heidegger; mais je pense qu'un philosophe peut être en même temps important et dangereux. Son influence est à la fois très noble et redoutable. La question de la politique de Heidegger n'est pas réglée. Le livre de Hugo Ott[1] est très révélateur : tout en montrant que Heidegger ne s'entendait pas du tout avec les nazis locaux, Ott fait clairement ressortir que Heidegger croyait en Hitler. Sans être un nazi orthodoxe, Heidegger a fait un lien entre l'Être et Hitler. Or cette croyance ne tient pas au fait que Heidegger était un vieux conservateur qui se serait trouvé comme virtuellement embrigadé, elle est clairement liée à sa mystique de l'Être.

Heidegger saisi par l'Être

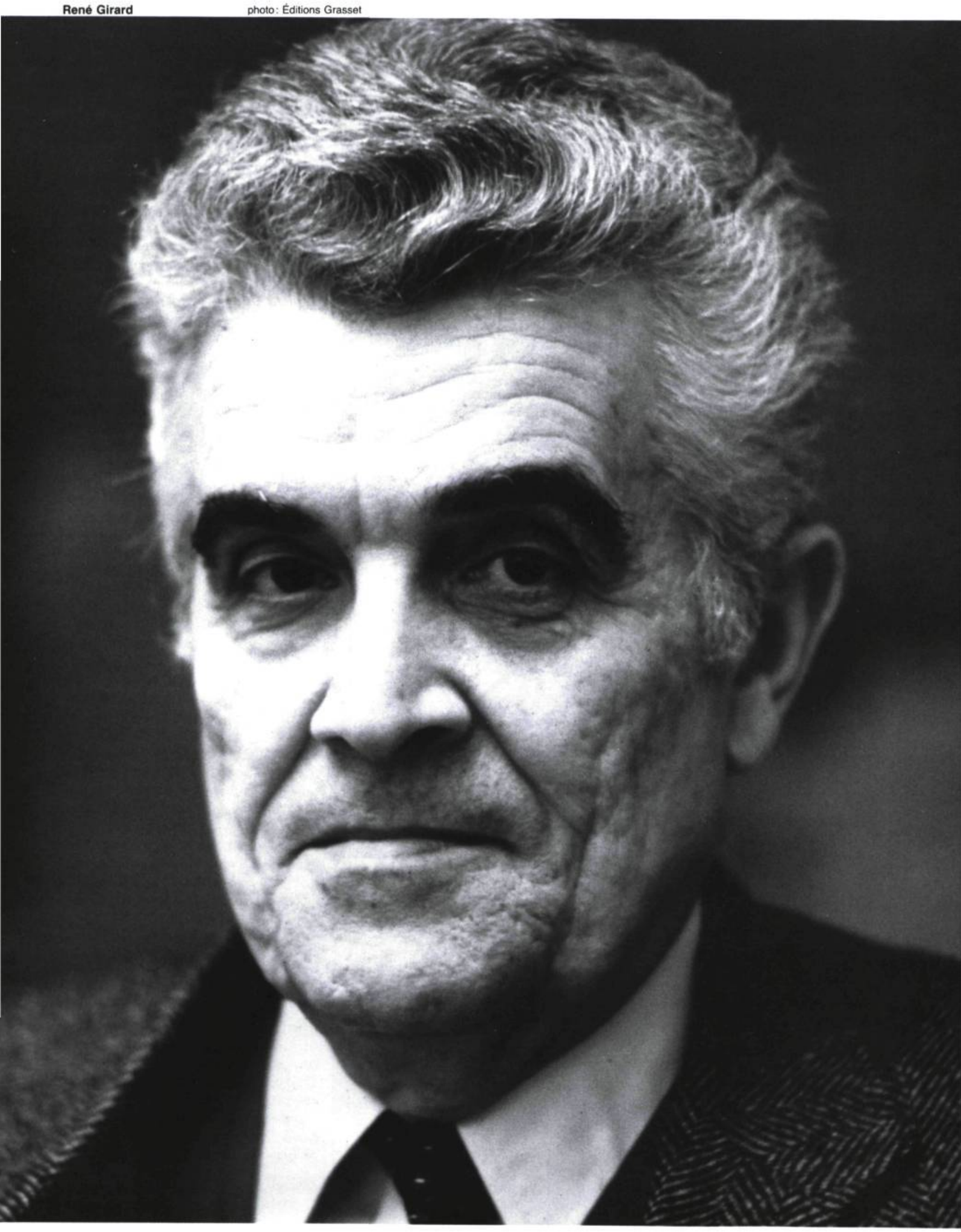
N.B. : Et, suivant votre habitude, vous reliez cette perception à votre théorie mimétique.

