

## L'ontologie politique de Martin Heidegger

In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 1, n°5-6, novembre 1975. pp. 109-156.

---

Citer ce document / Cite this document :

Bourdieu Pierre. L'ontologie politique de Martin Heidegger. In: Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 1, n°5-6, novembre 1975. pp. 109-156.

doi : 10.3406/arss.1975.2485

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1975\\_num\\_1\\_5\\_2485](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1975_num_1_5_2485)

---

## Zusammenfassung

Die Politische Ontologie Martin Heideggers.

Wie jede Aussage sind auch philosophische Aussagen das Produkt eines Ausgleichs zwischen einem Aussageinteresse und der Zensur eines sozialen Feldes. Die Sprache Heideggers ist das Produkt einer Euphemisierung die es erlaubt, politische Phantasmen und Triebe auszudrücken, indem jene Ausdrücke, die im philosophischen Rahmen tabuisiert sind (z.B. Fürsorge), in einen Zusammenhang gestellt werden, der sie unkenntlich macht. Die symbolische Gewalt, die die philosophische Sprache ausübt indem sie eine eher furchtsvolle Arbeitsweise verlangt, die zur Anerkennung als philosophisches Werk dazugehört, setzt eine institutionalisierte kollektive Unkenntnis voraus, d.h. die Gesamtheit jener sozialen Mechanismen, die die Reproduktion des Standes der Philosophieprofessoren und deren ethischer und politischer Einstellungen garantieren. Wenn man einmal die Wege der philosophischen Alchimie dargestellt hat, kann man die Absichten des Werkes Heideggers durch eine Annäherung an die weniger euphemisierten Werke "konservativer Revolutionäre" (Jünger, Niekisch, Möller van den Brück, usw.) definieren sowie die Regeln für die Veränderungen die das philosophische Feld seiner Zeit (v.a. die Konfrontation mit den Neo-Kantianern aus Marburg) diesem Aussageinteresse auferlegt. Das Werk Heideggers erscheint so als das Produkt eines Zusammenspiels der Inbesitznahme einer Position im philosophischen Feld und der ethischen und politischen Einstellungen, die mit einer besonderen sozialen Laufbahn zusammenhängen. So kann man die soziale Genese der Ontologie Martin Heideggers rekonstruieren, eine durch die philosophische Alchimie in eine Ontologie umgeformte politische Stimmung.

## Abstract

The political ontology of Martin Heidegger.

Philosophical discourse, like any other form of expression, is the product of trans. The language of Heidegger is an accomplished product of euphemistic expression which allows the appearance of political phantasms and compulsions within the limits of the philosophical definition of the expressible. This can be accomplished, for instance, by inserting such taboo words as "Fürsorge" into network of relationships in such a way that they become irrecognizable. By imposing a certain reverence, philosophical discourse practices form of symbolic violence. This reverence imposed by philosophical discourse is correlary to its acknowledgement as a product of philosophical endeavour. The resultant symbolic violence supposes the existence of the institutionalized circle of collective misunderstanding. More precisely this circle is the set of social mechanisms which insures the regeneration of the corps of philosophy professors and of their ethico-political dispositions. Having once established the philosophical alchemy, one can define the expressive intent of work by comparing it with the less euphemistical discourses of the "revolutionary conservatives" (Jünger, Niekisch, Müller van den Bruck, etc.). In the same way, one can determine the laws of transformation to which the philosophical field of time (and, in particular, the confrontation with the neo-Kantians of Marburg) subjects this particular expressive intent. The works of Heidegger thus appear to be the product of a meeting between a position to be taken within the field of philosophy and a system of ethico-political dispositions associated with particular social trajectory. Thusly, one can reconstitute the social development of the political ontology of Martin Heidegger, a political mood transformed by philosophical alchemy into ontology.

PIERRE BOURDIEU

# l'ontologie politique de Martin Heidegger

**LOUCHE** *Ce mot signifie, en grammaire, qui paraît d'abord annoncer un sens et qui finit par en déterminer un autre tout différent. Il se dit particulièrement des phrases, dont la construction a un certain tour amphibologique, très nuisible à la perspicuité de l'élocution. Ce qui rend une phrase louche, vient donc de la disposition particulière des mots qui la composent, lorsqu'ils semblent au premier aspect avoir un certain rapport, quoique véritablement ils en aient un autre : c'est ainsi que les personnes louches paraissent regarder d'un côté, pendant qu'en effet elles regardent d'un autre." (M. Beauzée, Encyclopédie Méthodique, grammaire et Littérature, Tome II)*

Les jargons savants, langues officielles que produisent et reproduisent les corps de spécialistes par une altération systématique de la langue commune, sont, comme tout discours (1), le produit d'un compromis entre un intérêt expressif et une censure constituée par la structure même du champ dans lequel se produit et circule le discours. Plus ou moins "réussie" selon la compétence spécifique du producteur, cette "formation de compromis", pour parler comme Freud, est le produit de stratégies d'euphémisation, consistant inséparablement à mettre en forme et à mettre des formes : ces stratégies tendent à assurer la satisfaction de l'intérêt expressif, pulsion biologique ou intérêt politique (au sens large du terme), dans les limites de la structure des chances de profit matériel ou symbolique que les différentes formes de discours peuvent procurer aux différents producteurs en fonction de la position qu'ils occupent dans le champ, c'est-à-dire dans la structure de la distribution du capital spécifique en jeu dans ce champ.

C'est à condition d'apercevoir clairement que le modèle freudien est un cas particulier du modèle qui fait de toute expression le produit d'une transaction entre l'intérêt expressif et la nécessité structurale d'un champ agissant sous forme de censure, que l'on peut rapatrier sur le terrain de la politique, où ils se sont souvent formés, les concepts élaborés par la psychanalyse pour rendre raison des effets symboliques de la répression sociale qui, au sein de l'unité domestique comme champ de rapports de force d'un type particulier (et variables, dans leur structure, selon les conditions sociales), s'exerce sur une classe particulière d'intérêts, les pulsions sexuelles, et pour décrire le travail d'euphémisation qui, utilisant les propriétés spécifiques des instruments symboliques, produit des idéologies à usage privé. Aussi longtemps en effet que

\* Ce travail n'aurait pas été possible sans l'aide de différentes personnes que je remercie ici : Jean Bollack qui m'a généreusement offert sa connaissance intime de l'Université de Weimar, Michael Pollak qui m'a aidé à lire les textes de Jünger et les documents rassemblés par Schneeberger, Maud Espérou qui m'a ouvert les ressources de la bibliothèque de la Maison des sciences de l'homme et des autres bibliothèques parisiennes, Marie-Christine Rivière et Colette Borkowski qui ont tapé les nombreuses versions successives de ce texte.

(1) On présentera ailleurs le modèle général de la production du discours dont les analyses proposées ici représentent une spécification (cf. P. Bourdieu et L. Boltanski, "Les usages sociaux du langage", à paraître) ainsi qu'une analyse d'une autre classe de jargon savant, celui de la "science politique", produit du travail collectif d'euphémisation accompli par et pour la circulation circulaire du discours sur le monde social dans un ensemble d'agents et d'institutions objectivement orchestrés (Instituts de science politique, journaux "semi-officiels", institutions de sondages, commissions et comités) où se confrontent et se confondent les variantes de l'idéologie dominante propres aux différentes fractions.

le cas particulier est ignoré comme tel, les transferts du lexique psychanalytique -aujourd'hui de mode- contribuent au moins autant au renouvellement de l'idéologie dominante qu'à son déchiffrement : l'universalisation inconsciente de la particularité du modèle freudien -à savoir l'universalité de l'intérêt expressif et de la "répression" concernés- conduit à réduire tacitement toutes les aliénations aux aliénations génériques, donc à universaliser l'expérience et les intérêts particuliers de ceux qui ne connaissent d'autres aliénations que génériques.

La métaphore de la censure ne doit pas tromper : c'est la structure même du champ qui régit l'expression en régissant à la fois l'accès à l'expression et la forme de l'expression, et non quelque instance juridique spécialement aménagée afin de désigner et de réprimer la transgression d'une sorte de code linguistique. Cette censure structurale s'exerce par l'intermédiaire des sanctions du champ fonctionnant comme un marché où se forment les prix des différentes sortes d'expression ; elle s'impose à tout producteur de biens symboliques, sans excepter le porte-parole autorisé dont la parole d'autorité est plus que toute autre soumise aux normes de la bienséance officielle, et elle condamne les occupants des positions dominées à l'alternative du silence ou du franc-parler scandaleux. Elle a d'autant moins besoin de se manifester sous la forme d'interdits explicites, imposés et sanctionnés par une autorité institutionnalisée, que les mécanismes qui assurent la répartition des agents entre les différentes positions (et qui se font oublier par la réussite même de leurs effets) sont plus capables d'assurer que les différentes positions sont occupées par des agents aptes et inclinés à tenir le discours (ou à garder le silence) compatible avec la définition objective de la position (ce qui explique la place que les procédures de cooptation accordent toujours aux indices apparemment insignifiants de la disposition à mettre des formes). La censure n'est jamais aussi parfaite et aussi invisible que lorsque chaque agent n'a rien à dire que ce qu'il est objectivement autorisé à dire : il n'a même pas à être, en ce cas, son propre censeur, puisqu'il est en quelque sorte une fois pour toutes censuré, à travers les formes de perception et d'expression qu'il a intériorisées et qui imposent leur forme à toutes ses expressions.

Les productions symboliques doivent donc leurs propriétés les plus spécifiques aux conditions sociales de leur production et, plus précisément, à la position du producteur dans le champ de production qui commande à la fois, et par des médiations différentes, l'intérêt expressif, la forme et la force de la censure qui lui est imposée et la compétence qui permet de satisfaire cet intérêt dans les limites de ces contraintes. La relation dialectique qui s'établit entre l'intérêt expressif et la censure interdit de distinguer dans l'opus operatum la forme et le contenu, ce qui est dit et la manière de le dire ou même la manière de l'entendre. En imposant la mise en forme, la censure exercée par la structure du champ détermine la forme -que tous les formalistes entendent arracher aux déterminismes

sociaux- et, inséparablement, le contenu, indissociable de son expression conforme, donc impensable (au sens vrai) en dehors des formes connues et des normes reconnues. Elle détermine aussi la forme de la réception : produire un discours philosophique dans les formes, c'est-à-dire paré de l'ensemble des signes convenus (une syntaxe, un lexique, des références, etc.) auxquels on reconnaît un discours philosophique, et par lesquels un discours se fait reconnaître comme philosophique (2), c'est produire un produit qui demande à être reçu selon les formes, c'est-à-dire dans le respect des formes qu'il se donne ou, comme on le voit bien en littérature, en tant que forme. Les oeuvres légitimes exercent une violence qui les met à l'abri de la violence nécessaire pour appréhender l'intérêt expressif qu'elles n'expriment que sous une forme qui le nie : l'histoire de l'art, de la littérature ou de la philosophie sont là pour témoigner de l'efficacité des stratégies de mise en forme par lesquelles les oeuvres consacrées imposent les normes de leur propre perception ; et l'on ne verra pas une exception dans une "méthode" comme l'analyse structurale ou sémiologique qui prétend étudier les structures indépendamment des fonctions.

C'est dire que l'oeuvre ne se rattache pas moins à un champ particulier par sa forme que par son contenu : imaginer ce que Heidegger aurait dit dans une autre forme, celle du discours philosophique tel qu'il se pratiquait en Allemagne en 1890, celle de l'article de sciences politiques tel qu'il a cours aujourd'hui à Yale ou à Harvard, ou toute autre, c'est imaginer un Heidegger impossible (par exemple "errant" ou émigré en 33) ou un champ de production non moins impossible dans l'Allemagne du temps où produisait Heidegger. La forme par où les productions symboliques participent le plus directement des conditions sociales de leur production est aussi ce par quoi s'exerce leur effet social le plus spécifique, la violence proprement symbolique, qui ne peut être exercée par celui qui l'exerce et subie par celui qui la subit que sous une forme telle qu'elle soit méconnue en tant que telle, c'est-à-dire reconnue comme légitime.

(2) A quoi, bien sûr, rien ne contribue autant que le statut de "philosophe" reconnu à son auteur et les signes et les insignes -titres universitaires, maison d'édition ou, tout simplement, nom propre- auxquels se reconnaît sa position dans la hiérarchie philosophique. Pour sentir cet effet, il suffit de penser ce que serait la lecture de la page sur la centrale électrique et le vieux pont du Rhin (cf. M. Heidegger, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1973, pp.21-22) qui vaut à son auteur d'être sacré le "premier théoricien de la lutte écologique" par un de ses commentateurs (R. Schérer, Heidegger, Paris, Seghers, 1973, p.5) si elle était signée du nom du leader d'un mouvement écologique ou d'un ministre de la qualité de la vie ou des initiales d'un groupuscule de lycéens gauchistes (il va de soi que ces différentes "attributions" ne deviendraient tout à fait vraisemblables que si elles s'accompagnaient de quelques modifications de la forme).

