



# COMMENT DONNER RAISON? 'HOW TO CONCEDE, WITH REASONS?'<sup>1</sup>

JACQUES DERRIDA

Who would prohibit us, henceforward, from reading Heidegger? Who, therefore, claims to have already read him? To respond with an act to these questions, but also for concerns of economy, I shall confine myself to a text I discovered this very day. It is in 1942. Heidegger seems to *concede* [donner raison]. But he asks that his thought, and he understands then all *thought*, be spared the “disaster” of an “*immediate presentation*”:

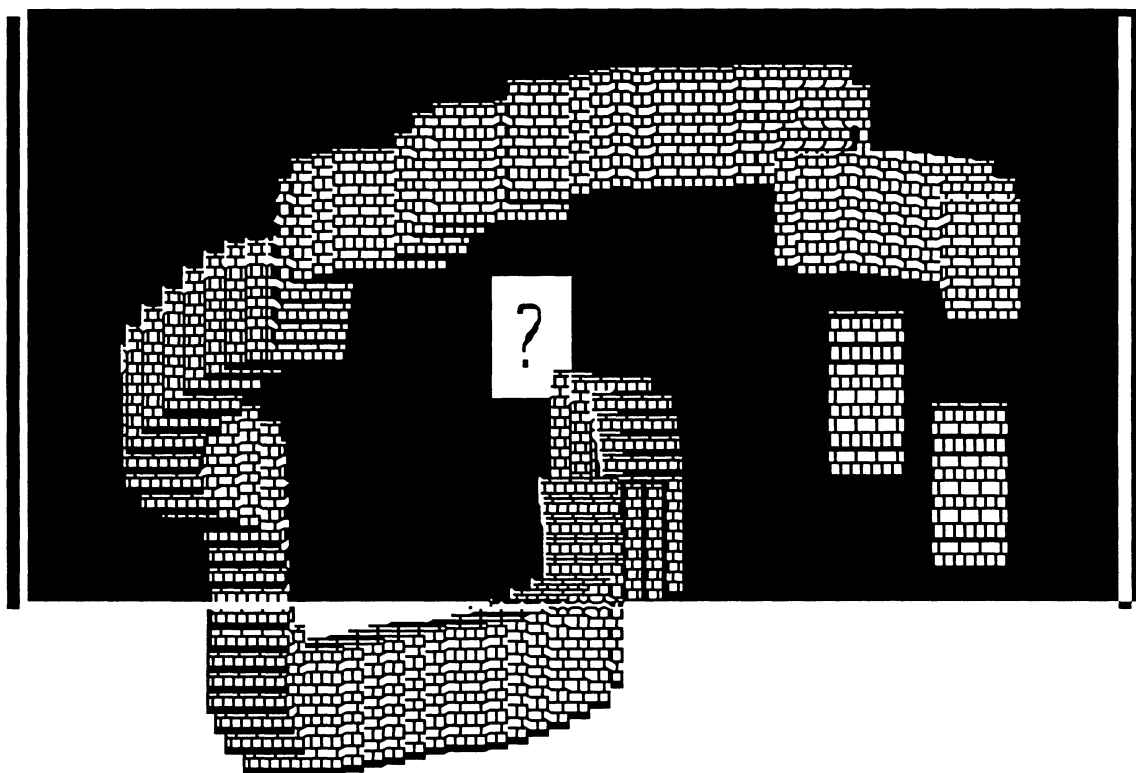
“You are right [*avez raison*]. This writing is a disaster (*Unglück*). *Sein und Zeit* was also a disastrous accident. And every *immediate presentation* [my emphasis, J. D.] of my thought would be today the greatest of disasters. Perhaps that is a first testimony that my attempts sometimes arrive in the nearness of a true thought.”<sup>2</sup> The letter previously denounced an “error” for which “the interruption of *Sein und Zeit* before the decisive step” would have been “responsible,” the error of believing thus that Heidegger would have attained “safety” in any “certainty.”