R.G. : Oui, je pense en effet qu'il y a des rapports formels évidents entre la pensée de Heidegger et la théorie mimétique. C'est très clair dans «l'inauthentique», le «on», etc. Au niveau du principe victimaire, c'est encore plus intéressant : les rapports de l'Être et de l'Étant fonctionnent exactement comme le principe victimaire. Dans ses commentaires sur Hölderlin, Heidegger nous dit que, dans les régions matinales de l'Être, le sacré et l'Être sont la même chose. Contrairement à Freud, il n'y a pas de contenu victimaire chez Heidegger, mais sur le plan de la forme, c'est prodigieux. Et surtout, dans la remontée vers l'Être, il y a un aspect sacrificiel : le philosophe sacrifie à l'Être le tout de l'Étant, ce qui est d'ailleurs assez inquiétant. Plus j'avance dans ma réflexion, plus je vois des rapports extraordinaires. Les genèses mimétiques se font toujours depuis le principe victimaire, à partir duquel il s'agit de trouver les bifurcations. Le trajet Heideggerien est inverse : il faut toujours remonter, en-deçà des oppositions stériles entre les concepts philosophiques, vers ce qui les engendre à l'origine. Il y a chez Heidegger une valorisation quasi-mystique de l'origine et, par conséquent, un retour au sacré violent. C'est pourquoi les rapports symboliques entre Heidegger et le nazisme ne sont pas du tout fortuits. Le livre fondateur du nazisme s'intitule ***Le mythe du XX[e] siècle,*** la pensée de Rosenberg, son auteur, est très superficielle. Heidegger est infiniment plus puissant, plus profond, mais, au fond, c'est la même chose.

«L'ébranlement idéologique que nous connaissons — et dont on parle beaucoup — n'est peut-être que l'aspect le plus superficiel de ce qui se passe en ce moment sur le plan de l'intelligence. Il y a un désarroi profond, une recherche, qui font que les esprits sont sans doute plus disposés à entendre certaines choses. [...] Ce qu'on découvre aujourd'hui, c'est que la violence collective cherche à désacraliser les institutions, à détruire l'idolâtrie du pouvoir, c'est-à-dire à détruire certaines formes de sacré peut-être dégénérées; mais dans la mesure où cela s'effectue dans la violence, on reste toujours dans le rite, et des formes de resacralisation apparaissent. De nouveaux travaux, sur la Révolution française en particulier, la définissent maintenant comme passage du sacré devenu très anodin, très vieilli — le droit divin du monarque, — au sacré de la nation qui a une virulence extraordinaire. On découvre en fait les limites de la désacralisation violente; les processus religieux changent de forme mais persistent.»

Entretien avec «Le Monde», t. 1, La Découverte, 1984, p. 102 et 103. ▸

René Girard photo : Éditions Grasset



Niveau de vie ou qualité de vie

N.B.: Votre théorie du désir mimétique s'applique aisément à une société de consommation, où la recherche d'un certain niveau de vie se fait de façon comparative et compétitive. Nous désirons nous approprier le bien de l'autre. Et pourtant, ne sommes-nous pas désormais passés à un nouveau type de société où la recherche de la qualité de vie prime celle du niveau de vie et où le souci de soi semble avoir remplacé le souci de son personnage social?