## La rhétorique de la fausse coupure : mise en forme et mises en garde

Le jargon savant se distingue du langage scientifique en ce qu'il recèle l'hétéronomie sous les apparences de l'autonomie : incapable de fonctionner sans l'assistance du langage ordinaire, il doit produire l'illusion de l'indépendance par des stratégies de fausse coupure mettant en oeuvre des procédés différents selon les champs et, dans le même champ, selon les positions et selon les moments. Il singe, par différents procédés, la propriété fondamentale de tout langage scientifique, la définition de l'élément par son appartenance au système qui fait que, comme l'observe Nicod, un énoncé peut recevoir autant de sens qu'il y a de géométries, parce que "chaque système ne connaît au fond que ses propres formes primitives et ne saurait parler d'autre chose" (3). Les mots que la science rigoureuse emprunte à la langue ordinaire tiennent tout leur sens du système construit et le choix (que doit faire maintes fois la science sociale) de recourir à un mot commun plutôt qu'à un néologisme ou à un pur symbole arbitraire ne peut s'inspirer, en bonne méthode, que du souci d'utiliser la capacité de manifester des relations insoupçonnées que détient parfois le langage en tant que dépôt d'un travail collectif (4). Le mot groupe des mathématiciens est un symbole parfaitement auto-suffisant parce qu'entièrement défini par les opérations et les relations qui définissent en propre sa structure et qui sont au principe de ses propriétés. Au contraire, la plupart des usages spéciaux de ce mot que recensent les dictionnaires -par exemple, en peinture, "la réunion de plusieurs personnages faisant une unité

(3) J. Nicod, La géométrie dans le monde sensible, Paris, PUF, nouv. éd., 1962, p. 15. Bachelard observe dans le même sens que le langage scientifique met des guillemets pour marquer que les mots du langage ordinaire ou du langage scientifique antérieur qu'il conserve sont complètement redéfinis et tiennent tout leur sens du système des relations théoriques dans lequel ils sont insérés (G. Bachelard, Le matérialisme rationnel, Paris, PUF, 1953, pp. 216-217).

(4) Le problème du langage se pose aux sciences sociales d'une manière particulière, au moins si l'on admet qu'elles doivent tendre à la diffusion la plus étendue des résultats, condition de la "détérioration" des rapports sociaux et de la "réappropriation" du monde social : l'emploi des mots du langage ordinaire enferme évidemment le danger de la régression vers le sens ordinaire qui est corrélative de la perte du sens imposé par l'insertion dans le système des relations scientifiques ; le recours à des néologismes ou à des symboles abstraits manifeste, mieux que les simples "guillemets", la rupture par rapport au sens commun, mais risque aussi de produire une rupture dans la communication de la vision scientifique du monde social.

organique dans une oeuvre d'art" ou, en économie, "un ensemble d'entreprises unies par des liens divers" - n'ont qu'une autonomie très faible par rapport au sens premier et resteraient inintelligibles pour qui n'aurait pas la maîtrise pratique de ce sens. On ne compte pas les mots heideggeriens qui sont empruntés au langage ordinaire -et la magie qu'a exercée, dès l'origine, le style heideggerien tient pour une part à l'effet que produisait l'irruption dans le discours philosophique de mots et de locutions quotidiens, familiers, presque vulgaires. Mais ces mots qui, on le verra, n'ont pas plus d'autonomie réelle que le mot groupe des langues typographique ("groupe de lettres") ou militaire ("unité de combat"), sont transfigurés par le travail de mise en forme qui les insère dans un réseau de relations manifestées par la forme sensible du langage. Tout se passe en effet comme si ce travail visait à produire l'apparence de l'autonomie du jargon philosophique en faisant croire que chaque élément du discours dépend du système des relations qui l'unissent aux autres éléments à la fois en tant que signifiant et en tant que signifié ou, plus précisément, à accentuer systématiquement les parentés formelles que la logique même du langage ordinaire établit entre des mots différents, pour faire de chaque mot une référence tacite (parfois doublée d'une référence en note) à tous les autres, et produire ainsi, outre l'illusion de la mise au jour de relations cachées, l'illusion de la systématité du discours qui produit ces relations.

C'est ainsi qu'un mot aussi ordinaire que Fürsorge, assistance, se trouve rattaché de façon sensible, par sa forme même, à tout un ensemble de mots de même famille, Sorge, souci, Sorgfalt, soin, sollicitude, Sorglosigkeit, incurie, insouciance, sorgenvoll, soucieux, besorgt, préoccupé, Lebenssorge, souci de la vie, Selbstsorge, souci de soi. Le jeu avec les mots de même racine -très fréquent dans les dictons et les proverbes de toutes les sagesse- n'est qu'un des moyens formels -et sans doute le plus sûr- de produire le sentiment de la relation nécessaire entre deux signifiés ; l'association par allitération ou par assonance qui instaure des relations quasi matérielles de ressemblance de forme et de son peut aussi produire des associations formellement nécessaires propres à porter au jour une relation cachée entre les signifiés ou, plus souvent, à la faire exister par le seul jeu des formes, comme dans les dictons kabyles, azka dazqa, demain, c'est le tombeau, ou aman d laman, l'eau c'est la confiance ou dans le calembour philosophique du second Heidegger, Denken = Danken, penser = remercier, ou, dans tel enchaînement de calembours sur Sorge als besorgende Fürsorge, le "souci en tant que pro-curation se souciant de" qui feraient crier au verbalisme si l'entrelacs des allusions morphologiques et des renvois étymologiques ne produisait l'illusion d'une cohérence globale de la forme, donc du sens et, par là, l'illusion de la nécessité du discours : "Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst"

(La résolution n'est rien que l'authenticité du souci lui-même souciee dans le souci et possible en tant que souci) (5).

Toutes les ressources potentielles de la langue ordinaire sont mises en oeuvre pour donner le sentiment qu'il existe un lien nécessaire entre tous les signifiants et que la relation entre les signifiants et les signifiés ne s'établit que par la médiation du système des concepts philosophiques qui se désigne à travers les mots "techniques" du jargon spécial, formes anoblies de mots ordinaires (Entdeckung, découverte, et Entdecktheit, l'être-à-découvert), notions traditionnelles (Dasein, mot commun à Heidegger, Jaspers et quelques autres) mais employées avec un léger décalage, destiné à marquer un écart allégorique (ontologique, métaphysique, etc.), néologismes forgés à neuf pour constituer des distinctions prétendument impensées et pour produire en tout cas le sentiment du dépassement radical (existentiel et existential; temporel, zeitlich, et temporel, temporal, opposition qui ne joue d'ailleurs aucun rôle effectif dans Sein und Zeit).

La mise en forme produit, inséparablement, l'illusion de la systématisme et, à travers celle-ci et la coupure entre le langage spécial et le langage ordinaire qu'elle opère, l'illusion de l'autonomie du système. En entrant dans le réseau des mots à la fois morphologiquement ressemblants et étymologiquement apparentés où il s'insère et, par leur intermédiaire, dans la trame du lexique heideggerien, le mot Fürsorge se trouve dépouillé de son sens premier, celui qui se livre sans ambiguïté dans l'expression Sozialfürsorge, assistance sociale : transformé, transfiguré, il perd son identité sociale et son sens ordinaires, pour revêtir un sens détourné (que rend à peu près le mot de procuration pris au sens étymologique). C'est ainsi que le phantasme social de l'assistance (sociale), symbole de "l'Etat providence" ou de "l'Etat assurance", que dénoncent Carl Schmitt ou Ernst Jünger dans un langage moins euphémisé, peut se manifester dans le discours officiel (Sorge et Fürsorge sont au coeur de la théorie de la temporalité), mais sous une forme telle qu'il n'y paraît pas, qu'il n'y est pas.

C'est par l'insertion dans le système de la langue philosophique que s'opère la dénégation du sens premier, celui que le mot taboué revêt par référence au système de la langue ordinaire et qui, officiellement rejeté hors du système patent, continue à mener une existence souterraine. La dénégation est au principe du double-jeu qu'autorise la double information de chaque

élément du discours, toujours défini simultanément par l'appartenance à deux systèmes, le système patent de l'idiote philosophique et le système latent de la langue ordinaire.

Faire subir à l'intérêt expressif, biologique ou politique, la transformation nécessaire pour le faire accéder à l'ordre de ce qui est dicible dans un champ déterminé, l'arracher à l'indicible et à l'innommable, ce n'est pas seulement mettre un mot pour un autre, un mot propre pour un mot censuré. Cette forme élémentaire de l'euphémisation en cache une autre, beaucoup plus subtile, celle qui consiste à utiliser la propriété essentielle du langage, le primat des relations sur les éléments, de la forme sur la substance, selon l'opposition saussurienne, pour occulter les éléments refoulés en les insérant dans un réseau de relations qui en modifie la valeur sans en modifier la "substance" (6). Ce n'est qu'avec les jargons spéciaux, produits par des spécialistes avec une intention explicite de systématisme, que l'effet d'occultation par la mise en forme s'exerce à plein : dans ce cas, comme dans tous les cas de camouflage par la forme, par la bonne forme, qu'analyse la Gestalttheorie, les significations tabouées, théoriquement reconnaissables, restent pratiquement méconnues ; présentes en tant que substance, elles sont, comme le visage perdu dans le feuillage, absentes en tant que forme, absente de la forme. L'expression est là pour masquer les expériences primitives du monde social et les phantasmes sociaux qui sont à son principe autant que pour les dévoiler ; pour les dire, en disant, par la manière de dire, qu'elle ne les dit pas. Elle ne peut les énoncer que sous une forme qui les rend méconnaissables parce qu'elle ne peut se reconnaître comme les énonçant. Soumise aux normes tacites ou explicites d'un champ particulier, la substance primitive se dissout, si l'on peut dire, dans la forme ; en se mettant en forme, en mettant des formes, elle se fait forme et il serait vain de chercher en un lieu déterminé, dans un ensemble de mots clés ou d'images, le centre de ce cercle qui est partout et nulle part. Cette mise en forme est inséparablement transformation et transsubstantiation : la substance signifiée est la forme signifiante dans laquelle elle s'est réalisée.

La mise en forme fait qu'il est à la fois juste et injustifié de réduire la dénégation à ce qu'elle dénie, au phantasme social qui est à son principe. Du fait que cette "Aufhebung du refoulement", comme dit Freud, d'un mot hegelien, nie et conserve à la fois le refoulement et aussi le refoulé, elle permet de cumuler

(5) M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen, Niemeyer, (1ère éd. 1927), 1963, pp. 300-301. Heidegger ira de plus en plus loin en ce sens à mesure que, son autorité croissant, il se sentira plus autorisé au verbalisme péremptoire qui est la limite de tout discours d'autorité.

(6) C'est là une des stratégies spontanées de la politesse qui ne peut réellement neutraliser ce qu'un ordre ou une interrogation enferment d'agressif, d'arrogant ou d'importun qu'en les intégrant dans un ensemble de manifestations symboliques destinées à masquer la signification brute de l'élément pris à l'état isolé.

tous les profits, le profit de dire et le profit de démentir ce qui est dit par la manière de le dire. Il est clair que l'opposition entre l'Eigentlichkeit, c'est-à-dire l'"authenticité" et l'Uneigentlichkeit, l'"inauthenticité", "modes cardinaux de l'être-là", comme dit Heidegger, autour desquels, du point de vue même des lectures les plus strictement internes, s'organise toute l'oeuvre, n'est qu'une forme particulière et particulièrement subtile de l'opposition commune entre l'"élite" et les "masses". Tyrannique ("la dictature du on"), inquisiteur (le "on" se mêle de tout) et niveleur, das Man, le "on", le "commun", se dérobe aux responsabilités, se décharge de sa liberté, s'abandonne à la frivolité et à la facilité, bref, se conduit en assisté qui vit, irresponsable, à la charge de la société. Il faudrait recenser, tout au long du passage, mille fois commenté, sur le "on" (7), les lieux communs de l'aristocratie universitaire du mérite et de la culture, nourri de topoi sur l'agora, antithèse de la scholè, loisir-et-école : l'horreur de la statistique (c'est le thème de la "moyenne"), symbole de toutes les opérations de "nivellement" qui menacent la "personne" (ici nommée Dasein) et ses attributs les plus précieux, l'"originalité" et le "secret" ; la haine de toutes les forces "nivelantes" (d'autres diraient "massifiantes") et sans doute au premier chef l'horreur des idéologies égalitaires qui menacent les conquêtes de l'effort ("ce qui a été conquis au prix de l'effort"), c'est-à-dire la culture, capital spécifique du mandarin, fils de ses oeuvres, et qui encouragent la "frivolité" et la "facilité" des "masses" ; la révolte contre les mécanismes sociaux tels que ceux de l'opinion, ennemie héréditaire du philosophe, qui revient ici à travers les jeux sur öffentlich et Öffentlichkeit, "opinion publique" et "public", et contre en un mot tout ce que symbolisent l'"assistance sociale", la démocratie, les partis, les congés payés (atteinte au monopole de la scholè et des méditations en forêt) et la "culture de masse", la télévision et Platon en livre de poche (8). Heidegger dira tout cela beaucoup mieux, dans son inimitable style pastoral, lorsque, dans son Einführung in die Metaphysik, composée en 1935, il voudra montrer

(7) M. Heidegger, op. cit., pp. 126-127 (trad. fse, R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, pp. 159-160). Le premier chiffre renverra dorénavant à l'édition allemande, le second à la traduction française quand elle existe.