---

1. *The principal destination, the form, and the brevity of this note call for some precisions. Its context was very determining. It was autumn 1987. At the same time as the publication of my book De l'esprit: Heidegger et la question (Paris: Galilée, 1987) [Of Spirit: Heidegger and the Question, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: U of Chicago P, 1989)], Farias's Heidegger et le nazisme (Paris: Verdier, 1987) had just appeared in France. Whatever the differences between the two books, the question of Nazism was central to them. In certain newspapers and through a kind of rumor, one perceived at that time the violence of a condemnation. This condemnation claimed to reach, well beyond Nazism and Heidegger, the very reading of Heidegger, the readers of Heidegger, those who had been able to refer to (even were it to pose on its subject deconstructive questions), still more those who promised to take an interest in (even were it to judge and to think, as rigorously as possible), Nazism and Heidegger's relationship to Nazism. The gravest and most obscurantist confusions were then maintained, sometimes naively, sometimes deliberately. It was not only, but it also was, rather evidently, a question of banning the reading of Heidegger and of exploiting what was believed to be a strategic advantage, in France, in France above all, against all thought that took Heidegger seriously, even if in a critical or deconstructive mode.*

Catherine David, who was preparing a dossier on this subject for *Le nouvel observateur* (the main part of this is now published in the United States in *Critical Inquiry* 15.2 [1989]), asked me for a brief text on that occasion. Since Didier Eribon had in the meantime also proposed to me an interview for the same paper, it is the interview, much longer and more detailed, that was published [“*Un entretien avec Jacques Derrida: Heidegger, l'enfer des philosophes*,” *Le nouvel observateur*, 6–12 November 1987].

2. *Philosophie* 16 (fall 1987).



# COMMENT DONNER RAISON?<sup>1</sup>

JACQUES DERRIDA

Qui voudrait nous interdire, désormais, de lire Heidegger? Qui, dès lors, prétend l'avoir déjà lu? Pour répondre d'un acte à ces questions, mais aussi par souci d'économie, je m'en tiendrai à un texte que je découvre aujourd'hui même. C'est en 1942. Heidegger semble *donner raison*. Mais il demande qu'on épargne à sa pensée, et il entend alors à toute *pensée*, le "désastre" d'une "présentation immédiate":

"Vous avez raison. Cet écrit est un désastre (*Unglück*). *Sein und Zeit* fut aussi un accident désastreux. Et toute *présentation immédiate* (je souligne, J.D.) de ma pensée serait aujourd'hui le plus grand des désastres. Peut-être y a-t-il là un premier témoignage du fait que mes tentatives parviennent parfois dans la proximité d'une vraie pensée."<sup>2</sup> Plus haut, la lettre dénonçait une "erreur" dont aurait été "responsable l'interruption de *Sein und Zeit* avant le pas décisif," erreur de croire ainsi que Heidegger aurait atteint le "salut" dans une quelconque "certitude."

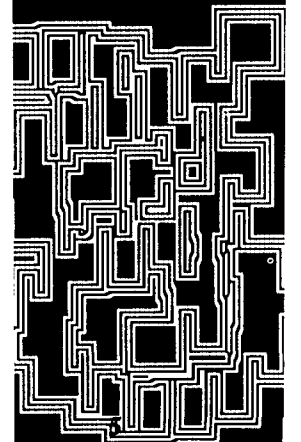
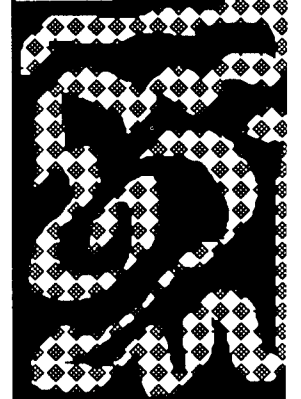
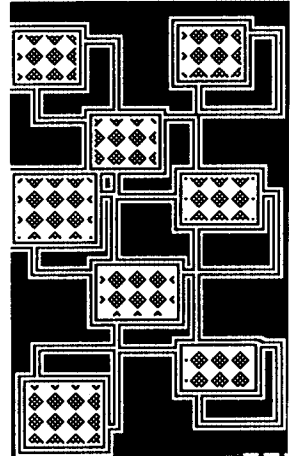
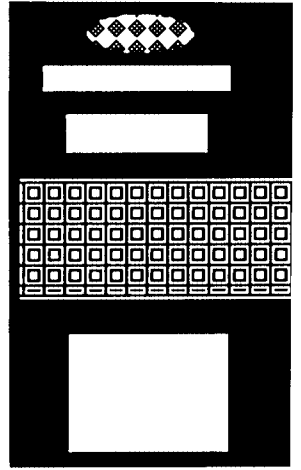
Réponse elliptique à un appel saisissant, admiratif, mais aussi angoissé de Max Kommerell au sujet de Hölderlin (en 42! une telle correspondance au sujet de Hölderlin est-elle alors intempestive, distraite et académique, ou au contraire terriblement ajustée à l'année même? Je n'ai pas de réponse en "oui ou non" à cette question, elle est sans doute mal posée). Kommerell