R.G.: Le propre du désir mimétique, c'est qu'il se connaît lui-même: il se fuit mais il se recherche en même temps; il se découvre à lui-même, mais, dans le même mouvement, il tend à échapper à lui-même. Je crois que ceux qui remettent en cause le désir mimétique ne voient pas que nous subissons en fait une crise du désir. Tous les mouvements de la pensée moderne par rapport à moi sont toujours des mouvements de recul sur des positions défensives. Nous vivons en ce moment une étape importante: on bazarde l'individualisme lui-même, mais on ne saurait bazarder le désir. C'est une des raisons pour lesquelles j'ai écrit mon ***Shakespeare***. Il y a à la fois une vision extraordinairement cynique, presque banale, et une vision sévère, augustinienne du désir et de ses ruses. Or Shakespeare est d'une certaine manière antérieur à l'individualisme cartésien. Nous sommes actuellement en pleine ruse du désir: apparemment, en effet, cette rivalité mimétique, cette concurrence ne semble plus nous intéresser. Et je crois que, comme sociologue, vous avez raison de replacer ce constat dans le contexte de l'histoire d'après-guerre. Les gens sont fatigués de la consommation, et l'on ne peut plus trouver la moindre satisfaction dans des objets qui la comblaient voici vingt-cinq ans. Mais ce phénomène est ambigu parce qu'on y trouve en même temps des éléments de sagesse et une part de refus des vérités les plus profondes. Dans nos pays, où le niveau de vie atteint permet une certaine satisfaction, une question reste majeure: comment amortir les relations avec l'autre? Comment se défaire du désir mimétique, comment jouir de la vie sans que ça brûle? Nous nous contentons d'une demi-drogue constante, car la drogue complète nous entraînerait trop loin, d'où un mode de vie qui se justifie sur la base de l'absence des valeurs, donc qui peut voir son propre réalisme. Au fond, dans cette position neutre, on se sent invulnérable, on évite les heurts avec autrui, par une stratégie de politesse calculée. Je pense que nous vivons dans un univers de ce type et que, d'une certaine manière, nous évitons ainsi les grandes aventures intellectuelles et spirituelles, quelles qu'elles soient. «Aller au fond de l'inconnu pour trouver du nouveau», ça n'a pas l'air de susciter beaucoup d'intérêt.

N.B.: René Girard, vous êtes vous-même à la fois sévèrement critiqué et, en quelque sorte, sacralisé; vous êtes en même temps un bouc émissaire et une institution.

R.G.: Je dois l'être un peu, mais en même temps, je suis content d'être toujours très attaqué. Voyez les comptes rendus de mon dernier livre. Il y a bien sûr le prix Médicis, je ne suis pas ignoré et je ne m'en plains pas, mais je reste assez marginal.

Je crois, sans doute, qu'il est possible d'absorber toutes les pensées. En procédant ces derniers jours à une initiation de mes étudiants à la pensée française, j'étais frappé de constater à quel point le thème de l'expulsion y est partout présent. Michel Foucault me disait un jour après m'avoir lu: «Il ne faut pas faire une philosophie de l'expulsion». C'est une parole sur laquelle il m'arrive de réfléchir. Je me demande en effet si ce qui manque à tous ces penseurs, ce ne serait pas la couche anthropologique et religieuse qui précède ce qu'ils disent en philosophes. Leurs métaphores sont remplies de religieux, mais ils ne veulent jamais aller vers l'anthropologie. Pourquoi? Quand on regarde le sacré on est bien obligé de constater une évidence formidable: *ça* fonctionnait déjà de la même manière, bien en-deçà de l'histoire de la métaphysique occidentale. L'***Histoire de la folie à l'âge classique*** de Michel Foucault commence par l'évocation des lépreux du Moyen Âge. Or toutes les sociétés primitives et traditionnelles traitaient les lépreux comme le Moyen Âge les traitait, personnages à la fois maudits et sacrés. Le traitement médiéval des lépreux n'a rien de spécifique; autrement dit, les raisons de ces pratiques sont au fond transculturelles. Et c'est gênant de dire que c'est transculturel, parce que, d'une certaine manière, c'est s'obliger à dire: il y a peut-être une nature humaine, où les imbrications de nature et culture sont terriblement difficiles à dégager. Il est donc impossible d'épuiser le sujet au seul niveau du rationalisme occidental ou du christianisme médiéval. Au fond, mon message principal est de dire: mettons toutes ces approches en rapport les unes avec les autres.

