

SLAVOJ ŽIŽEK

LE SUJET

QUI

FÂCHE

Flammarion

LE SUJET QUI FÂCHE
Le centre absent de l'ontologie politique

DU MÊME AUTEUR
EN LANGUE FRANÇAISE

- Perspectives psychanalytiques sur la politique* (avec Mladen Dolar et Pierre Naveau), Navarin, 1983
- Le Plus Sublime des Hystériques : Hegel passe*, Point hors ligne, 1988
- Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur Lacan sans jamais oser le demander à Hitchcock* (dir.), Navarin, 1988
- Ils ne savent pas ce qu'ils font : le sinthome idéologique*, Point hors ligne, 1990
- L'Intraitable : psychanalyse, politique et culture de masse*, Économica, 1993
- Essai sur Schelling : le reste qui n'éclôt jamais*, L'Harmattan, 1997
- Subversions du sujet : psychanalyse, philosophie, politique*, Presses universitaires de Rennes, 1999
- Le spectre rôde toujours. Actualité du Manifeste du parti communiste*, Nautilus, 2002
- Vous avez dit totalitarisme ? Cinq interventions sur les (més)usages d'une notion*, Amsterdam, 2004
- Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Climats, 2004
- La Subjectivité à venir : essais critiques sur la voix obscène*, 2004 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2006
- Lacrimae rerum. Cinq essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski et Lynch*, Amsterdam, 2005
- Que veut l'Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Climats, 2005 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2007
- Irak : le chaudron cassé*, Climats, 2005
- Bienvenue dans le désert du réel*, Flammarion, 2005
- La Marionnette et le Nain. Le christianisme entre perversion et subversion*, Seuil, 2006
- La Seconde Mort de l'opéra*, Circé, 2006

SLAVOJ ŽIŽEK

LE SUJET QUI FÂCHE

Le centre absent de l'ontologie politique

Traduit de l'anglais
par Stathis Kouvelakis

FLAMMARION

Copyright © Slavoj Žižek, 1999
L'ouvrage original a paru sous le titre
The Ticklish Subject. The Absent Center of Political Ontology
aux éditions Verso, Londres/New York, 1999.
© Éditions Flammarion, 2007
ISBN : 978-2-0821-0584-2

Introduction

UN SPECTRE HANTE L'UNIVERSITÉ OCCIDENTALE...

... le spectre du sujet cartésien. Toutes les puissances académiques se sont unies en une Sainte-Alliance pour exorciser ce spectre : l'obscurantiste *New Age* (qui veut dépasser le « paradigme cartésien » au bénéfice d'une nouvelle approche holiste) et le déconstructionniste postmoderne (pour lequel le sujet cartésien est une fiction discursive, l'effet de mécanismes textuels décentrés) ; le théoricien habermassien de la communication (qui insiste sur le basculement d'une subjectivité monologique cartésienne à l'intersubjectivité discursive) et le partisan heideggérien d'une pensée de l'Être (qui souligne la nécessité de « traverser » l'horizon de la subjectivité moderne qui culmine dans les ravages du nihilisme contemporain) ; le scientifique cognitiviste (qui s'efforce de prouver empiriquement qu'il n'y a pas de scène unique du Soi, simplement un pandémonium de forces opposées) et l'écologiste intégriste (qui reproche au matérialisme mécaniste cartésien d'avoir fourni les fondements philosophiques de l'exploitation brutale de la nature) ; le (post)marxiste critique (qui insiste sur l'ancrage dans la division de classe de l'illusoire liberté du sujet pensant bourgeois) et la féministe (qui met l'accent sur le fait que le *cogito* prétendument non sexué est en réalité une formation patriarcale masculine). Y a-t-il une seule orientation théorique qui n'ait pas été accusée par ses détracteurs de ne pas avoir pleinement récusé l'héritage cartésien ? Et qui n'a pas retourné le reproche stigmatisant de la subjectivité cartésienne aussi bien à ses critiques plus « radicaux » qu'à ses adversaires « réactionnaires » ?

De cela, nous pouvons tirer deux conséquences :

1. La subjectivité cartésienne est toujours reconnue par toutes les puissances académiques comme une tradition puissante et toujours active.