(8) Au moment où j'écrivais cela, je n'avais pas précisément en mémoire ce passage de l'essai sur "le dépassement de la métaphysique" (1936-1946) consacré à cet aspect du règne de la "technique" qu'est le "dirigisme littéraire" : "Les besoins en matières premières humaines sont, de la part de la mise en ordre à fin d'équipement, soumis aux mêmes régulations que les besoins en livres distrayants ou en poésie pour la confection desquelles le poète n'est en rien plus important que l'apprenti relieur, lequel aide à relier les poésies pour une bibliothèque d'entreprise en allant par exemple tirer des réserves le carton nécessaire" (M. Heidegger, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1973, p. 110 ; c'est moi qui souligne).

comment le triomphe de l'esprit scientifico-technologique dans la civilisation occidentale s'achève et s'accomplit dans la "fuite des dieux, la destruction de la terre, la massification de l'homme, la primauté du médiocre" (die Flucht der Götter, die Zerstörung der Erde, die Vermassung des Menschen, der Vorrang des Mittelmässigen) (9).

Mais il n'est pas moins clair qu'entre esprits philosophiquement distingués, cette opposition entre le distingué et le vulgaire ne saurait revêtir une forme vulgaire. L'aristocratie universitaire distingue des formes distinguées et des formes vulgaires de l'aristocratie : ce sens de la distinction philosophique (10) est ce qui fait que ses adversaires chercheront toujours en vain dans l'oeuvre de Heidegger et jusque dans ses écrits politiques, les thèses les plus voyantes du nazisme, et que ses fidèles n'en finiront jamais de recenser les preuves de l'intention de se démarquer des formes les plus marquées du mépris des masses (11). L'opposition que l'on pourrait appeler "primaire" -au double sens- ne fonctionnera plus dans l'oeuvre que sous la forme dans laquelle elle est une fois pour toutes entrée et qui ne cessera de se transformer, à mesure de l'évolution immobile du système, pour revêtir des formes nouvelles, mais toujours hautement sublimées.

La mise en forme est, par soi, une mise en garde : elle dit, par sa hauteur, la distance souveraine à toutes les déterminations -s'agirait-il des concepts en-isme qui réduisent l'unicité irréductible d'une pensée à l'uniformité d'une classe logique- et à tous les déterminismes, et tout spécialement, bien sûr, aux déterminismes sociaux, qui réduisent la singularité irremplaçable d'un penseur à la banalité d'une classe (sociale). C'est cette distance, cette différence qui se trouve instituée explicitement au coeur du discours philosophique sous la forme de l'opposition entre l'ontologique et l'ontique (ou l'anthropologique) et qui fournit au discours déjà euphémisé une seconde défense, imprenable celle-là : chaque mot porte désormais la trace ineffaçable, parfois inscrite dans la substance signifiante par un de ces jeux phonologiques si souvent imités depuis (existentiell/existentia), de la coupure qui sépare le sens authentiquement ontologique du sens ordinaire et vulgaire. Aussi le double-jeu avec des mots

(9) Autre symptôme de cet aristocratie, la coloration péjorative de tous les adjectifs qui servent à qualifier l'existence : "inauthentique", "vulgaire", "quotidien", "public", etc.

(10) Il faudrait recenser systématiquement toute la symbolique par laquelle le discours philosophique annonce sa hauteur de discours dominant.

(11) On pense par exemple aux développements sur le biologisme (cf. M. Heidegger, Nietzsche, Paris, Gallimard, 1961, spécialement t.II, p. 247).

dédoublés trouve-t-il un prolongement naturel dans les mises en garde contre les lectures "vulgaires" et "vulgairement" "anthropologiques" qui ramèneraient au grand jour les significations déniées mais non reniées et vouées par la sublimation philosophique à la présence absente d'une existence fantômale : "sous le titre de préoccupation, on vise d'abord une signification pré-scientifique qui pourra être, par exemple, exécuter quelque chose, liquider ou régler une affaire. On peut aussi parler de préoccupation pour dire qu'on attend une occasion de se procurer quelque chose. Enfin, cette même expression se retrouve encore dans cette tournure caractéristique : je suis préoccupé d'un échec possible de cette entreprise. Être préoccupé a ici le sens de craindre. En opposition à ces significations pré-scientifiques et ontiques, le présent travail en use comme d'un terme ontologique (existential) qui caractérise l'être d'un être-au-monde possible. Il n'a pas été fait choix de ce titre parce que l'être-là aurait de prime abord et dans une large mesure une réalité économique et pratique mais parce qu'on veut rendre manifeste que l'être de l'être-là lui-même est souci (Sorge). A son tour, ce terme s'entend comme un concept désignant une structure ontologique. Le mot ne fait aucune allusion aux 'difficultés', aux 'ennuis' et aux 'soucis d'existence' qu'ontiquement on peut découvrir en tout être-là"(12).

L'imposition d'une coupure tranchée entre le savoir sacré et le savoir profane qui est constitutive de l'ambition de tout corps de spécialistes visant à s'assurer le monopole d'un savoir ou d'une pratique sacrée en constituant les autres comme profanes prend ainsi une forme originale : partout présente, elle divise en quelque sorte chaque mot contre lui-même en lui faisant signifier qu'il ne signifie pas ce qu'il semble signifier, en inscrivant en lui, par des guillemets ou par une alté-

(12) M. Heidegger, Sein und Zeit, pp. 56-57 (78-79). Ces stratégies de mise en garde auraient pu éveiller les soupçons des lecteurs français, s'ils n'avaient été placés dans des conditions de réception telles qu'ils avaient très peu de chances d'entendre les connotations cachées que récuse d'avance Heidegger (d'autant que les traductions les "biffent" systématiquement au nom de la coupure entre l'ontique et l'ontologique). En effet, aux obstacles qu'oppose à l'analyse une oeuvre qui est le produit de stratégies d'euphémisation aussi conscientes et aussi systématiques s'ajoute en ce cas un des effets les plus pernicieux de l'exportation des produits culturels, la disparition de tous les signes subtils de l'appartenance sociale ou politique, de toutes les marques, souvent très discrètes, de l'importance sociale du discours et de la position intellectuelle de son auteur, bref de tous ces infiniment petits du discours dont l'indigène est évidemment la première victime mais qu'il peut mieux que quiconque appréhender, dès qu'il dispose des techniques d'objectivation. On pense par exemple à toutes les connotations "administratives" qu'Adorno (Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Frankfurt, Suhrkamp, 1964, pp. 66-70) découvre sous les termes "existentiels" de "rencontre" (Begegnung), d'entretien, ou sous les mots Auflrag (mission) et Anliegen, éminemment ambigu, à la fois objet d'une demande administrative et désir qui tient à coeur, qui étaient déjà l'objet d'un usage détourné dans la poésie de Rilke.

ration de la substance signifiante elle-même, quand ce n'est pas par le simple rattachement étymologique ou phonologique à un ensemble lexical, la distance qui sépare du sens "vulgaire" ou "naïf" le sens "authentique" (13). En discréditant les significations premières qui continuent à fonctionner comme support caché de nombre des relations constitutives du système patent, on se donne la possibilité de porter le double-jeu, si l'on peut dire, au second degré. En effet, malgré l'anathème qui les frappe, ces significations déniées remplissent encore une fonction philosophique puisqu'elles jouent au moins le rôle de référent négatif par rapport auquel se marque la distance philosophique, la "différence ontologique" qui sépare l' "ontologique" de l' "ontique", c'est-à-dire l'initié du profane, seul responsable, dans son inculture ou sa perversion, de l'évocation coupable des significations vulgaires. Utiliser autrement les mots de tout le monde, réactiver la vérité subtile, l'etimon, que la routine de l'usage ordinaire laisse à l'abandon, c'est faire du juste rapport aux mots le principe de la réussite ou de l'échec de l'alchimie philologico-philosophique : "Si un alchimiste, non initié de coeur et d'âme, échoue dans ses expériences, c'est non seulement parce qu'il utilise des éléments grossiers, mais surtout parce qu'il pense avec les propriétés communes de ces éléments grossiers et non pas avec les vertus des éléments idéaux. Ainsi, une fois opéré le dédoublement complet et absolu, nous sommes en pleine expérience d'idéauté" (14). Le langage, lui aussi, a ses éléments subtils que la subtilité philologico-philosophique libère, telle la dualité grammaticale du grec on, à la fois substantif et forme verbale qui fait dire à Heidegger : "Ce qui, ainsi présenté, a d'abord l'air d'une subtilité grammaticale, cela est en vérité l'énigme de l'être" (15).

C'est ainsi que, confiant dans l'efficacité de la dénégation philosophique, on peut aller jusqu'à rappeler les significations censurées et tirer un effet supplémentaire du renversement complet de la relation entre le système patent et le système caché que provoque ce retour du refoulé : comment ne pas voir en effet une preuve de la puissance de la "pensée essentielle" dans son aptitude à fonder dans l'être des réalités aussi dérisoirement contingentes que la "sécurité sociale" (et si indignes de la pensée qu'on ne les nomme qu'entre guille-

(13) On comprendra dans la même logique l'usage que d'autres variantes du prophétisme sacerdotal font aujourd'hui de la "coupure épistémologique", sorte de passage initiatique, accompli une fois et une fois pour toutes, de la frontière une fois pour toutes tracée entre la science et l'idéologie.

(14) G. Bachelard, Le matérialisme rationnel, Paris, PUF, 1963, p. 59.

(15) M. Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part, Paris, Gallimard, 1962, p. 281.



mets) (16) ? C'est ainsi que, dans ce "monde renversé" où l'événement n'est jamais que l'illustration de l' "essence", le fondement vient à être fondé par ce qu'il fonde (17). "L'assistance (Fürsorge), comme on parle en fait de l' 'assistance sociale', par exemple, se fonde sur la constitution ontologique de l'être-là comme être-avec-autrui. L'urgence empirique de l' 'assistance sociale' est motivée par le fait que l'être-là demeure de prime abord et le plus souvent dans des modes déficients de l'assistance" (18). Cette référence voyante et invisible, invisible à force d'être voyante, contribue à masquer, par son audace, que l'on n'a jamais cessé de parler d'assistance sociale dans tout un ouvrage officiellement consacré à une propriété ontologique de l'être-là dont le "besoin empirique" (i.e. ordinaire, vulgaire, banal) d'assistance n'est qu'une manifestation événementielle. "Pourquoi me mens-tu en me disant que tu vas à Cracovie pour que je croie que tu vas à Lemberg, alors qu'en réalité c'est à Cracovie que tu vas ?". Offrant une parfaite illustration du paradigme de la lettre volée, que Lacan illustre par cette histoire (19), Heidegger tend à faire accroire, en proclamant ce qu'il fait vraiment, qu'il ne fait pas vraiment ce qu'il n'a jamais cessé de faire. Il n'y a pas de doute en effet : l'assistance sociale, Sozialfürsorge, est bien ce qui "se soucie pour" les assistés et "à leur place", ce qui les décharge du souci d'eux-mêmes, les autorisant ainsi à l'insouciance, à la "facilité" et à la "frivolité", tout comme la Fürsorge philosophique, variante sublime de la précédente, décharge le Dasein du souci ou, comme le disait (ou aurait pu le dire) le Sartre de 1943, libère le Pour-soi de la liberté, le vouant ainsi à la "mauvaise foi" et à "l'esprit de sérieux" de l'existence "inauthentique". "Le 'on' (c'est-à-dire celui qui s'est abandonné à l'assistance des autres) est donc celui qui, dans l'existence quotidienne, décharge l'être-là. Ce n'est pas

tout, en déchargeant ainsi l'être-là de son être, le 'on' se complait à la tendance qui pousse celui-ci à la frivolité et à la facilité. Cette complaisance permet au 'on' de conserver, voire d'accroître, un empire obstiné" (20).