N.B.: Le rationalisme constituerait donc un progrès, mais au prix d'une limitation, d'un assèchement de la pensée.

«Les modernes s'imaginent toujours que leurs malaises et leurs déboires proviennent des entraves qu'opposent au désir les tabous religieux, les interdits culturels, et même de nos jours les protections légales des systèmes judiciaires. Une fois ces barrières renversées, pensent-ils, le désir va s'épanouir; sa merveilleuse innocence va enfin porter ses fruits. [...]

G.L.: Vous allez vous faire traiter une fois de plus d'abominable réactionnaire.

R.G.: Ce serait fort injuste. Je trouve absurde de réclamer à cor et à cri la libération d'un désir que personne ne contraint, mais, je le redis une fois de plus, je trouve plus absurde encore de réclamer un retour impossible à la contrainte. À partir du moment où les formes culturelles se dissolvent, tout effort pour les reconstituer artificiellement ne peut aboutir qu'aux plus sanglantes abominations. [...] Toute la pensée moderne est faussée par une mystique de la transgression dans laquelle elle retombe même quand elle veut lui échapper. Chez Lacan, le désir est instauré par la loi. Même les plus audacieux, de nos jours, ne reconnaissent pas l'essentiel qui est la fonction protectrice de l'interdit face aux conflits que provoque inévitablement le désir. Ils auraient peur, en effet, de passer pour des «réactionnaires». Dans la pensée qui nous domine depuis cent ans, il ne faut jamais oublier la peur de passer pour naïf et soumis, le désir de jouer au plus affranchi, au plus révolté, désir qu'il suffit de flatter pour faire dire aux penseurs modernes à peu près n'importe quoi.»

Des choses cachées depuis la fondation du monde, p. 310 et 311.

R.G.: Le XIX^e^ siècle dit: par la puissance de l'esprit, nous échappons à l'expulsion. Or Michel Foucault prétend au contraire que le rationalisme est une autre forme d'expulsion, par le dedans. Le XVIII^e^ et le XIX^e^ siècle étaient très optimistes sur le plan de la raison, mais je pense que nous sommes trop pessimistes. Et puis, nous sommes terriblement tourmentés par notre propre puissance d'expulsion, dont nous voyons de mieux en mieux le caractère retors, les circuits indéfinis. Nous saisissons que les idéologies, faites pour expulser l'expulsion, deviennent plus expulsantes. Voyez par exemple le système soviétique. C'est le sens entier de notre époque et, dans ce sens, nous ne pouvons pas être optimistes.

N.B.:L'expulsion demeure dans les formes qui prétendent se débarrasser d'elle.

R.G.: Oui, et il me semble que c'est là que la puissance du texte religieux apparaît, d'une certaine manière. Ce sont ces formes de mal que dit le judéo-chrétien, de toutes sortes de façons. Nous ne pouvons manquer de le voir un jour, après des siècles, quelle que soit notre attitude religieuse.

L'apparition du vrai religieux

N.B.: Plus nous avançons dans le temps, plus notre société est capable d'agir sur elle-même, pour le meilleur et le pire. L'histoire n'a jusqu'ici été qu'un effort acharné pour autonomiser nos actions, nos choix d'orientations et de modèles culturels. De plus en plus auto-gouvernées, nos sociétés modernes rejettent dans les faits toute puissance méta-sociale, hasard ou Dieu, qui viendrait contrecarrer cette autonomie; d'où l'idée que c'en est fini des idoles et de la religion.