2. Il est grand temps que les partisans de la subjectivité cartésienne exposent, à la face du monde entier, leurs conceptions, leurs buts et leurs tendances, qu'ils opposent aux contes pour enfants que l'on raconte sur ce spectre de la subjectivité cartésienne un manifeste philosophique de la subjectivité cartésienne elle-même.

Cet ouvrage s'efforce de réaffirmer le sujet cartésien, dont le rejet forme le pacte tacite conclu par tous les partis qui s'affrontent aujourd'hui dans le monde intellectuel : ces orientations ont beau se livrer officiellement à une lutte à mort (habermassiens contre déconstructionnistes, scientifiques cognitivistes contre obscurantistes *New Age...*), toutes sont unies dans leur rejet du sujet cartésien. Bien entendu, il ne s'agit pas de proposer un retour au cogito dans la forme sous laquelle cette notion a dominé la pensée moderne (le sujet pensant transparent à lui-même), mais de mettre en lumière son envers oublié, le noyau non reconnu, toujours en excès, du cogito, qui est très loin de l'image pacifiante du Soi transparent. Les trois parties de l'ouvrage sont consacrées aux trois champs principaux au sein desquels la subjectivité est actuellement mise en jeu : la tradition de l'idéalisme allemand ; la philosophie politique postalthussérienne ; le glissement « déconstructionniste » de la problématique du Sujet à celle de la multiplicité des positions subjectives et des modes de subjectivation¹. Chacune de ces parties débute par un chapitre consacré à un auteur décisif dont le travail représente une critique exemplaire de la subjectivité cartésienne. Le chapitre suivant porte sur les vicissitudes liées à la notion fondamentale qui sous-tend le chapitre précédent (la subjectivité dans l'idéalisme allemand,

1. Pour une confrontation détaillée avec le rejet critique de la subjectivité cartésienne dans les sciences cognitives, cf. Slavoj Žižek, « The Cartesian Subject versus the Cartesian Theatre », in Slavoj Žižek (sous la dir.), *Cogito and the Unconscious*, *op. cit.*

la subjectivation politique, le « complexe d'Œdipe » en tant qu'exposé psychanalytique de l'émergence du sujet¹).

La première partie commence par une confrontation détaillée avec la tentative de Heidegger de traverser l'horizon de la subjectivité cartésienne moderne. La logique inhérente à leur projet philosophique a sans cesse contraint les véritables philosophes de la subjectivité de déployer un certain moment excessif, de folie, propre au cogito, moment qu'ils ont par la suite tenté de « renormaliser » (le mal diabolique chez Kant, la « nuit du monde » chez Hegel, etc.). Le problème avec Heidegger est que sa notion de subjectivité moderne ne rend pas compte de cet excès interne ; elle ne recouvre tout simplement pas cette dimension qui fait affirmer à Lacan que le cogito est le sujet de l'Inconscient. L'erreur fatale de Heidegger est clairement perceptible dans l'échec de sa lecture de Kant ; dans son insistance sur l'imagination transcendantale, Heidegger rate la dimension essentielle de l'imagination : son aspect perturbateur, antisynthétique, qui n'est que l'autre nom de l'abîme de la liberté. Cet échec permet également de remettre en perspective la question de l'engagement de Heidegger dans le nazisme. Après cette confrontation, le deuxième chapitre tente d'élaborer le statut de la subjectivité chez Hegel, et se concentre sur le lien unissant la notion philosophique de réflexivité au tournant réflexif qui caractérise le sujet (hystérique) de l'Inconscient.

La deuxième partie se présente comme une confrontation systématique avec les quatre philosophes qui, d'une manière ou d'une autre, ont pris Althusser pour point de départ, mais qui, par la suite, et à travers une critique d'Althusser, ont développé leur propre théorie de la subjectivité politique : la théorie de l'hégémonie de Laclau, la théorie de l'« égaliberté » de Balibar, la théorie de la « méésentente » de Rancière, et la théorie de la subjectivité en tant que fidélité à l'Événement de Vérité de Badiou. Le premier chapitre porte sur la tentative badiouienne de formuler

1. De manière significative, les trois parties correspondent également à la triade géographique de la tradition allemande/française/anglo-américaine : idéalisme allemand, philosophie politique française, *cultural studies* anglo-américaines.