Le jeu avec les formes sensibles du langage trouve son accomplissement lorsqu'il porte non sur des mots isolés, mais sur des couples de termes, c'est-à-dire sur des relations entre des termes antagonistes. A la différence des simples calembours philosophiques fondés sur l'assonance ou l'allitération, les jeux de mots "cardinaux", ceux qui orientent et organisent en profondeur la pensée, jouent avec les formes verbales en tant qu'elles sont à la fois formes sensibles et formes de classification. Ces formes totales, qui réconcilient les nécessités indépendantes du son et du sens dans le miracle d'une expression doublement nécessaire, sont la forme transformée d'un matériau linguistique déjà politiquement informé, c'est-à-dire informé selon des principes d'opposition objectivement politiques, qui est enregistré et conservé dans le langage ordinaire. La prédilection de tous les jargons savants pour la pensée par couples ne s'explique pas autrement : ce qui est censuré et refoulé, en ce cas, ce n'est pas un terme tabou pris à l'état isolé, mais une relation d'opposition entre des mots qui renvoie toujours à une relation d'opposition entre des groupes sociaux (21).

La langue ordinaire n'est pas seulement une réserve infinie de formes sensibles offertes aux jeux poétiques ou philosophiques ou, comme chez le dernier Heidegger et ses continuateurs, aux libres associations de ce que Nietzsche appelait une Begriffsdichtung, elle est aussi un réservoir de formes de l'aperception du monde social, de lieux communs, où sont déposés les principes de la vision du monde social communs à tout un groupe (germanique /welsch ou latin, ordinaire/distingué, simple/compliqué, rural/urbain, etc.). La structure des rapports de classe n'est jamais nommée et appréhendée qu'au travers de formes de classification qui, s'agirait-

(16) Pour un autre exemple, spécialement caricatural, de la toute puissance de la "pensée essentielle", on pourra lire le texte de la conférence de 1951, "Bâtir, habiter, penser" (Essais et conférences, p. 193) où la crise du logement est "dépassée" vers la crise du sens ontologique de "l'habiter".

(17) Cet effet typiquement "philosophique" est prédisposé à être indéfiniment reproduit, dans toutes les rencontres entre les "philosophes" et les "profanes", en particulier les spécialistes des disciplines positives, enclins à reconnaître la hiérarchie sociale des légitimités qui confère au philosophe la position de dernière instance, culminante et "fondative" à la fois. Ce "coup" professionnel trouvera bien sûr son meilleur emploi dans les usages "magistraux" : le texte philosophique, produit d'une ésotérisation, sera exotérisé au prix d'un travail de commentaire que son ésotérisme rend indispensable et qui trouve ses meilleurs effets dans les (fausses) concrétisations procédant, par une démarche inverse, de la (fausse) coupure à la réactivation du sens premier, initialement euphémisé et ainsi ésotérisé, mais accompagnée de la reproduction des mises en garde ("ce n'est qu'un exemple") destinées à maintenir la distance initiatique.

(18) M. Heidegger, Sein und Zeit, p. 121 (153).

(19) J. Lacan, Ecrits, Paris, Seuil, 1966, pp. 11-61.

(20) M. Heidegger, op. cit., pp. 127-128 (160). Le style "philosophique" heideggerien étant la somme d'un petit nombre d'effets indéfiniment répétés, on a préféré les saisir à l'échelle d'un seul et même passage -l'analyse de l'assistance- où ils se trouvent tous concentrés et qu'il faudrait relire d'une traite pour voir comment ils s'articulent pratiquement en un discours.

(21) Ainsi les innombrables couples d'oppositions imaginés par les ethnologues et les sociologues pour justifier la distinction de fait entre les sociétés imparties à l'ethnologie et les sociétés imparties à la sociologie -"communauté"/"société", folk/urban, traditionnel/moderne, sociétés froides/sociétés chaudes, etc.- constituent l'exemple par excellence de la série d'oppositions parallèles par définition interminable, puisque chaque opposition particulière saisit un aspect partiel de l'opposition fondamentale, essentiellement multiple et multivoque, entre les sociétés sans classes et les sociétés divisées en classes, et qu'elle lui donne l'expression la plus compatible avec des convenances et des conventions qui varient d'un champ à un autre et aussi d'un état à un autre du même champ, c'est-à-dire à peu près à l'infini.

il de celles que véhicule le langage ordinaire, ne sont jamais indépendantes de cette structure (ce qu'oublient les ethnométhodologues et toutes les analyses formalisées de ces formes) : en effet, bien que les oppositions les plus "marquées" socialement (vulgaire/distingué) puissent recevoir des significations très différentes selon les usages et les utilisateurs, le langage ordinaire, produit du travail accumulé d'une pensée dominée par les rapports de force entre les classes et, à plus forte raison, le langage savant, produit de champs dominés par les intérêts et les valeurs des classes dominantes, sont en quelque sorte des idéologies primaires qui se prêtent plus "naturellement" à des usages conformes aux valeurs et aux intérêts des dominants (22).

Le jeu heideggerien avec les mots de même famille ou avec les différents sens d'un même mot tire le parti maximum de l'écart structurel entre l'usage ordinaire, c'est-à-dire pratique, du langage, qui voit dans le même mot autant de mots différents qu'il prend de sens différents dans des contextes d'usage différents, et l'usage savant, qui fait du mot, appréhendé en lui-même et pour lui-même, en dehors de ses usages (comme dans les dictionnaires), l'intersection de tous les usages possibles, pour porter à sa plus haute intensité l'effet idéologique de fausse-coupeure en introduisant un écart permanent, constitutif, entre le mot commun et le mot savant (23). En effet, là où le travail ordinaire d'euphémisation, celui de la "science politique" par exemple, met un mot pour un autre ou neutralise visiblement le sens ordinaire d'un mot trop marqué par une mise en garde explicite (les guillemets par exemple) ou par une définition distinctive, Heidegger procède de manière infiniment plus complexe : utilisant le mot ordinaire mais dans un contexte d'usage qui, par le jeu continué avec les différents sens des mots, appelle une lecture philologique et polyphonique, propre à évoquer le sens ordinaire, il condamne ce sens, le refoulant officiellement, avec

(22) Il est évident que la langue offre aux jeux idéologiques d'autres possibilités que celles qu'exploite Heidegger. C'est ainsi que le jargon politique dominant exploite principalement les virtualités d'ambiguïté et de malentendu qu'implique la multiplicité des usages de classe ou des usages spéciaux (liés à des champs spécialisés).

(23) Si, pour emprunter un exemple de Vendryes, on peut dire d'un enfant, d'un terrain ou d'un chien qu'il rapporte, c'est qu'il existe en pratique autant de verbes rapporter qu'il y a de contextes d'usage. Si tous les mots se présentaient toujours avec tous leurs sens à la fois (comme souvent chez Heidegger), le discours serait un jeu de mot continué; si tous les sens étaient parfaitement indépendants (comme dans louer -locare- et louer -laudare-) tous les jeux de mots deviendraient impossibles.

ses connotations péjoratives, dans l'ordre de la compréhension vulgaire et vulgairement "anthropologique"(24).

L'imagination philosophique qui, comme la pensée mythique, s'enchaîne lorsque la relation purement linguistique, matériellement attestée par l'homophonie, se superpose à une relation de sens, joue avec des formes verbales qui sont inséparablement des formes classificatoires : ainsi dans Vom Wesen der Wahrheit, l'opposition entre l'"essence" (Wesen) et la "non-essence" ou la "désessence" (Un-wesen) se double de l'opposition souterraine, évoquée et récusée à la fois, entre l'ordre -sorte de terme fantôme- et le désordre, un des sens possibles de Un-wesen. Les oppositions parallèles, variantes inégalement euphémisées de quelques oppositions "cardinales", elles-mêmes grossièrement réductibles les unes aux autres, dont toute l'oeuvre de Heidegger postérieure au "renversement" fournit des exemples innombrables, affirment, sous une forme sublimée, et d'autant plus universelle dans ses applications qu'elle est plus méconnaissable (comme dans l'opposition entre l'ontique et l'ontologique), l'opposition originelle, frappée de tabou, et la constituent en absolu en l'inscrivant dans l'être (effet d'ontologisation) en même temps qu'elles la nient symboliquement, soit en réduisant une opposition tranchée, absolue, totale, à l'une quelconque des oppositions secondaires, c'est-à-dire superficielles et partielles, qui peuvent en être dérivées, ou même à l'un des termes, le plus manipulable (dans l'exemple ci-dessus, Un-wesen) d'une opposition secondaire, soit, par une stratégie qui n'est pas exclusive de la précédente, en niant purement et simplement l'opposition originelle, par l'universalisation fictive d'un des termes de la relation, -comme lorsqu'on inscrit dans l'universalité du Dasein, l'"infirmité" et l'"impuissance" (Ohnmacht), fondement d'une forme d'égalité et de solidarité dans la détresse. Les jeux de mots sur l'Un-wesen cumulent tous ces effets, réalisant une forme de conciliation des contraires qui n'a d'équivalent que dans la magie : l'absolutisation de l'ordre établi (évoqué seulement par son contraire, comme dans les rêves le vêtement peut signifier la nudité) coïncide avec la négation symbolique, par l'universalisation, du seul terme visible de la relation de domination qui fonde cet ordre (25).

Tout est ainsi fait pour interdire comme indécente toute tentative pour exercer sur le texte la violence, dont Heidegger lui-même reconnaît la légitimité lorsqu'il l'applique à Kant, et qui seule permet de "saisir au-delà des mots ce que ces mots veulent dire". Il n'y a rien ici, au-delà des mots propres, et toute exposition de la pensée originelle qui refuse

(24) On pourra rétorquer à ces analyses qu'elles ne font, pour une part, que porter au jour des propriétés de l'usage heideggerien du langage que Heidegger lui-même revendique expressément -au moins dans ses écrits les plus récents- : en fait, ces faux aveux s'insèrent, comme on essaiera de le montrer par la suite, dans le travail de Selbstinterpretation et de Selbstbehauptung auquel se consacre entièrement le deuxième Heidegger.

(25) C'est par des stratégies non moins paradoxales -bien qu'elles se donnent les airs de la science- que la "politologie" qui identifie l'objectivité scientifique à la "neutralité éthique", c'est-à-dire à la neutralité entre les classes sociales dont elle nie par ailleurs l'existence, contribue à la lutte des classes en apportant le renfort d'une fausse science à tous les mécanismes qui contribuent à produire la fausse conscience du monde social.

d'entrer dans le jeu du jargon et de reproduire le langage sublimé, proprement intraduisible dans aucun autre idiolecte philosophique, est condamnée d'avance aux yeux des gardiens du dépôt (26). La seule manière de dire ce que veulent dire des mots qui ne disent jamais naïvement ce qu'ils veulent dire ou, ce qui revient au même, qui le disent toujours mais seulement de manière non-naïve, consiste à réduire l'irréductible, à traduire l'intraduisible, à dire ce qu'ils veulent dire dans la forme naïve qu'ils ont précisément pour fonction première de nier. L' "authenticité" ne désigne pas naïvement la propriété exclusive d'une "élite" socialement désignée, elle indique une possibilité universelle – comme l' "inauthenticité" – mais qui n'appartient réellement qu'à ceux qui parviennent à se l'approprier en l'appréhendant comme telle et en s'ouvrant du même coup la possibilité de "s'arracher" à l' "inauthenticité", sorte de péché originel, ainsi converti, par la conversion de quelques uns, en faute responsable d'elle-même. C'est ce que dit en toute clarté Jünger : "Avoir son destin propre, ou se laisser traiter comme un numéro : tel est le dilemme que chacun, certes, doit résoudre de nos jours, mais est seul à pouvoir trancher (...). Nous voulons parler de l'homme libre, tel qu'il sort des mains de Dieu. Il n'est pas l'exception, ni ne représente une élite. Loin de là : car il se cache en tout homme et les différences n'existent que dans la mesure où chaque individu sait actualiser cette liberté qu'il a reçue en don" (27). Egaux en liberté, les hommes sont inégaux dans la capacité d'user authentiquement de leur liberté et seule une "élite" peut s'approprier les possibilités universellement offertes d'accéder à la liberté de l' "élite". Ce volontarisme éthique – que Sartre poussera à sa limite – convertit la dualité objective des destins sociaux en une dualité des rapports à l'existence, faisant de l'existence authentique "une modification existentielle" de la manière ordinaire d'appréhender l'existence quotidienne, c'est-à-dire, en

(26) "Toute traduction de ce terme allemand (Dasein) risquant de fausser l'intention de Heidegger, nous l'avons reproduit tel quel dans notre traduction" (P. Aubenque, in E. Cassirer et M. Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie, Paris, Beauchesne, 1972, p. 9, n.1). A la limite, il n'est pas de mot qui ne soit ainsi un hapax intraduisible : ainsi par exemple, le mot "métaphysique" n'a pas chez Heidegger le sens qu'il a chez Kant, ni chez le deuxième Heidegger le sens qu'il a chez le premier. Sur ce point, Heidegger ne fait que pousser jusqu'à sa limite une propriété essentielle de l'usage philosophique du langage, le langage philosophique n'étant qu'une somme d'idiolectes à intersections partielles qui ne peut être adéquatement utilisé que par des locuteurs capables de référer chaque mot au système dans lequel il prend son sens ("au sens de Kant").