R.G.: Je pense en effet qu'à certains stades de l'humanité l'idée que les sociétés sont complètement gouvernées de l'extérieur est inévitable: cela fait partie de l'éducation de l'humanité. Mais je pense que si l'on tend vers des formes de conscience de l'autonomie du social, c'est encore pour des raisons religieuses. Au moment où l'Église sacrificielle s'effondre, tout le monde s'imagine qu'on en a fini avec la reli- ▸

René Girard LE BOUC ÉMISSAIRE Le Livre De Poche, 1991, 313 p.; 11,95 $

René Girard s'est donné pour tâche d'étudier le rôle de la violence dans le fonctionnement des sociétés humaines. ***Le bouc émissaire***, produit d'une réflexion en tout point nécessaire, s'inscrit dans cette perspective. Ce siècle n'a-t-il pas vu, après tout, d'exceptionnelles manifestations de violence collective, accompagnées du sacrifice de millions de boucs émissaires?

À ce point de la *dérive* humaine, l'urgence paraît s'imposer d'une pensée autre ou, à tout le moins, d'une pensée mieux en mesure d'examiner les origines et la nature du phénomène violent lequel, pour citer le titre d'un autre livre de Girard, se situerait dans ces ***Choses cachées depuis la fondation du monde***.

L'enquête girardienne permet d'apporter des réponses d'une particulière acuité à la vraie nature des ensembles mythologiques et au vrai contenu du sacré, éclairant par là les mécanismes persécuteurs à l'œuvre dans le social, aussi bien que le sens authentique (et rédempteur?) du religieux non sacrificiel tel que contenu dans les Évangiles.

Nous sommes associés, tout au long de la lecture de ce livre, à une descente aux racines spirituelles de l'humanité. L'optique girardienne entre cependant en conflit avec les grands *modèles* qui, durant un bon siècle et demi, n'ont cessé de dominer notre section de la *modernité*: marxisme, freudisme, Nietzsche et ses divers héritages...

Les grandes persécutions enfin qui, sous nos latitudes, se sont faites jour au travers — entre autres exemples tragiques — d'un antisémitisme toujours renaissant, se trouvent, grâce à l'œuvre de René Girard, symboliquement enrayées, démasquées en attendant d'être, qui sait, rejetées vers les ténèbres extérieures... C'est dire que cette œuvre singulière ne se situe pas exactement «par delà le bien et le mal», mais plus sûrement au cœur de la question du bien et du mal. ■

Patrice Remia

René Girard LA ROUTE ANTIQUE DES HOMMES PERVERS Le Livre De Poche, 1988, 188 p.; 10,95 $

Parler d'un des livres de René Girard, tels ***La violence et le sacré***, ***Le bouc émissaire*** ou ***La route antique des hommes pervers***, c'est nécessairement évoquer le *système Girard*. Ce dernier propose un accès original aux manifestations violentes de notre histoire, implicitement rapportées dans les chroniques, dans les grandes œuvres tragiques, ou simples expressions d'un ordinaire décidément trop humain. ***La route antique des hommes pervers*** nous propose une relecture radicale du ***Livre de Job***, livre dont le thème et les contenus nous semblaient pourtant, jusqu'alors, familiers.

Que ce soit dans l'***Œdipe*** de Sophocle ou dans ***Job***, René Girard souligne une similitude singulière: «la route antique» de la violence sacrificielle. Il indique toutefois, pour le ***Livre de Job***, une différence considérable; il annonce l'aube d'une compréhension nouvelle de la «malédiction», laquelle, plus tard, conduira au message évangélique.

Si dans ses obscurs replis, et selon la définition girardienne, le mythe, toujours, dissimule le secret soigneusement refoulé des assassins conjurés, l'histoire de Job, alors, n'est nullement de nature mythologique. Job d'ailleurs ne cesse de protester de son innocence et, par là même, de compromettre le «bon déroulement» du travail du victimaire! Ce faisant, il «révèle» au grand jour les constantes à l'œuvre dans tout régime persécuteur.