une « politique de la vérité » susceptible de renverser les attitudes déconstructionniste et/ou postmoderne actuelles, et met plus particulièrement l'accent sur le caractère révolutionnaire de sa lecture de saint Paul. Bien que je me sente solidaire de Badiou dans sa tentative de réaffirmer la dimension de l'universalité comme le véritable contraire du mondialisme capitaliste, je rejette sa critique de Lacan, à savoir sa thèse selon laquelle la psychanalyse n'est pas capable de fournir les fondements d'une nouvelle pratique politique. Le chapitre suivant analyse les modalités à travers lesquelles ces quatre auteurs affrontent la posture libérale-démocratique « postpolitique » qui constitue la modalité politique du capitalisme mondial contemporain, chacun déployant sa propre version de la subjectivation politique.

La troisième partie porte sur les tendances actuelles de la pensée politique « postmoderne » qui, à l'encontre du spectre du Sujet (transcendental), tente d'affirmer la prolifération libératrice des multiples formes de subjectivité – féminine, homosexuelle, ethnique... Selon cette orientation, le but impossible d'une transformation sociale globale doit être abandonné au profit d'une mise en valeur des diverses formes d'affirmation de chaque subjectivité singulière dans un univers postmoderne complexe et fragmenté, dans lequel la reconnaissance culturelle importe davantage que la lutte socio-économique. Un univers dans lequel, en d'autres termes, les *cultural studies*¹ ont remplacé la critique de l'économie politique. On trouve la version la plus représentative et la plus convaincante de ces théories, dont les « politiques identitaires » sont l'expression pratique, dans la théorie performative de la formation du genre développée par Judith Butler. Le premier chapitre de cette partie s'engage donc dans une confrontation détaillée avec

1. Les *cultural studies* sont une discipline particulièrement en vogue dans le monde académique anglophone, et qui est apparue en Grande-Bretagne vers la fin des années 1960 : à l'origine liées à la sociologie et à l'étude des médias (en particulier la télévision et la publicité), elles constituent un champ protéiforme où se mêlent indistinctement les disciplines académiques (études littéraires, cinéma, anthropologie, histoire, philosophie, etc.), et qui a pour objet l'étude de la « culture » dans son ensemble. Pour une première approche en français, voir Armand Mattelart et Erik Neveu, *Introduction aux cultural studies*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2003 [NdT].

l'œuvre de Butler, et plus particulièrement avec les aspects qui rendent possible un dialogue productif avec la psychanalyse lacanienne (ses notions d'« attachements passionnels » et de tournant réflexif constitutif de la subjectivité). Le deuxième chapitre se tourne vers la question essentielle de l'« Œdipe aujourd'hui » : le mode de subjectivation dit œdipien (l'émergence du sujet à travers l'intégration de l'interdit symbolique incarné par la Loi du père) est-il actuellement sur le déclin ? Et si tel est le cas, qu'est-ce qui vient le remplacer ? À travers une discussion des positions des penseurs de la « deuxième modernisation » (Giddens, Beck), c'est l'actualité maintenue de la « dialectique des Lumières » que nous soutiendrons : loin de se borner à nous libérer des contraintes de la tradition patriarcale, le changement sans précédent dans le mode de fonctionnement de l'ordre symbolique auquel nous assistons actuellement engendre lui-même de nouveaux risques et de nouveaux dangers.

Même si la teneur ce livre est essentiellement philosophique, il s'agit avant tout d'une intervention politique engagée, qui aborde la question brûlante de notre époque : comment reformuler un projet politique anticapitaliste de gauche à l'époque où dominent le capitalisme mondialisé et son complément idéologique, le muticulturalisme libéral-démocrate ? L'une des images les plus marquantes de l'année 1997 a incontestablement été celle des membres d'une tribu indigène de Bornéo essayant d'éteindre, à l'aide de sacs en plastique, les gigantesques incendies qui détruisaient leurs maisons, le ridicule de leur modeste effort égalant l'horreur de voir leur monde vécu disparaître tout entier. Selon les informations parues dans la presse, un énorme nuage de fumée a recouvert la totalité de la partie nord de l'Indonésie, la Malaisie et le sud des Philippines, dérégulant les mécanismes et les cycles naturels (du fait de l'obscurité prolongée, les abeilles ne pouvaient pas accomplir leur fonction dans la reproduction biologique des plantes). Nous tenons là un exemple de ce Réel inconditionnel du Capital mondial qui vient perturber la réalité même de la nature. La référence au Capital mondial est ici nécessaire dans la mesure où les incendies ne résultent pas simplement de l'« avidité » des marchands de bois et des fermiers locaux (profitant du laisser-faire des représentants officiels corrompus de l'État indonésien), mais

INTRODUCTION

aussi du fait qu'en raison de l'effet El Niño, les pluies qui éteignent habituellement de tels incendies n'ont pu mettre fin à la sécheresse extraordinaire – l'effet El Niño est donc bien *mondial*.