---

1. La destination principale, la forme et la brièveté de cette note appellent quelques précisions. Le contexte en fut très déterminant. C'était à l'automne 1987. En même temps que mon livre, *De l'esprit, Heidegger et la question* (Paris: Galilée, 1987) [Of Spirit: Heidegger and the Question, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby (Chicago: U of Chicago P, 1989)], venait de paraître en France le livre de Farias, Heidegger et le nazisme (Paris: Verdier, 1987). Quelles que soient les différences entre les deux livres, la question du nazisme y était centrale. Dans certains journaux et à travers une sorte de rumeur, on perçut alors la violence d'une condamnation. Celle-ci prétendait atteindre, bien au-delà du nazisme et de Heidegger, la lecture même de Heidegger, les lecteurs de Heidegger, ceux qui avaient pu s'y référer, fût-ce pour poser à son sujet des questions déconstructrices, plus encore ceux qui promettaient de s'y intéresser encore, fût-ce pour juger et penser, aussi rigoureusement que possible, le nazisme et le rapport de Heidegger au nazisme. Les confusions les plus graves et les plus obscurantistes étaient alors entretenues, parfois naïvement, parfois délibérément. Il ne s'agissait pas seulement mais il s'agissait aussi, bien évidemment, de banir la lecture de Heidegger et d'exploiter ce qu'on croyait être un avantage stratégique, en France, en France avant tout, contre toute pensée qui prenait Heidegger au sérieux, fût-ce sur un mode critique ou déconstructif.

Catherine David, qui préparait un dossier sur ce sujet pour *Le nouvel observateur* (l'essentiel en est maintenant publié aux Etats Unis par *Critical Inquiry* 15.2 [1989]), me demanda un texte bref à cette occasion. Comme dans l'intervalle, Didier Eribon m'avait aussi proposé un entretien pour le même journal, c'est l'entretien, beaucoup plus long et plus détaillé, qui fut publié ["Un entretien avec Jacques Derrida: Heidegger, l'enfer des philosophes," *Le nouvel observateur*, 6-12 nov. 1987].

2. Trad. Marc Crépon, *Philosophie* 16 (automne 1987).



An elliptical response to Max Kommerell's gripping, admiring, but also anguished call on the subject of Hölderlin. (In 1942! Is such a correspondence on the subject of Hölderlin then ill-timed, abstracted, and academic, or on the contrary terribly fit to that very year? I have no "yes or no" response to this question; it is doubtless badly posed.) Kommerell asked: wouldn't it be necessary to "begin by first agreeing on what is properly speaking a hymn of Hölderlin, before being able to interpret it with that sublime and monstrosously insistent care for the letter, which constitutes the privilege, but also by its violence the terrifying character of your reading . . . your essay could, I am not saying that it is, could even be a disaster." In 1941, he also said to Gadamer that Heidegger's discourse on Hölderlin "is a productive rail accident, before which the crossing guards of the history of literature must raise their arms to the sky (to the extent of their decency)."

Let us transpose, just hardly. Beyond what would concern only or "properly" (?) Hölderlin, should one remain indifferent to these two voices, to something they ask or prescribe, differently to be sure, but both of them at the edge of the greatest misfortune, when absolute aberration always remains possible and the errant way perhaps irreversible? These letters foretell the always announced disproportion of the worst; they prepare for it, fore-see the fatal test in wariness, the respect, a dark night of vigilance and of suicidal sacrality, the breath held in.

Each one wonders: what happens *nevertheless*, at this very moment? What can I know? What must I do? (The interest of reason since Kant.)