Aristote, en son temps, mettait le poète en garde contre la tentation d'altérer par trop le caractère sacrificiel des mythes. Toute divulgation du «secret» expose le «profanateur» à une fin terrestre comparable à celle du Christ (et, dans ce cas, pour des raisons similaires). Dans la perspective sacrificielle de «la route antique», la pérennité des pouvoirs, y compris celui du «dieu social», est à ce prix. Songez, par exemple, à l'attitude de Pilate ou de Caïphe décrite par les Évangiles...

Ce livre, il convient de le préciser, n'exalte ni la bondieuserie ni le cléricalisme... Une des grandes pensées de ce temps! ■

Patrice Remia

gion, alors qu'en réalité c'est le vrai religieux qui apparaît. Cette façon d'en finir en apparence avec la religion, c'est bien sûr un progrès dans l'autonomie, dans la compréhension que ce sont les hommes qui font la société. Mais, en même temps, au niveau des rapports entre les hommes, cette prise de conscience n'arrête pas les problèmes de désir, de rivalité mimétique, mais les rend au contraire de plus en plus présents. Le fait que nous soyons las de ce que nous fournit la société de consommation prouve bien que le désir ne se satisfait pas facilement.

N.B. : Comme si la puissance ne pouvait se développer que sur une base de fragilité toujours plus évidente?

R.G. : Pourquoi la puissance de nos armes s'accroît-elle de façon aussi gigantesque? Parce que nous avons la technologie. Pourquoi avons-nous la technologie? Parce que nous sommes dans un univers rationaliste sans magie. Pourquoi sans magie? Les savants ont l'habitude de répondre : parce que l'esprit scientifique a tué la magie! Or je dirais plutôt le contraire : c'est parce que de larges couches de la population ont compris, malgré tout, que les procédés magiques ne marchaient pas, c'est parce qu'il était fou de tuer des sorcières ou des juifs que les sciences sont devenues possibles. Or cette possibilité est ouverte par une prise de conscience du victimaire comme arbitraire et me paraît donc fondée sur les grands textes juifs et chrétiens d'origine religieuse. Ces textes, dont nous disons qu'ils n'ont aucun intérêt, vont nous rattrapper au tournant : du fait de notre puissance croissante, nous nous retrouvons devant des problèmes de violence que la science ne peut résoudre. Il est clair que l'homme a atteint une limite des possibilités d'utilisation de sa technique, sous peine de destruction totale. La puissance atomique a entraîné la dissuasion mutuelle obligée, l'absence de vengeance. Ce sont en fait les principes du Royaume de Dieu qu'on observe, non pour des raisons religieuses mais parce que nous ne sommes pas assez fous pour vouloir nous tuer tous les uns les autres.

N.B. : Ici, les deux sens du mot apocalypse se rejoignent donc : à la fois catastrophe finale et révélation attendue et annoncée depuis longtemps.

R.G. : L'apocalypse entre dans les faits de façon scientifique. À mon sens, c'est inévitablement à mettre en rapport avec les textes juifs et chrétiens, si on se met à analyser. Si on avait encore la magie, on tuerait des gens en son nom, mais on se protégerait de la science. Ce que j'appelle le sacrificiel, c'est ça. Il protège réellement, en empêchant les puissances créatrices de l'homme de se libérer pour se mettre au service de la violence, ce qu'elles font inévitablement à certains moments. Nous nous trouvons placés devant le dilemme : ou le Royaume de Dieu, ou la destruction totale. Ce n'est pas Rousseau qui en a parlé, ni les philosophes : ce sont les Évangiles. Cette conscience apocalyptique, personne n'ose aujourd'hui en parler de façon rationnelle, alors elle se manifeste sous des formes aberrantes. Au fond, nous nous retrouvons au niveau du petit village primitif : si les cinq hommes capables de le défendre s'entretuent, le monde est foutu. Aujourd'hui, c'est la même expérience, mais il n'y aura pas de Dieu-Moloch pour nous sauver. Les textes bibliques nous rattrapent au tournant. ■