Cette catastrophe donne corps au Réel de notre époque : la violence de la dynamique du Capital, qui dégrade et détruit impitoyablement des mondes vécus particuliers, et menace la survie même de l'humanité. Quelles sont cependant les conséquences de cette catastrophe ? Avons-nous principalement affaire à la logique du Capital, ou bien cette logique est-elle simplement la forme prédominante de l'attitude productiviste moderne qui vise à dominer et exploiter la nature ? Ou bien, davantage encore, faut-il voir dans cette exploitation technologique la réalisation du potentiel profond de la subjectivité cartésienne moderne elle-même ? La réponse de l'auteur à ce dilemme est un vigoureux plaidoyer pour la non-culpabilité du sujet cartésien.

Alain Badiou se trouvait dans l'assistance un jour où je donnais une conférence, quand son téléphone se mit à sonner (pour ajouter l'insulte au désagrément, il s'agissait de mon portable, que je lui avais prêté). Au lieu de l'éteindre, il m'interrompit gentiment en me demandant de baisser un peu le ton afin qu'il puisse entendre son interlocuteur. Si ce n'est pas là le gage d'une véritable amitié, je ne sais pas ce que c'est.

Je dédie donc ce livre à Alain Badiou.

PREMIÈRE PARTIE

LA « NUIT DU MONDE »

L'IMPASSE DE L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE, OU MARTIN HEIDEGGER LECTEUR DE KANT

De Jacques Derrida à Fredric Jameson, l'un des traits énigmatiques de la pensée postmoderne « progressiste » réside dans l'ambiguïté de ses rapports avec la philosophie de Heidegger : Heidegger est traité avec tout le respect qui lui est dû, souvent même avec révérence, comme une autorité indiscutable. Et pourtant, un embarras simultané, jamais entièrement explicité, empêche de défendre pleinement cette position, comme si une sorte d'interdit invisible nous avertissait du fait qu'il y a fondamentalement quelque chose qui cloche chez Heidegger, bien que nous ne soyons pas (encore) en mesure de déterminer de quoi il s'agit. Même quand certains auteurs (comme Derrida dans *De l'esprit*¹) se risquent à une confrontation d'ensemble avec Heidegger, le résultat est, en règle générale, ambigu. Il consiste à prendre une certaine distance avec Heidegger tout en restant, d'une certaine façon, sur le chemin qu'il a tracé : Heidegger reste, dans cet ordre d'idées, un philosophe de l'Origine et de la Présence authentique, même s'il est celui qui a le plus fait pour « déconstruire » la logique métaphysique de l'Origine... D'un autre côté, on peut rejeter de façon convaincante l'une des deux positions extrêmes, qui revient à s'engager soit dans une tentative désespérée d'appropriation politique « progressiste » de Heidegger (comme la lecture « anarchiste » de Reiner Schürmann²),

1. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

2. Reiner Schürmann, *Le Principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Le Seuil, 1982.

soit dans la voie d'un rejet réfléchi de sa pensée (comme Adorno¹ ou Lyotard²), car toutes deux traitent d'une image simplifiée de Heidegger, qui n'est pas à la hauteur de sa propre rigueur philosophique. C'est peut-être Derrida qui, dans un entretien avec Jean-Luc Nancy, a donné la meilleure formulation des racines éthico-politiques de cette impasse de la référence déconstructionniste à Heidegger :