(27) E. Jünger, Essai sur l'homme et le temps, t.I Traité du Rebelle (Der Waldgang), 1951), Monaco, Edition du Rocher, 1957, t. I, pp. 47-48) (On trouvera à la page 66 une référence tout à fait évidente, bien qu'implicite, à Heidegger).

clair, une révolution en pensée (28) : faire commencer l'authenticité avec l'appréhension de l'inauthenticité, avec le moment de vérité où le Dasein se découvre dans l'angoisse comme projetant l'ordre dans le monde par sa décision, sorte de "bond" (kierkegaardien) dans l'inconnu (29), ou, à l'opposé, décrire la réduction de l'homme à l'état d'instrument comme une autre "manière d'appréhender l'existence quotidienne", celle du "on" qui, se considérant comme un instrument, "se souciant" d'instruments en tant qu'ils sont instrumentaux, devient instrument, s'adapte aux autres comme un instrument s'adapte à d'autres instruments, remplit une fonction que d'autres pourraient remplir aussi bien et, réduit à l'état d'élément interchangeable d'un groupe, s'oublie lui-même comme l'instrument s'abolit dans l'accomplissement de sa fonction, c'est réduire la dualité objective des conditions sociales à la dualité de modes d'existence qu'elles favorisent, à l'évidence, très inégalement; c'est, du même coup, tenir ceux qui s'assurent l'accès à l'existence "authentique" comme ceux qui "s'abandonnent" à l'existence "inauthentique" pour responsables de ce qu'ils sont, les uns par leur "résolution" (30) qui les arrache à l'existence ordinaire pour leur ouvrir les possibles, les autres par leur "démission" qui les voue à la "déchéance" et à l' "assistance sociale".

Cette philosophie sociale est en harmonie parfaite avec la forme dans laquelle elle s'exprime. Il suffit en effet de resituer le langage heideggerien dans l'espace des langages contemporains où se définit objectivement sa distinction et sa valeur sociale pour voir que cette combinaison stylistique particulièrement improbable est rigoureusement homologue de la combinaison idéologique qu'il est chargé de véhiculer : soit, pour ne marquer que les points pertinents, la langue conventionnelle et hiératique de la poésie post-mallarméenne à la Stephan George, la langue académique du rationalisme néo-kantien à la Cassirer et enfin la langue des "théoriciens" de la "révolution conservatrice" tels que Möller van den Bruck (31) ou, plus près sans doute de Heidegger dans l'espace politique, Ernst Jünger (32). Par opposition au langa-

(28) "L'ipséité authentique ne repose sur aucune situation d'exception qui adviendrait à un sujet libéré de l'emprise du 'on'; elle ne peut être qu'une modification existentielle du 'on', qui a été défini comme un existentiel essentiel" (M. Heidegger, Sein und Zeit, 130 (163), et aussi 179 (220).

(29) M. Heidegger, Sein und Zeit, pp. 295-301 et 305-310.

(30) M. Heidegger, Sein und Zeit, pp. 332-333, 387-388 et 412-413.

(31) F. Stern, The Politics of Cultural Despair, Berkeley, University of California Press, 1961.

(32) W. Z. Laqueur, Young Germany, A History of the German Youth Movement, London, Routledge, 1962, pp. 178-187.

ge strictement ritualisé et hautement épuré, surtout dans son vocabulaire, de la poésie post-symboliste, le langage heideggerien, qui en est la transposition dans l'ordre philosophique, accueille, à la faveur de la licence qu'implique la logique proprement conceptuelle de la *Begriffsdichtung*, des mots (par exemple *Fürsorge*) et des thèmes qui sont exclus du discours ésotérique des grands initiés (33) aussi bien que de la langue hautement neutralisée de la philosophie universitaire. S'autorisant de la tradition philosophique qui veut que l'on tire parti des potentialités infinies de pensée que recèlent le langage ordinaire (34) et les proverbes du sens commun, Heidegger introduit dans la philosophie universitaire (selon la parabole, qu'il commente avec complaisance, du four d'Héraclite), des mots et des choses qui en étaient jusque là bannis mais en leur conférant une nouvelle noblesse, par l'imposition de tous les problèmes et de tous les emblèmes de la tradition philosophique et en les insérant dans le tissu que trament les jeux verbaux de la poésie conceptuelle. La différence entre les porte-parole de la "révolution conservatrice" et Heidegger qui fait entrer dans la philosophie la quasi-totalité de leurs thèses et nombre de leurs mots, réside tout entière dans la forme qui les rend méconnaissables : c'est-à-dire qu'on peut la tenir pour nulle ou absolue selon la valeur que l'on accorde à la mise en forme.

Mais on laisserait sans doute échapper la spécificité du discours heideggerien si l'on réduisait à l'un ou à l'autre de ses profils antagonistes la combinaison tout à fait originale de distance et de proximité, de hauteur et de simplicité que réalise cette variante pastorale du discours professoral : pareil langage épouse

(33) Le style de George s'est imposé à l'imitation de toute une génération, en particulier par l'intermédiaire du "mouvement de jeunesse" (*Jugendbewegung*), séduit par son idéalisme aristocratique et son mépris pour le "rationalisme aride" : "His style was imitated and a few quotations were repeated often enough -phrases about he who once has circled the flame and who forever will follow the flame; about the need for a new mobility whose warrant no longer derives from crown and escutcheon; about the Führer with his *völkisch* banner who will lead his followers to the future Reich through storm and grisly portents, and so forth" (W.Z. Laqueur, *op. cit.*, p. 135).

(34) Heidegger évoque explicitement la tradition -et plus précisément le détournement que Platon fait subir au mot *eidōs*- pour justifier son usage "technique" du mot *Gestell* : "Suivant sa signification habituelle, le mot *Gestell* désigne un objet d'utilité, par exemple une étagère pour livres. Un squelette s'appelle aussi un *Gestell*. Et l'utilisation du mot *Gestell* qu'on exige maintenant de nous paraît aussi affreuse que ce squelette, pour ne rien dire de l'arbitraire avec lequel les mots d'une langue faite sont ainsi maltraités. Peut-on pousser la bizarrerie encore plus loin ? Sûrement pas. Seulement cette bizarrerie est un vieil usage de la pensée" (M. Heidegger, "La question de la technique", in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1973, p. 27). Contre la même accusation d'"arbitraire désordonné", Heidegger répond, s'adressant à un étudiant, par une exhortation à "apprendre le métier de la pensée" (M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 222-223).

parfaitement l'intention profonde de cet élitisme à la portée des masses qui offre la promesse du salut philosophique aux plus "simples", pourvu qu'ils soient capables d'entendre, par delà les messages frelatés des mauvais pasteurs, la réflexion "authentique" d'un Führer philosophique qui n'est jamais qu'un *Fürsprecher*, humble desservant, par là sacralisé, du verbe sacré .

## La lecture interne et le sens de la distinction

Fritz Ringer a sans doute raison de reconnaître la vérité de la réaction des "mandarins" allemands au national-socialisme dans le mot de Spranger qui, en 1932, jugeait "le mouvement national des étudiants encore authentique en son fond, mais indiscipliné dans sa forme" (35). Pour le logocentrisme universitaire, dont le fétichisme verbal de la philosophie heideggerienne, la philosophie philo-logique par excellence, représente la limite, c'est la bonne forme qui fait le bon sens. La vérité de la relation entre l'aristocratie philosophique, forme suprême de l'aristocratie universitaire, et toute autre espèce d'aristocratie -s'agirait-il de l'aristocratie authentiquement aristocratique des Junker et de leurs porte-paroles- s'exprime dans la mise en forme et dans les mises en garde contre toute espèce de "réductionnisme", c'est-à-dire contre toute destruction de la forme visant à ramener le discours à sa plus simple expression et, par là, aux déterminants sociaux de sa production. On n'en veut pour preuve que la forme que prend chez Habermas l'interrogation sur Heidegger : "Depuis 1945 et de divers côtés, il a été question du fascisme de Heidegger. C'est essentiellement le Discours de rectorat de 1933, où Heidegger a célébré le 'bouleversement de l'existence de l'Allemagne', qui a été au centre de ce débat. Si la critique s'en tient là, elle reste schématique. Il est au contraire bien plus intéressant de savoir comment l'auteur de L'Être et le Temps (et ce livre est l'événement philosophique le plus important depuis la Phénoménologie de Hegel), comment donc un penseur de ce rang a pu s'abaisser au mode de pensée si évidemment primaire que se révèle être à un regard lucide le pathos sans style de cet appel à l'auto-affirmation de l'université allemande" (36). On voit qu'il ne suffit pas d'être en

(35) E. Spranger, "Mein Konflikt mit der nationalsozialistischen Regierung 1933", *Universitas . Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur*, 10, 1955, pp. 457-473, cité par F. Ringer, *The Decline of the German Mandarins*, The German Academic Community, 1890-1933, Cambridge, Harvard University Press, 1969, p. 439.

(36) J. Habermas, "Penser avec Heidegger contre Heidegger", *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1974, p. 90 (souligné par moi).

garde contre ce que peut avoir de "hautain" "la posture langagière de Martin Heidegger écrivain" (37) pour rompre avec le souci de la "hauteur" du discours, ce sens de la dignité philosophique que le philosophe manifeste fondamentalement dans son rapport au langage.

La "hauteur" stylistique n'est pas une propriété accessoire du discours philosophique. Elle est ce par quoi s'annonce ou se rappelle que ce discours est un discours autorisé, investi, en vertu même de sa conformité, de l'autorité d'un corps spécialement mandaté pour assurer une sorte de magistère théorique (à dominante logique ou morale selon les auteurs et selon les époques). Elle est aussi ce qui fait que certaines choses ne sont pas dites qui n'ont pas de place dans le discours en forme ou qui ne peuvent pas trouver les porte-parole capables de leur donner la forme convenue ; tandis que d'autres sont dites et entendues qui seraient autrement indicibles et irrecevables. Les styles sont hiérarchisés et hiérarchisants, dans le langage ordinaire comme dans le discours savant ; à un "penseur" et "de haut rang" convient un langage de "haut rang" : c'est ce qui fait que le "pathos sans style" des discours de 1933 est si inconvenant aux yeux de tous ceux qui ont le sens de la dignité philosophique, c'est-à-dire le sens de leur dignité de philosophes ; les mêmes qui saluent comme un événement philosophique le pathos philosophiquement stylé de Sein und Zeit.

C'est par la "hauteur" stylistique que se rappellent et le rang du discours dans la hiérarchie des discours et le respect dû à son rang. On ne traite pas une phrase telle que "la vraie crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et qu'il leur faut d'abord apprendre à habiter" (38) comme on traiterait un propos du langage ordinaire tel que "la crise du logement s'aggrave" ou même une proposition du langage scientifique telle que "A Berlin, sur la Hausvogteiplatz, en quartier d'affaires, la valeur du mètre carré du sol, qui était de 115 marks en 1865, s'élevait à 344 marks en 1880 et à 990 marks en 1895" (39). En tant que discours en forme, dont la forme atteste et manifeste l'autorité, le discours philosophique impose les normes

de sa propre perception (40). La mise en forme qui tient le profane à distance respectueuse protège le texte contre la "trivialisation" (comme dit Heidegger) en le vouant à une lecture interne, au double sens de lecture cantonnée dans les limites du texte lui-même et, inséparablement, réservée au groupe fermé des professionnels de la lecture : il suffit d'interroger les usages sociaux pour voir que le texte philosophique se définit comme ce qui ne peut être lu (en fait) que par des "philosophes", c'est-à-dire par des lecteurs d'avance convertis, prêts à reconnaître -au double sens- le discours philosophique comme tel et à le lire comme il demande à être lu, c'est-à-dire "philosophiquement", selon une intention pure et purement philosophique, excluant toute référence à autre chose que le discours lui-même qui, étant à lui-même son fondement, n'a pas d'extérieur.