Doubtless one must not, in certain situations, suspend the imperative of moral or political judgment, that is, that of an "immediate"—or nearly so—"presentation." This no longer directly concerns Hölderlin or *Sein und Zeit*. This concerns, let us never be distracted from this, the *fact* named Nazism and what Heidegger has taken on of this himself from before 1933, approving it at least by his silence in 1942 and again after the war. Doubtless also the letter of the thinker remains cunning, trying to take advantage of what could pass for a confession of humility. No matter, the letter asks us not to "present" thought "immediately," not to condemn a thought too quickly as if its presentation, and also its appearance *before the law*, was immediately possible without disaster, as if one *knew what thought is*, what it is *presently*, *all things considered*. (But what can I know of this, and how many today still pretend they know in order to free themselves, without waiting, from a task of thinking or from an unbearable nearness?)

What is called "thinking"? Without even knowing, even less than Heidegger, what content to give this word beyond science and philosophy, I propose to call "thought" here *what keeps the right to ask for, I am saying only to ask for just that*: not the immediate acquittal for whatever may present itself, immediately or nearly, but the right to the experience of the disaster, to that risk at least *for thought*. Not the right to whatever may be calculable (there are tribunals for that; however valuable, they have already pronounced themselves on the subject of Heidegger and we think here, *at least by analogy*, on the questions of the resister Paulhan after the war, even if one does not necessarily approve—such is my case—of all the conclusions), but the right only asked for to that risk incalculable *for thought* and for whoever *surrenders* to thought, *inasmuch as s/he surrenders to it*. Can one imagine a thought without this risk? The most violent mistake [*méprise*], and scorn [*mépris*], isn't that to require from thought its *immediate presentation*, to refuse it the endurance of another duration? and even that of the nonpresentable [*imprésentable*]?

Doubtless there is a suffering today common to those who do not want to foreclose a thought, Heidegger's, for example. A suffering to not hold a rule certain in order to discern between the imperative of immediate—or nearly so—judgment (the denunciation without equivocation and without delay of every known complicity with Nazism) and the demand of thought, such as it perhaps has just made itself heard, even if it exposes itself to madness, to disaster, and to the inhuman.

demandait: ne faudrait-il pas “commencer par s’entendre préalablement sur ce qu’est a proprement parler un hymne de Hölderlin, avant de pouvoir l’interpréter avec ce souci de la lettre, sublime et monstrueusement insistant, qui constitue le privilège, mais aussi par sa violence, le caractère terrifiant de votre lecture . . . votre essai pourrait, je ne dis pas qu’il l’est, pourrait même être un désastre.” En 1941, il dit aussi à Gadamer que le discours de Heidegger sur Hölderlin “est un accident de chemin de fer productif, devant lesquels les gardes-barrières de l’histoire de la littérature doivent lever les bras au ciel (dans la mesure de leur honnêteté).”

Transposons, à peine. Au-delà de ce qui concernerait seulement ou “proprement”(?) Hölderlin, doit-on rester insensible à ces deux voix, à quelque chose qu’elles demandent ou prescrivent, différemment certes, mais toutes deux au bord du plus grand malheur, quand l’égarement absolu reste toujours possible et l’errement peut-être irréversible? La démesure du pire, qui toujours s’annonce, ces lettres la prédisent, elles la préparent, prévoient la fatale épreuve dans la circonspection, le respect, une sombre nuit de veille et de sacralité suicidaire, le souffle retenu.

Chacun se demande: que se passe-t-il *cependant*, à ce moment même? Que puis-je savoir? Que dois-je faire? (Intérêt de la raison depuis Kant.)

Sans doute on doit-on pas, dans certaines situations, suspendre l’impératif du jugement moral ou politique, c’est-à-dire celui d’une “présentation immédiate”—ou presque. Cela ne concerne plus directement Hölderlin ou *Sein und Zeit*. Cela concerne, ne nous en laissons jamais détourner, le fait nommé nazisme et ce que Heidegger en a pris sur lui dès avant 1933, l’approuvant au moins par son silence en 1942 et encore après la guerre. Sans doute aussi la lettre du penseur reste-t-elle rusée, cherchant à tirer avantage de ce qui pourrait passer pour un aveu de l’humilité. N’empêche, elle nous demande de ne pas “présenter immédiatement” la pensée, de ne pas condamner trop vite une pensée comme si sa présentation, et aussi sa comparution *devant la loi*, était immédiatement possible sans désastre, comme si on *savait ce qu’elle est*, qui elle est *présentement*, *tout compte fait*. (Mais que puis-je en savoir, et combien aujourd’hui encore font-ils semblant de savoir pour se délivrer sans attendre d’une tâche de pensée ou d’une insoutenable proximité?)