Je crois à la force et à la nécessité (donc aussi à une certaine irréversibilité) du geste par lequel Heidegger substitue un certain concept de *Dasein* à un concept de sujet encore trop marqué par les traits de l'étant *vorhandene*, donc par une *interprétation du temps*, et insuffisamment interrogé dans sa structure ontologique. [...] le temps et l'espace de ce déplacement ouvraient un hiatus, marquaient une béance, ils laissaient fragiles ou rappelaient à leur fragilité ontologique essentielle les fondements éthiques, juridiques, politiques de la démocratie et de tous les discours qu'on peut opposer au national-socialisme sous toutes ses formes (les « pires » ou celles que Heidegger et d'autres ont pu rêver de leur opposer). Ces fondements étaient et restent scellés pour l'essentiel dans une philosophie du sujet. On aperçoit très vite la question, qui pourrait être aussi la tâche : peut-on prendre en compte la nécessité de l'analytique existentielle dans ce qu'elle ébranle du « sujet » et s'orienter vers une éthique, un droit, une politique (ces mots conviendront-ils encore ?), voire une « autre » démocratie (serait-ce encore une démocratie ?), en tout cas vers un autre type de responsabilité qui garde contre ce que j'appelais très vite le « pire » il y a un instant ? N'attends pas de moi une réponse à la dimension d'une formule. Je crois que nous sommes un certain nombre à ne travailler qu'à cela, à nous laisser travailler par cela, qui ne peut avoir lieu que lors d'un long et lent trajet³.

Voici donc énoncée la « terrible impasse » : en soutenant Heidegger dans sa « déconstruction » de la métaphysique de la

1. T. W. Adorno, *Le Jargon de l'authenticité*, trad. E. Escoubas, Paris, Payot, 1989.

2. J.-F. Lyotard, *Heidegger et « les Juifs »*, Paris, Galilée, 1988.

3. J. Derrida, « “Il faut bien manger” ou le calcul du sujet », entretien avec J.-L. Nancy, in *Après le sujet qui vient*, *Cahiers Confrontation*, n° 20, 1989, p. 98-99.

subjectivité, ne risque-t-on pas de miner la possibilité même de fonder philosophiquement une résistance démocratique aux horreurs totalitaires du XX^e siècle ? La réponse de Habermas à cette question est un « oui » définitif et affligeant, et c'est pour cette même raison que Habermas rejette *La Dialectique de la raison* d'Adorno et de Horkheimer, livre qui, d'une manière pas si différente de Heidegger, situe les racines des horreurs « totalitaires » dans le projet fondateur des Lumières. Les heideggériens rétorqueraient, bien entendu, qu'on ne peut pas opposer simplement la subjectivité démocratique à son excès « totalitaire », puisque celui-ci est bien la « vérité » de celle-là, ce qui revient à dire que des phénomènes comme le « totalitarisme » ont effectivement leur fondement dans la subjectivité moderne. C'est du reste ainsi que, pour le dire d'une manière quelque peu simplifiée, Heidegger lui-même a expliqué son bref engagement aux côtés des nazis : par le fait que le projet d'*Être et Temps* n'était pas encore pleinement libéré de l'approche transcendante.

La même ambiguïté semble également marquer la référence (souvent incohérente) de Lacan à Heidegger, qui oscille entre l'appropriation de certains termes clés, en tant qu'ils donneraient à la psychanalyse ses fondements rétrospectifs, et toute une série de brèves remarques où, au cours de sa dernière période, Lacan rejette l'héritage heideggérien, en affirmant par exemple que les références qu'il avait pu auparavant faire à Heidegger étaient purement externes et didactiques. Notre thèse, dont cet imbroglio forme la toile de fond, est que Lacan réussit là où Habermas et les autres « défenseurs du sujet » (y compris Dieter Heinrich) échouent : la (re)lecture lacanienne de la problématique de la subjectivité dans l'idéalisme allemand nous permet non seulement de tracer les contours d'une notion de subjectivité qui ne rentre pas dans le cadre du nihilisme inhérent, selon Heidegger, à la subjectivité moderne, mais aussi de repérer la faille interne à l'édifice philosophique heideggérien, en y incluant la question très discutée des éventuelles racines philosophiques de son engagement nazi.