Entrevue réalisée par
Jean Carette

1. Hugo Ott, ***Martin Heidegger, Éléments pour une biographie***, Payot, 1990.

René Girard a fait paraître les ouvrages suivants : ***Mensonge romantique et vérité romanesque***, Grasset, 1961 (Pluriel : 8321, 1978); ***La violence et le sacré***, Grasset, 1972 (Pluriel : 8352, 1980); ***Dostoïevsky, du double à l'unité***, G. Monfort, 1979; ***Le bouc émissaire***, Grasset, 1982 (Biblio essais : 4029, 1986); ***Des choses cachées depuis la fondation du monde***, Grasset, 1983 (Biblio essais : 4001, 1983); ***Critiques dans un souterrain***, Biblio essais : 4 009, 1983; ***La route antique des hommes pervers***, Grasset, 1985, (Biblio essais : 4084,1988); ***Shakespeare. Les feux de l'envie***, Grasset, 1990.

Hugo Ott
MARTIN HEIDEGGER ÉLÉMENTS POUR UNE BIOGRAPHIE
Trad. de l'allemand par J.-M. Beloeil
Payot, 1990, 420 p.; 61 $

Il faudra s'y résoudre : celui que plusieurs considèrent encore comme le philosophe le plus important du siècle a été nazi. Pendant combien de temps? Jusqu'à quel point? Et quel lien y a-t-il entre la pensée de Heidegger et l'hitlérisme? Ces questions, surtout la dernière, sont toujours en débat. Mais l'adhésion idéologique de Martin Heidegger au nazisme, seuls ceux qui refusent de s'informer continuent à la nier, et l'on sait qu'ils sont plus nombreux dans la francophonie qu'en Allemagne ou dans les pays anglo-saxons.

Le livre de Victor Farias, ***Heidegger et le nazisme*** (maintenant en Livre de Poche), avait au moins la qualité d'oser affronter une bonne fois la question. Mais on lui avait reproché à juste titre d'omettre des faits, ou d'en présenter qui étaient non pertinents, d'en biaiser à l'occasion l'interprétation et de faire trop cavalièrement le pont entre la pensée et l'engagement idéologique. Professeur d'histoire économique et sociale à l'Université de Fribourg en Brisgau, Hugo Ott, qui a connu Heidegger en 1945, et qui s'est en outre spécialisé dans l'histoire du pays de Bade, apporte en historien professionnel plusieurs éléments nouveaux et nuancés.

Il est clair qu'en 1933, à l'époque où il est devenu recteur de l'Université de Fribourg, Heidegger a adhéré au national-socialisme. Mais avant? À vrai dire, Hugo Ott ne répond pas à la question de façon tranchée et définitive. Chose certaine, moins polémique et moins haineux que Victor Farias, il trace un portrait plus détaillé et moins carré de la formation du philosophe et de son milieu social, où l'antisémitisme était présent. L'effritement progressif de l'amitié avec Husserl est remarquablement évoqué. Même chose pour le cheminement douloureux qui va de la foi chrétienne intense et du projet de prêtrise à la rupture radicale avec le catholicisme. Ici encore, Hugo Ott retrace ce cheminement en historien et s'avance peu dans l'explication. Son procédé reste le même quand il aborde la rupture progressive du dialogue entre Heidegger et Karl Jaspers, surtout après 1945. Cette année-là, le conseil de l'université et le gouvernement militaire français avaient demandé à Jaspers un rapport sur Heidegger; il y suggérait la suspension d'enseignement. Jaspers et Heidegger : deux figures saisissantes du drame allemand. Là où Ott se montre le plus critique à l'égard de Heidegger, c'est quand il parle de son attitude après 1945. Les bigots qui défendent le philosophe en prétextant qu'il n'a pas su trouver «le langage adéquat» pour qualifier le nazisme et sa propre erreur devraient plutôt se demander s'il en a eu la volonté.

Roland Gagnon