Qu’appelle-t-on “penser”? Sans même savoir, encore moins que Heidegger, quel contenu donner à ce mot par-delà science et philosophie, je propose d’appeler ici “pensée” *ce qui garde le droit de demander, je dis seulement demander cela même*: non pas l’acquiescement immédiat pour quoi que ce soit qui se présente, immédiatement ou presque, mais le droit à l’expérience du désastre, à ce risque du moins *pour elle*. Non pas le droit à quoi que ce soit de calculable (il y a des tribunaux pour cela; quoi qu’ils vaillent, ils se sont déjà prononcés au sujet de Heidegger et pensons ici, *au moins par analogie*, aux questions du résistant Paulhan après la guerre, même si on n’en approuve pas nécessairement, c’est mon cas, toutes les conclusions), mais le droit seulement demandé à ce risque incalculable *pour elle* et pour qui *se livre* à elle, *en tant qu’il se livre* à elle. Imagine-t-on une pensée sans ce risque? La plus violente méprise, et le mépris, n’est-ce pas de requérir d’une pensée sa *présentation immédiate*, de lui refuser l’endurance d’une autre durée? et même celle de l’imprésentable?

Sans doute y a-t-il une souffrance aujourd’hui commune à ceux qui ne veulent pas forclorre une pensée, par exemple celle de Heidegger. Souffrance de ne pas détenir une règle sûre pour discerner entre l’impératif du jugement immédiat—ou presque (la dénonciation sans équivoque et sans retard de toute complicité avérée avec le nazisme) et la demande de la pensée, telle qu’elle vient peut-être de se faire entendre, même si elle s’expose à la folie, au désastre et à l’inhumain.

Souffrance sans mesure, car nous devons bien soupçonner que la règle n’existe pas, jamais comme une règle donnée en tout cas, et qu’il suffirait d’appliquer. Elle sera toujours à venir, définition impossible et contradictoire pour une règle. Or si tel ou tel

A suffering without measure, for we must indeed suspect that the rule does not exist, never given in any case as a rule, and which it would suffice to apply. It will always be to come, an impossible and contradictory definition for a rule. Now if this or that historic “rail accident” could take place, if something “productive,” as Kommerell says, has been monstrously allied to the crime without name and to the misfortune without ground, if this double memory has allowed us no respite for more than half a century (for, finally, why isn’t the case closed? why is Heidegger’s trial never over and done with?), it is perhaps that we have to, that we’ve *already* had to, respect the possibility *and* impossibility of this rule: *that it remains to come*. That in the name of which we immediately—or nearly so—condemn Nazism can no longer, must no longer, I believe, be formulated so simply in the language of a philosophy that, for essential reasons, *has never been sufficient for this* and that Heidegger has *also* taught us to question: a certain state of eloquence on the proper of man, the self, consciousness, subject, object, right, truth, a certain determination of freedom or of the spirit, and then of some other things I can no longer speak of here, constrained as I am in the system of a nearly immediate presentation. At the risk of clashing with the manifest anti-Heideggerians and the new prosecutors, I shall recall this, very quickly: more than ever, the vigilant but open reading of Heidegger remains in my eyes one of the indispensable conditions, one of them but not the least, for trying to comprehend better and to tell better why, with so many others, I have always condemned Nazism, in the horror of what, in Heidegger precisely, and so many others, in Germany or elsewhere, has ever been able to give in to it.

No *immediate presentation* for thought could also mean: less ease in armed declarations and morality lessons, less haste toward platforms [*tribunes*] and tribunals [*tribunaux*], even if it were to respond to acts of violence, rhetorical or other. There were some these past weeks, and I reproach myself now and then for having, even here, in an almost immediate fashion, replied to them.