Le cercle institutionnalisé de la méconnaissance collective qui fonde la croyance dans la valeur d'un discours idéologique ne s'instaure que lorsque la structure du champ de production et de circulation de ce discours est telle que la dénégation qu'il opère en ne disant ce qu'il dit que sous une forme tendant à montrer qu'il ne le dit pas rencontre des interprètes capables de re-méconnaître le contenu qu'il dénie ; lorsque ce que la forme nie est re-méconnu, c'est-à-dire connu et reconnu dans la forme et dans la forme seulement où il s'accomplit en se niant. Bref, un discours de dénégation appelle une lecture formelle (ou formaliste) qui reconnaît et reproduit la dénégation initiale, au lieu de la nier pour dé-couvrir ce qu'elle nie. La violence symbolique qu'enferme tout discours idéologique en tant que méconnaissance appelant la re-méconnaissance ne s'exerce que dans la mesure où il parvient à obtenir de ses destinataires qu'ils le traitent comme il demande à être traité, c'est-à-dire avec tout le respect qu'il mérite, dans les formes, en tant que forme. Une production idéologique est d'autant plus réussie qu'elle est plus capable de mettre dans son tort quiconque tente de la réduire à sa vérité objective : le propre de l'idéologie dominante est d'être en mesure de faire tomber la science de l'idéologie sous l'accusation d'idéologie. Lorsque ce qui est dit n'est dit que sous une forme qui le rend méconnaissable, lorsque l'intérêt de classe ne se révèle que sous les formes les plus hautement sublimées, la mise en forme pouvant conduire à un dis-

(37) J. Habermas, op. cit., p. 100.

(38) M. Heidegger, Essais et Conférences, p. 193.

(39) M. Halbwachs, Classes sociales et morphologie, Paris, Editions de Minuit, 1972, p. 178. Il va de soi qu'une telle phrase est d'avance exclue de tout discours philosophique qui se respecte le sens de la distinction entre le "théorique" et l'"empirique" est en effet une dimension fondamentale du sens de la distinction philosophique.

(40) Il faudrait -pour dégager cette philosophie implicite de la lecture philosophique et la philosophie de l'histoire de la philosophie qui en est solidaire- recenser systématiquement tous les textes (fréquents chez Heidegger et ses commentateurs) où s'affirme l'attente d'un traitement pur et purement formel, l'exigence d'une lecture interne, circonscrite à l'espace des mots, ou, ce qui revient au même, l'irréductibilité de l'oeuvre "auto-engendrée" à toute détermination historique -mise à part, évidemment, les déterminations internes à l'histoire autonome de la philosophie ou, à la rigueur, à l'histoire des sciences mathématiques ou physiques.

cours pour la forme (avec certains textes du dernier Heidegger ou, dans un autre ordre, toutes les espèces d'art pur), on n'a d'autre choix que le laisser-faire mystifié ou la violence démystificatrice. Il serait vain, comme l'enseigne Freud, de s'attendre à trouver une meilleure preuve de la présence du refoulé que le démenti (surtout anticipé) de sa présence : l'énonciation de la vérité cachée du discours fait scandale parce qu'elle dit ce qui était "la dernière chose à dire".

Contre l'illusion d'Austin, qui consiste à chercher dans les mots le pouvoir des mots, il faut rappeler que les stratégies symboliques les plus raffinées ne peuvent produire elles-mêmes les conditions de leur propre réussite et qu'elles seraient vouées à l'échec si elles ne pouvaient compter sur la complicité agissante de tout un corps de défenseurs de l'orthodoxie qui orchestre, en l'amplifiant, la condamnation initiale des lectures réductrices (41).

Il suffit à Heidegger d'affirmer que "la philosophie est essentiellement inactuelle parce qu'elle appartient à ces rares choses dont le destin est de ne jamais pouvoir rencontrer une résonance immédiate dans leur propre aujourd'hui, et de ne jamais non plus avoir le droit d'en rencontrer une" (42), ou encore qu'"il appartient à l'essence des philosophes authentiques qu'ils soient nécessairement méconnus de leurs contemporains" (43), -variations sur le thème du "philosophe maudit" qui sont particulièrement pittoresques dans sa bouche-, pour que tous les commentateurs reprennent aussitôt (44) : "Il est dans la destinée de

(41) Ce n'est pas le sociologue qui importe le langage de l'orthodoxie : "The addressee of the 'Letter on Humanism' combines a profound insight into Heidegger with an extraordinary gift of language, both together making him beyond any question one of the most authoritative interpreters of Heidegger in France" (W.J. Richardson, S.J., Heidegger, Through Phenomenology to Thought, La Haye, M. Nijhoff, 1963, p. 684, à propos d'un article de J. Beaufret) ; ou encore : "This sympathetic study (de Albert Dondeyne) orchestrates the theme that the ontological difference is the single point of reference in Heidegger's entire effort. Not every Heideggerian of strict observance will be happy, perhaps, with the author's formulae concerning Heidegger's relation to 'la grande tradition de la philosophia perennis'" (*ibid.*).

(42) M. Heidegger, Introduction à la métaphysique, p. 15.

(43) M. Heidegger, Nietzsche, I, p. 213. L'oeuvre, dit quelque part Heidegger, "échappe à la biographie" qui ne peut que "donner un nom à quelque chose qui n'appartient à personne".

(44) Il est remarquable que Heidegger, dont on sait avec quel acharnement il récuse et réfute toutes les lectures externes ou réductrices de son oeuvre (Lettre à Jean Wahl, à Jean Beaufret, à un étudiant, à Richardson, entretien avec un philosophe japonais, etc.), n'hésite pas à employer contre ses concurrents (Sartre dans le cas particulier) des arguments d'un sociologisme "grossier", restituant par exemple au thème de la "dictature de la publicité" (Lettre sur l'humanisme, p. 35 et 39) le sens proprement social (sinon sociologique) qu'il avait indubitablement dans Sein und Zeit, cela dans un passage où il s'emploie précisément à établir que l'"analytique existentielle" du "on" "n'a nullement pour objet d'apporter seulement au passage une contribution à la sociologie" (p. 41). Cette réutilisation de Heidegger I par Heidegger II témoigne (avec aussi le "seulement" de la phrase citée) que, si tout est re-dénié, rien n'est renié.

toute pensée philosophique, quand elle dépasse un certain degré de fermeté et de rigueur, d'être mal comprise par les contemporains qu'elle met à l'épreuve. Classer comme apôtre du pathétique, promoteur du nihilisme, adversaire de la logique et de la science, un philosophe qui a eu pour préoccupation unique et constante le problème de la vérité, c'est bien un des plus étranges travestissements dont la légèreté d'une époque a pu se rendre coupable" (45). "Sa pensée se présente comme quelque chose d'étranger à notre temps et à tout ce qui y est d'actualité" (46).

C'est ainsi que La lettre sur l'humanisme, la plus marquante et la plus souvent citée de toutes les interventions directes destinées à manipuler stratégiquement la relation entre le système patent et le système latent et, par là, l'image publique de l'oeuvre, a fonctionné comme une sorte de lettre pastorale, matrice infinie de commentaires permettant aux simples vicaires de l'Être de reproduire à leur propre compte la mise à distance inscrite dans chacune des mises en garde magistrales et de se placer ainsi du bon côté de la coupure entre le sacré et le profane, entre les initiés et les profanes. A mesure que l'onde se propage, par cercles de plus en plus larges, auto-interprétations, commentaires inspirés, thèses savantes, ouvrages d'initiation et enfin manuels, à mesure que l'on descend dans la hiérarchie des interprètes et que décline la hauteur des phrases ou des paraphrases, le discours exotérique tend à retourner à sa vérité, mais, comme dans les philosophies émanatistes, la diffusion s'accompagne d'une perte de valeur, sinon de substance, et le discours "trivialisé" et "vulgarisé" porte la marque de sa dégradation, contribuant ainsi à hausser encore la valeur du discours original ou originaire.

Les relations qui s'instaurent entre l'oeuvre de grand interprète et les interprétations ou les sur-interprétations qu'elle appelle, ou entre les auto-interprétations destinées à corriger et à prévenir les interprétations malheureuses ou malveillantes et à légitimer les interprétations conformes, sont tout à fait semblables -à l'humour près, que chassent la pompe et la complaisance universitaires- à celles qui, depuis Duchamp, s'instaurent entre l'artiste et le corps des interprètes : la production, dans les deux cas, fait intervenir l'anticipation de l'interprétation, jouant et se jouant des interprètes, appelant l'interprétation et la sur-interprétation, soit pour les accueillir au nom de l'inexhaustibilité essentielle de l'oeuvre, soit pour les rejeter, par une sorte de défi artistique à l'interprétation qui est encore une façon d'affirmer la transcendance de l'artiste et de son pouvoir créateur, voire de son pouvoir de critique et d'auto-critique. La philosophie de Heidegger est sans doute le premier et le plus accompli des ready made philosophiques, oeuvres faites pour être interprétées et faites par l'interprétation ou, plus exactement, par la dialectique vicieuse -antithèse absolue de la dialectique de la science- de

(45) J. Beaufret, Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger, Paris, Denoël-Gonthier, 1971, pp. 111-112.

(46) O. Pöggeler, La pensée de M. Heidegger, Paris, Aubier-Montaigne, 1963, p. 18.

l'interprète qui procède nécessairement par excès et du producteur qui, par ses démentis, ses retouches, ses corrections, instaure entre l'oeuvre et toutes les interprétations une différence qui est celle de l'Être à la simple élucidation des étants (47).

L'analogie est moins artificielle qu'il ne paraît à première vue : en établissant que le sens de la "différence ontologique" qui sépare sa pensée de toute la pensée antérieure (48) est aussi ce qui sépare les interprétations "vulgaires", infra-ontologiques et naïvement "anthropologiques" (comme celle de Sartre) des interprétations authentiques, Heidegger met son oeuvre hors des prises de la raison scientifique et condamne ainsi à l'avance, par une stratégie souveraine, toute lecture qui, intentionnellement ou non, s'en tiendrait au sens vulgaire et qui réduirait par exemple l'analyse de l'existence "inauthentique" à une description "sociologique", comme l'ont fait certains interprètes bien intentionnés, mais mal inspirés, et comme le fait aussi le sociologue, mais avec une intention tout autre. Poser, dans l'oeuvre même, la distinction entre deux lectures de l'oeuvre, c'est se mettre en mesure d'obtenir du lecteur conforme que, devant les calembours les plus déconcertants ou les platitudes les plus criantes, il retourne contre lui-même les mises en garde magistrales, ne comprenant que trop, mais soupçonant l'authenticité de sa compréhension et s'interdisant de juger un auteur une fois pour toutes par lui-même instauré en juge de toute compréhension. A la façon du prêtre qui, comme l'observe Weber, dispose des moyens de faire retomber sur les laïcs la responsabilité de l'échec de l'entreprise culturelle, la grande prophétie sacerdotale s'assure ainsi la complicité des interprètes qui n'ont d'autre choix que de rechercher et de reconnaître la nécessité de l'oeuvre jusque dans les accidents, les glissements ou les lapsus ou de se voir rejeter dans les ténèbres de l'"erreur" ou, mieux, de l'"errance".

Voici, en passant, un remarquable exemple de surenchère interprétative qui conduit à mobiliser toutes les ressources accumulées par l'internationale des interprètes pour échapper au simplisme d'avance dénoncé par un jeu de mots magistral : "In English this term (errance) is an artefact with the following warrant : The primary sense of the Latin errare is 'to wander', the secondary sense 'to go astray' or 'to err', in the sense of 'to wander from the right path'. This double sense is retained in the French errer. In English, the two senses are retained in the adjectival form, 'errant' : the first sense ('to wander')

(47) On peut de ce point de vue rapprocher tel interview récent de Marcel Duchamp (paru dans VH 101, n° 3, automne 1970, pp. 55-61) et La lettre sur l'humanisme avec ses innombrables démentis ou mises en garde, ses jeux rusés avec l'interprète, etc.

(48) On objectera que cette "prétention" est elle-même démentie dans La lettre (p. 95), ce qui ne l'empêche pas de s'affirmer à nouveau un peu plus loin (p. 111).

being used to describe persons who wander about searching for adventure (vg. 'knights errant') ; the second sense signifying 'deviating from the true or correct', 'erring'. The noun form, 'errance', is not justified by normal English usage, but we introduce it ourselves (following the example of the French translators, pp. 96 ff.), intending to suggest both nuances of 'wandering about' and of 'going astray' ('erring'), the former the fundament of the latter. This seems to be faithful to the author's intentions and to avoid as much as possible the simplest interpretations that would spontaneously arise by translating as 'error'" (W.J. Richardson, op. cit., p. 224, n. 29, souligné par moi ; cf. aussi p. 410, sur la distinction entre poesy et poetry).