Le (Dés)engagement politique heideggérien

Prenons pour point de départ la critique de Wagner par Nietzsche : Heidegger s'est approprié cette critique censée constituer, à ses yeux, le paradigme du rejet de toutes les critiques du subjectivisme qui restent enfermées dans l'horizon de la subjectivité cartésienne, et, en un sens, de toutes les critiques libéral-démocrates des excès « totalitaires » de la subjectivité. Nietzsche possédait un instinct infallible qui lui permettait de discerner derrière le sage prêchant le renoncement à la Volonté de Vie le ressentiment de la volonté contrariée : Schopenhauer et ses semblables sont des figures comiques qui ont converti et élevé leur désir impuissant, leur absence de vitalité créatrice, en pose de la sagesse résignée. Le diagnostic de Nietzsche ne s'applique-t-il pas aussi, d'ailleurs, aux tentatives actuelles visant à « dépasser » le paradigme cartésien de la domination au moyen d'une nouvelle attitude holiste consistant à renoncer à l'anthropocentrisme, et à apprendre humblement auprès des cultures anciennes, etc. ?

Dans son projet de « dépassement » de la métaphysique, Heidegger adopte pleinement le refus nietzschéen de l'idée d'une sortie rapide et facile de la métaphysique : la seule manière de rompre avec la clôture métaphysique est de la « traverser » sous sa forme la plus dangereuse, de supporter l'épreuve du nihilisme métaphysique le plus extrême. Il convient ainsi de rejeter et de considérer comme futiles tous les raccourcis à usage sédatif, toutes les tentatives directes pour suspendre le cercle vicieux de la technologie moderne au nom du retour à la sagesse traditionnelle prémoderne (du christianisme à la pensée orientale), ainsi que toutes les tentatives pour réduire la menace de la technologie moderne aux effets de quelque tort social ontique (l'exploitation capitaliste, la domination patriarcale, le « paradigme mécaniste »...). Ces tentatives ne sont pas seulement inefficaces : le vrai problème réside en ce que, plus profondément, elles appellent le mal même qu'elles sont censées combattre. La crise écologique en fournit une excellente illustration. À partir du moment où nous la réduisons aux perturbations provoquées par les excès de notre

exploitation technologique de la nature, nous avons déjà accepté l'hypothèse selon laquelle la solution réside, elle aussi, dans l'innovation technologique : une nouvelle technologie « verte », *plus efficace et plus globale dans son contrôle des processus naturels et des ressources humaines...* Toute préoccupation écologique concrète et tout projet visant à transformer la technologie afin d'améliorer l'état de notre environnement naturel se voient ainsi dévalués au motif qu'ils s'appuieraient sur ce qui constitue la source même du problème.

Pour Heidegger, la véritable question ne réside pas dans la crise écologique dans sa dimension ontique, y compris la possibilité d'une éventuelle catastrophe à l'échelle planétaire (trou dans la couche d'ozone, fonte de la calotte glaciaire, etc.), mais dans la méthode technologique utilisée dans nos rapports avec les étants qui nous entourent. Nous serons d'autant plus confrontés à cette véritable crise que la catastrophe attendue *ne* se produira *pas*, autrement dit, au moment où l'humanité parviendra à « maîtriser » la situation critique par la technologie... C'est pour cette raison que Heidegger refuse également toute pertinence philosophique à la problématique libérale consacrée de la tension entre sociétés « ouvertes » et sociétés « fermées », entre le fonctionnement « normal » du système capitaliste démocratique (avec son respect des libertés et des droits de l'homme) et ses « excès » totalitaires (fascistes ou communistes). Heidegger dévalue, du moins implicitement, l'effort visant à réguler le système – pour qu'il conserve son « visage humain », qu'il respecte les règles fondamentales de la démocratie et de la liberté, qu'il garantisse la solidarité et qu'il ne glisse pas vers l'excès totalitaire –, car cet effort représente selon lui une fuite face à la vérité interne de ce système que de tels excès rendent perceptible : ces efforts, accomplis plutôt à contrecœur, pour maintenir le système sous contrôle, sont le meilleur moyen de s'enfermer dans l'horizon de ce même système.

Il convient de rappeler ici le rôle stratégique du signifiant « hystérie » au sein du discours politique moderne « radical », y compris celui des bolcheviks, qui traitaient d'« hystériques » les gémissements de leurs adversaires quant à la nécessité des valeurs démocratiques ou la réalité des menaces totalitaires pesant sur l'humanité. De manière comparable, Heidegger dénonce l'exigence

Numéro d'édition : L.01EHBNU0584.N001
Dépôt légal : février 2007