The question of the “immediate presentation” is also that of the press. The press lacks the place for the patient analysis of this problem. Referring to other places for other consequences, I conclude then with a word: even if certain newspapers have been content to stage, and spectacularly, what those among us were long taking into account in their work (publication and teaching), these “images” themselves will change something, perhaps beyond “opinion,” in the very access of Heidegger’s texts. These newspapers have at least contributed to dissipating, and justly so, what in a social authority or a professorial legitimacy depended too much, for some, on an artificial landscape, on a fictive immediacy destined to mask other theaters. Some will henceforward let themselves be less easily taken in by the innocent imagery of the seminar, of the hut, of withdrawal [*retrait*], of the clearing, and of the country path. They now have at their disposal, seeing in their turn exhibited on the front of the stage, another symbolic, another film, other photographs.

What may be hoped for? That this does not exempt us from, but on the contrary prompts us to read: the symbol, the image, the photograph, the film that are no more, as one at times would like to have us believe, “immediate presentations”—and what is written [*l’écrit*].

*Translated by John P. Leavey, Jr.*

“accident de chemin de fer” historique a pu avoir lieu, si quelque chose de “productif,” comme dit Kommerell, s’est monstrueusement allié au crime sans nom et au malheur sans fond, si cette double mémoire ne nous laisse aucun répit depuis plus d’un demi-siècle (car enfin pourquoi la cause n’est-elle pas entendue? pourquoi n’en a-t-on jamais fini avec le procès de Heidegger?), c’est peut-être qu’il nous faut, qu’il nous a *déjà* fallu respecter la possibilité et l’impossibilité de cette règle: *qu’elle reste à venir*. Je crois que ce au nom de quoi nous condamnons immédiatement, ou presque, le nazisme ne peut plus, ne doit plus se formuler simplement dans le langage d’une philosophie qui, pour des raisons essentielles, *n’y a jamais suffi* et que Heidegger nous a *aussi* appris à questionner: un certain état de l’éloquence sur le propre de l’homme, le moi, la conscience, le sujet, l’objet, le droit, la vérité, telle détermination de la liberté ou de l’esprit, et donc de quelques autres choses dont je ne peux dire plus ici, contraint comme je le suis au régime d’une présentation presque immédiate. Au risque de heurter les anti-heideggeriens patentés et les nouveaux procureurs, je rappellerai ceci, très vite: plus que jamais la lecture vigilante mais encore ouverte de Heidegger reste à mes yeux une des conditions indispensables, l’une d’entre elles mais non la moindre, pour essayer de mieux comprendre et de mieux dire pourquoi, avec tant d’autres, j’ai toujours condamné le nazisme, dans l’horreur de ce qui, chez Heidegger justement, et tant d’autres, en Allemagne ou ailleurs, a jamais pu y céder.

Pas de *présentation immédiate* pour la pensée, cela pourrait aussi vouloir dire: moins de facilité dans les déclarations armées et les leçons de morale, moins de hâte vers les tribunes et les tribunaux, fût-ce pour répondre à des violences, rhétoriques ou autres. Il y en eut ces dernières semaines et je me reproche par moments d’y avoir ici même, de façon presque immédiate, répliqué.

La question de la “présentation immédiate” est aussi celle de la presse. La place y manque toujours pour l’analyse patiente de ce problème. Je conclus donc d’un mot, renvoyant à d’autres lieux pour d’autres conséquences: même si certains journaux se sont contentés de mettre en scène, et spectaculaire, ce que tels d’entre nous depuis longtemps prenaient en compte dans leur travail (publication et enseignement), ces “images” elles-mêmes changeront quelque chose, peut-être par-delà l’“opinion,” dans l’abord même des textes de Heidegger. Elles ont au moins contribué à dissiper, et c’est juste, ce qui dans une autorité sociale ou une légitimité professorale dépendait trop, pour certains, d’un paysage factice, d’une immédiateté fictive et destinée à masquer d’autres théâtres. Certains désormais se laisseront moins facilement prendre à l’innocente imagerie du séminaire, de la hutte, du retrait, de la clairière et du chemin de campagne. Ils disposent maintenant, les voyant à leur tour exhibés sur le devant de la scène, d’une autre symbolique, d’un autre film, d’autres photographies.

Qu’est-il permis d’espérer? Que cela ne dispense pas de lire, y incite au contraire: le symbole, l’image, la photographie, le film qui ne sont pas davantage, comme on voudrait parfois le faire croire, des “présentations immédiates”—et l’écrit.