Cautions, autorités, garants, les textes sont naturellement l'enjeu de stratégies qui, en ces domaines, ne sont efficaces que si elles se dissimulent comme telles, et d'abord -c'est la fonction de la croyance- aux yeux de leurs propres auteurs ; la participation au capital symbolique qui leur est attaché a pour contrepartie le respect des convenances qui définissent en chaque cas, selon la distance objective entre l'oeuvre et l'interprète, le style de la relation qui s'établit entre eux. Il faudrait analyser plus complètement, en chaque cas singulier, ce que sont les intérêts spécifiques de l'interprète, découvreur, porte-parole attiré, commentateur inspiré ou simple répétiteur, selon la position relative que l'oeuvre interprétée et l'interprète occupent au moment considéré dans leurs hiérarchies respectives ; et déterminer en quoi et comment elle oriente l'interprétation. Ainsi, on aurait sans doute beaucoup de peine à comprendre une position en apparence aussi paradoxale que celles des heideggeriano-marxistes français -qui ont pour ancêtres Marcuse (49) et Hobert (50)- sans prendre en compte le fait que l'entreprise heideggerienne de dédouanement venait au devant des attentes de ceux d'entre les marxistes qui étaient les plus soucieux aussi de se dédouaner en associant la plus prestigieuse des philosophies du moment à la plebeia philosophia par excellence, alors fort suspecte de "trivialité" (51). De toutes les manoeuvres qu'enferme La lettre sur l'humanisme (52), aucune ne pouvait

(49) H. Marcuse, "Beitrag zur Phänomenologie des historischen Materialismus", in Philosophische Hefte, I, 1928, pp. 45-68.

(50) C. Hobert, Das Dasein im Menschen, Zeulenroda, Sporn, 1937.

(51) C'est la même logique qui a conduit, plus récemment, à des "combinaisons", en apparence plus fondées, du marxisme et du structuralisme ou du freudisme, tandis que Freud (interprété par Lacan) fournissait une caution nouvelle aux jeux de mots conceptuels à la manière de Heidegger.

(52) Cf. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, pp. 61, 67, 73, le démenti de la lecture "existentialiste" de Sein und Zeit ; p. 81, le démenti de l'interprétation des concepts de Sein und Zeit, comme "sécularisation" de concepts religieux ; p. 83, le démenti de la lecture "anthropologique" ou "morale" de l'opposition entre l'authentique et l'inauthentique ; pp. 97-98, le démenti, un peu appuyé, du "nationalisme" des analyses de la "patrie" (Heimat), etc.

toucher les marxistes "distingués" aussi efficacement que la stratégie du second degré consistant à réinterpréter par référence à un contexte politique nouveau, -qui imposait le langage du "dialogue fructueux avec le marxisme"-, la stratégie typiquement heideggerienne de (faux) dépassement par la radicalisation que le premier Heidegger dirigeait contre le concept marxiste d'aliénation (Entfremdung) : "l'ontologie fondamentale" qui fonde l'"expérience de l'aliénation" telle que la décrit Marx (c'est-à-dire de manière encore trop "anthropologique") dans l'aliénation fondamentale de l'homme, la plus radicale qui soit, c'est-à-dire l'oubli de la vérité de l'Être, ne représente-t-elle pas le nec plus ultra du radicalisme(53) ?

Il suffit de relire le compte rendu d'une discussion entre Jean Beaufret, Henri Lefebvre, François Châtelet et Kostas Axelos (54) pour se convaincre que cette combinaison philosophique matendue doit peu aux raisons strictement "internes" : "J'ai été enchanté et pris par une vision -ce mot n'est pas très juste- d'autant plus saisissante qu'elle contrastait avec la trivialité de la plupart des textes philosophiques parus depuis des années" (H. Lefebvre). "Il n'y a pas antagonisme entre la vision cosmique-historique de Heidegger et la conception historique-pratique de Marx" (H. Lefebvre) ; "Le fonds commun existant entre Marx et Heidegger, ce qui les lie pour moi, c'est notre époque même, celle de la civilisation industrielle hautement avancée et de la mondialisation de la technique (...) Les deux penseurs ont en somme en commun au moins le même objet (...) Cela les distingue des sociologues par exemple qui en analysent les manifestations particulières, ici ou là" (55) (F. Châtelet). "Marx et Heidegger font tous deux preuve d'une radicalité dans la mise en question du monde, d'une même critique radicale du passé et d'un commun souci d'une préparation de l'avenir planétaire" (K. Axelos) ; "Heidegger se propose essentiellement de nous aider à entendre ce que dit Marx" (J. Beaufret) ; "L'impossibilité d'être nazi ne fait qu'un avec le revirement de Sein und Zeit en Zeit und Sein. Si Sein und Zeit n'a pas préservé Heidegger du nazisme, c'est Zeit und Sein qui n'est pas un livre, mais la somme de ses méditations depuis 1930 et de ses publications depuis 1946, qui l'en a éloigné sans retour" (J. Beaufret) ; "Heidegger est bel et bien matérialiste" (H. Lefebvre) ; "Heidegger, avec un style très différent, continue l'oeuvre de Marx" (F. Châtelet).

Les intérêts spécifiques des interprètes et la logique même du champ qui porte vers les oeuvres les plus prestigieuses les lecteurs les plus enclins et les plus aptes à l'oblation herméneutique ne suffisent pas à expliquer que la philosophie heideggerienne ait pu

être reconnue un moment, dans les secteurs les plus différents du champ philosophique, comme l'accomplissement le plus distingué de l'intention philosophique. Ce destin social ne pouvait s'accomplir que sur la base d'une affinité préalable des dispositions renvoyant elle-même à la logique du recrutement et de la formation du corps des professeurs de philosophie, à la position du champ philosophique dans la structure du champ universitaire et du champ intellectuel, etc. L'aristocratie petit-bourgeoise de cette "élite" du corps professoral qu'étaient les professeurs de philosophie, souvent issus des couches inférieures de la petite bourgeoisie et parvenus à force de prouesses scolaires au sommet de la hiérarchie des disciplines littéraires, au coin de folie du système scolaire, à l'écart du monde et de tout pouvoir sur le monde, ne pouvait qu'entrer en résonance avec ce produit exemplaire d'une disposition homologue.

Il n'est pas un des effets en apparence les plus spécifiques du langage heideggerien, l'effet de pensée radicale et l'effet de pensée planétaire, l'effet de débanalisation des sources et l'effet de "pensée fondative", et, plus généralement, tous les effets constitutifs de la rhétorique molle de l'homélie, variation sur les mots d'un texte sacré fonctionnant comme matrice d'un commentaire infini et insistant, orienté par la volonté d'épuiser un sujet par définition inépuisable, qui ne représente la limite exemplaire, donc la légitimation absolue des tours et des ties professionnels permettant aux "prophètes de la chaire" (Kathederspropheten), comme disait Weber, de re-produire quotidiennement l'illusion de l'extra-quotidienneté. Tous les effets du prophétisme sacerdotal ne réussissent donc pleinement que sur la base de la complicité profonde qui unit l'auteur et les interprètes dans l'acceptation des présupposés impliqués dans la définition sociologique de la fonction de "petit prophète appointé par l'Etat", comme dit encore Weber : parmi ces présupposés, il n'en est aucun qui serve mieux les intérêts de Heidegger que l'absolutisation du texte qu'opère toute lecture lettrée qui se respecte. Il a fallu une transgression de l'impératif académique de neutralité aussi extraordinaire que l'enrôlement du philosophe dans le parti nazi pour que soit posée la question, d'ailleurs immédiatement écartée comme indécente, de la "pensée politique" de Heidegger. Ce qui est encore une forme de neutralisation : les professeurs de philosophie ont si profondément intériorisé la définition qui exclut de la philosophie toute référence ouverte à la politique qu'ils en sont venus à oublier que la philosophie de Heidegger, comme toute philosophie, est de part en part politique.

La compréhension dans les formes resterait formelle et vide si elle n'était souvent le masque d'une compréhension plus profonde et plus obscure à la fois qui s'édifie sur l'homologie plus ou moins parfaite des positions et l'affinité des habitus. Comprendre, c'est aussi comprendre à demi-mots et lire entre les lignes, en opérant sur le mode prati-

(53) Cf. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, pp. 101-103.

(54) K. Axelos, Arguments d'une recherche, Paris, Minuit, 1969, pp. 93 sq ; cf. aussi K. Axelos, Einführung in ein künftiges Denken über Marx und Heidegger (Introduction à une pensée future sur Marx et Heidegger), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1966.

(55) On voit ici à l'oeuvre, c'est-à-dire dans sa vérité pratique, le schème de la "différence ontologique" entre l'Être et les êtants : est-ce par hasard qu'il surgit naturellement lorsqu'il s'agit de marquer les distances et de rétablir les hiérarchies, entre la philosophie et les sciences sociales en particulier ?



que (c'est-à-dire, le plus souvent, de manière inconsciente) les associations et les substitutions linguistiques que le producteur a initialement opérées : ainsi se résoud pratiquement la contradiction spécifique du discours idéologique qui, tirant son efficacité de sa duplicité, ne peut exprimer légitimement l'intérêt de classe ou de fraction de classe que sous une forme qui le dissimule ou le trahit. Impliquée dans l'homologie des positions et l'orchestration plus ou moins parfaite des habitus, la reconnaissance pratique des intérêts dont le locuteur est le porte-parole et de la forme particulière de la censure qui en interdit l'expression directe, donne directement accès, en dehors de toute opération consciente de décodage, à ce que le discours veut dire (56).

Cette compréhension en deça des mots naît de la rencontre entre un intérêt expressif et son expression dans les formes, c'est-à-dire déjà effectuée conformément aux normes d'un champ. Le même Sartre que les professions de foi élitistes de Heidegger auraient fait sourire ou s'indigner si elles s'étaient présentées à lui avec tous les dehors de la "pensée de droite" selon Simone de Beauvoir (qui a curieusement oublié Heidegger), n'a pu comprendre comme il l'a comprise l'expression que l'œuvre de Heidegger donnait de sa propre expérience du monde social, celle qui s'exprimait à longueur de pages dans La Nausée, que parce qu'elle se présentait à lui sous une forme conforme aux convenances et aux conventions du champ philosophique (57). On voit en passant que les divisions du champ de production idéologique et la division du travail qui en résulte remplissent une fonction inattendue, en offrant toutes les variantes de l'idéologie dominante qui sont nécessaires pour que chaque fraction de la classe dominante puisse trouver tout exprimée sa vision du monde social et dans la forme, la bonne forme, sous laquelle elle peut la reconnaître.

## La philosophie pure et le Zeitgeist

La forme et le cercle des gardiens de la forme ne sont que le premier obstacle à la connaissance scientifique des œuvres. La meilleure défense des discours

(56) C'est cette compréhension aveugle que désigne cette déclaration apparemment contradictoire de Karl Friedrich von Weizsäcker (cité par J. Habermas, op. cit., p. 106) : "J'étais jeune étudiant quand j'ai commencé à lire L'Être et le temps qui était paru peu de temps auparavant. En toute conscience, je puis affirmer aujourd'hui qu'à l'époque je n'y avais, à strictement parler, rien compris. Mais je ne pouvais me soustraire à l'impression que c'était là et là seulement que la pensée appréhendait les problèmes que je pressentais être à l'arrière-plan de la physique théorique moderne, et je lui rendrais encore aujourd'hui cette justice".

(57) Cf. S. de Beauvoir, "La Pensée de Droite aujourd'hui", Les Temps Modernes, t. X, numéro spécial, (112-113), 1955, pp. 1539-1575, et t. X, (114-115), 1955, pp. 2219-2261.

savants contre l'objectivation scientifique est l'immensité de la tâche que suppose la mise au jour du système complet des relations dont ils tiennent leur raison d'être. En un temps où l'on aime à demander "d'où parle" celui qui parle, on oublie que l'on ne peut situer ce "lieu" sans définir tout l'espace social dans lequel il s'insère : c'est ainsi que, dans le cas présent, l'analyse situs sociologique devrait reconstruire l'espace du champ de production philosophique, avec sa structure propre à un moment déterminé -et toute l'histoire dont il est l'aboutissement-, l'espace du champ universitaire, qui assigne au corps des philosophes son "site", comme aime à dire Heidegger, et aussi sa fonction, l'espace de la classe dominante, où se définit la place des "mandarins", et ainsi, de proche en proche, toute la structure sociale de l'Allemagne de Weimar (58). Il suffit de mesurer l'ampleur de l'entreprise pour voir que l'analyse scientifique est condamnée à s'attirer les critiques cumulées des gardiens des formes qui tiennent pour sacrilège ou vulgaire toute autre approche que la méditation interne de l'œuvre et de ceux qui, sachant ce qu'il faut penser "en dernière analyse", n'auront aucune peine à se situer en pensée au terme de l'analyse pour dénoncer les limitations inévitables de toute analyse en acte (59).

"A notre époque qui donne elle-même à réfléchir" (in unserer bedenklichen Zeit) : ainsi parle Heidegger. Il faut le prendre à la lettre. Et aussi quand il parle du "point critique" (das Bedenkliche) ou du "point le plus critique" (das Bedenklichste) (60). Bien qu'il en tire des effets prophétiques ("nous ne pensons pas encore", etc.), Heidegger dit vrai quand il affirme penser le Point Critique. Il n'a pas cessé de penser à la crise profonde dont l'Allemagne a été le lieu : ou, plus exactement, la

(58) L'œuvre de Heidegger pose à l'histoire sociale un problème tout à fait analogue dans son ordre à celui du nazisme : en tant qu'elle représente l'aboutissement et l'accomplissement de toute l'histoire relativement autonome de la philosophie allemande, elle pose la question des particularités du développement de l'université et de l'intelligentsia allemandes, comme le nazisme pose la question des "particularités" du développement historique de l'Allemagne, deux questions qui ne sont évidemment pas indépendantes (Cf. G. Lukacs, "Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands", in Die Zerstörung der Vernunft, Berlin, 1955, pp. 31-74).

(59) A ces matérialistes sans matière ni matériaux, on voudrait rappeler des vérités qu'ils auraient pu découvrir eux-mêmes s'ils avaient, au moins une fois, conduit une analyse scientifique au lieu d'énoncer des préceptes et des verdicts magistraux (cf. N. Poulantzas, Pouvoir politique et classes sociales, Maspero, 1971), mais qu'ils entendent mieux sous cette forme, en les renvoyant à l'introduction à La lutte des classes en France où Engels évoque les obstacles pratiques que rencontre "la méthode matérialiste" dans l'effort pour remonter aux "dernières causes économiques" (F. Engels, Introduction à K. Marx, La lutte des classes en France, Paris, Editions sociales, 1948, pp. 21-22).

(60) M. Heidegger, Essais et conférences, p. 153.

crise de l'Allemagne et de l'Université allemande n'a cessé de se penser et de s'exprimer à travers lui. La première guerre mondiale, la révolution (partielle) de novembre 1918, qui a concrétisé la possibilité d'une révolution bolchevique, la défaite, le traité de Versailles et les amputations territoriales qui exaspèrent la conscience du Deutschum comme communauté de langue et de sang, la grande crise de l'inflation (1919-1924) qui frappe surtout le Mittlestand, la brève période de prospérité (dite Prosperität) qui apporte brutalement l'obsession de la technique et de la rationalisation du travail, et enfin la grande dépression de 1929, autant d'événements qui apportent leur lot d'expériences traumatisantes, propres à marquer durablement, à des degrés différents, avec des effets différents, la vision du monde social de toute une génération d'intellectuels et qui s'expriment, de façon plus ou moins euphémisée, aussi bien dans les innombrables discours sur l'ère des masses et de la technique que dans la peinture, la poésie et le cinéma expressionnistes, et dans cette sorte d'aboutissement paroxystique et pathétique d'un mouvement commencé dans la Vienne de 1900 qu'est la "culture de Weimar", hantée par le "malaise de la civilisation", la fascination de la guerre et de la mort, la révolte contre la civilisation technicienne et contre les Pouvoirs.

C'est dans ce contexte que se développe, d'abord aux marges de l'Université, une humeur idéologique tout à fait originale, qui imprègne peu à peu toute la bourgeoisie cultivée, vulgate métaphysico-politique dont il est difficile de dire si elle est la vulgarisation de théories économiques ou philosophiques savantes ou si elle est le produit d'une perpétuelle réinvention autonome (61). Ce discours confus, syncrétique, qui n'est que l'objectivation floue et molle d'une Stimmung collective dont les porte-parole ne sont eux-mêmes que des échos, comme Spengler, Möller van den Bruck, Jünger ou Diederichs (ou avant eux les Lagarde et les Langbehn qu'ils remettent au goût du jour) domine en fait toute cette période de crise ; il exprime, tant bien que mal, dans un langage de crise, la crise "qui donne elle-même à réfléchir" et les idéologues oubliés ou refoulés qui l'ont produit ont sans doute infiniment plus con-

(61) Ce qui fait croire à un processus de "vulgarisation", c'est le fait qu'on trouve tout un dégradé d'expressions qui remplissent des fonctions équivalentes mais à des niveaux d'exigence de plus en plus faibles sous le rapport de la forme, c'est-à-dire de l'euphémisation et de la rationalisation : Spengler qui apparaît comme un "vulgarisateur" de Sombart et de Spann, est à son tour "vulgarisé" par les étudiants et les jeunes enseignants des "Mouvements de jeunes" qui appellent la fin de l' "aliénation", -un des mots clés du temps, mais employé comme synonyme de "déracinement"- par l' "enracinement" dans le sol natal, le peuple (et son histoire) et la nature (avec promenades en forêt et courses en montagne), qui dénoncent la tyrannie de l'intellect et du rationalisme, sourd aux voix amicales de la nature, et qui prêchent le retour à la culture et à l' intérieurité, c'est-à-dire la rupture avec la poursuite bourgeoise, matérialiste et vulgaire du confort et du profit.

tribué à façonner la thématique et la problématique profonde de Heidegger que toutes les lectures philosophiques qui lui ont servi à transfigurer une Stimmung existentielle en ontologie existentielle. C'est ce qu'il indique lui-même lorsqu'il déclare son admiration pour Jünger.

L'humeur völkisch est fondamentalement un habitus, c'est-à-dire un style de vie et une vision de la vie, un mood qui se situe en deçà du discours et qui reste irréductible à toutes les objectivations dans le discours ou toute autre forme d'expression : rien ne serait plus faux que de prétendre enfermer dans un concept (völkisch est déjà de trop, mais c'est un simple repère) ce je ne sais quoi qui se reconnaît à une hexis corporelle, à un rapport au langage et aussi, mais ce n'est pas l'essentiel, à un ensemble de parrains littéraires et philosophiques, Kierkegaard, Dostoïevsky, Tolstoï, Nietzsche, et de thèses éthico-politico-métaphysiques. Rien ne serait plus naïf que de se laisser prendre à la recherche des sources : bien sûr, dès le 19<sup>e</sup> siècle, il y a Paul de Lagarde (né en 1827) ou Julius Langbehn (né en 1851) et, plus près, Diederichs, éditeur de Die Tat, dont le "nouveau romantisme" exerce une énorme influence jusqu'à sa mort en 1927 ; il y a tous les historiens qui donnent des anciens Germains une vision dominée par la théorie raciste que Houston Stewart Chamberlain tire de la lecture de la Germanie de Tacite ; il y a les romanciers völkisch et la Blubo-Literatur (de Blut und Boden, le sang et la terre) qui glorifie la vie provinciale, la nature et le retour à la nature ; il y a les cercles ésotériques tels les "cosmiques" de Klages et Schuler et toutes les formes imaginables de la recherche d'expériences spirituelles ; il y a les Bayreuther Blätter, journal antisémite de l'Allemagne wagnérienne purifiée et héroïque, et les grandes représentations de théâtre national ; il y a la biologie et la philologie racistes de l'aryanisme et le Droit à la Karl Schmitt ; il y a l'enseignement et la place que font les manuels à l'idéologie völkisch et, en particulier, à ce qu'on appelle Heimatkunde, l'exaltation du terroir (62). Ces "sources" innombrables qui jaillissent de toutes parts, enseignent la propriété fondamentale du Zeitgeist de classe dominante, ensemble idéologique fait de mots du type mana, fonctionnant comme des exclamations d'extase ou d'indignation, et de thèmes demi-savants réinterprétés, produits "spontanés" d'inventions individuelles objectivement orchestrées parce que fondées sur l'orchestration des habitus et l'accord affectif des phantasmes partagés qui donnent l'apparence à la fois de l'unité et de l'infinie originalité.

(62) Cf. George Mosse, The crisis of german ideology, New-York, The Universal Library, Grosset and Dunlap, 1964, pp.149-170 ; E. Weymar, Das Selbstverständnis der Deutschen, Stuttgart, 1961 ; R. Minder, "Le 'Lesebuch', reflet de la conscience collective," Allcmagne d'aujourd'hui, mai-juin 1967, pp. 39-47.

## METROPOLIS : LES PHANTASMES DU REVOLUTIONNAIRE CONSERVATEUR

Illustration non autorisée à la diffusion

Alors s'avancèrent les masses : des hommes, des hommes, des hommes, tous dans le même uniforme bleu foncé, les pieds nus dans les mêmes chaussures grossières, les cheveux étroitement serrés dans les mêmes casquettes noires. \*

\* Cette phrase et les suivantes sont extraites du scénario de Métropolis (Lorrimer Publishing, Londres, 1973), écrit par la femme de Fritz Lang, Thea von Harbou qui devait s'inscrire au parti nazi. En 1933, Goebbels offrit à Lang, qu'il croyait aryen, le poste de directeur de la cinématographie nazie. Lang quitta Berlin pour Paris dans la nuit qui suivit l'entrevue. Thea von Harbou fut divorcée d'office par les nazis après la fuite de son mari. Elle réalisa de nombreux films en Allemagne entre 1933 et 1940.

L'argument du film est le suivant : en l'an 2000, Freder, le fils du maître de Métropolis, Joh Fredersen, se rebelle contre l'aristocratie qui exerce son pouvoir sur la cité et qui a condamné les ouvriers à une vie inhumaine : ils vivent sous terre, au-dessous des salles où sont situées les machines. La rébellion est contenue par Maria, une ouvrière, qui exhorte ses compagnons à attendre l'arrivée d'un médiateur (Fürsprecher) qui unira la cité. Freder est ce médiateur : le sauveur. Mais son père fait obstacle à sa "mission" en faisant exécuter par le savant Rotwang un robot qui est le sosie de Maria et qui prêche la révolte aux ouvriers. Le plan réussit et la foule des ouvriers brise les machines causant ainsi l'inondation de leurs propres logements. Pensant que leurs enfants sont morts noyés dans la catastrophe, les ouvriers s'emparent du robot et le brûlent. Mais, dans le même temps, Freder et la vraie Maria ont sauvé les enfants. Rotwang pourchasse Maria sur le toit de la cathédrale. Freder le suit. Dans la lutte, Rotwang perd l'équilibre et s'écrase au sol, mort. En voyant le danger que court son fils, Joh Fredersen se repent et accepte de serrer la main au représentant des travailleurs.

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

Il ne peut y avoir de compréhension entre la main et le cerveau que si le coeur intervient comme médiateur.

Mais l'humeur völkisch est aussi un ensemble de questions, de mises en question, à travers lesquelles c'est l'époque elle-même qui se donne à réfléchir : questions confuses comme des états d'âme, mais fortes et obsédantes comme des phantasmes, sur la technique, sur les travailleurs, sur l'élite, sur le peuple, sur l'histoire, sur la patrie. Rien d'étonnant si cette problématique du pathos trouve son expression privilégiée dans le cinéma, avec par exemple les scènes de foule de Lubitsch ou les queues des films de Pabst (réalisations paradigmatiques de Das Man) ou cette sorte de condensé de tous les phantasmes-problèmes, Metropolis de Fritz Lang, traduction plastique de Der Arbeiter de Jünger, un des rares livres auquel Heidegger accorde une admiration sans réserves (63).

En raison de son caractère mou et syncrétique, à la limite de l'expression rationnelle, l'idéologie völkisch a trouvé sa meilleure expression dans la littérature et surtout dans le cinéma. A cet égard, le livre de Siegfried Kracauer, De Caligari à Hitler, une histoire psychologique du cinéma allemand (Lausanne, L'Age d'homme, 1973), représente sans doute une des meilleures évocations de l'esprit de l'époque. Outre la présence obsédante de la rue et des masses (pp. 57-188), on retiendra plus particulièrement des thèmes comme celui de "l'absolutisme patriarcal" dans Ein Glas Wasser (un verre d'eau) et Der verlorene Schuh (Cendrillon), deux films de Ludwig Berger qui "concevaient l'avenir meilleur" comme un retour au bon vieux temps" (p. 118) et celui de la conversion (innere Wandlung) qui "compte plus que toute transformation du monde extérieur" (p. 119), un des thèmes les plus chers aux coeurs des petits bourgeois allemands comme en témoigne le succès alors prodigieux des oeuvres de Dostoïevsky, traduites par Möller van den Bruck (64). Un autre thème, enfin, devait connaître un succès prodigieux, celui de la "montagne" qui donna naissance à un genre "exclusivement allemand". Lui appartient, entre autres, tous les films du Dr Arnold Franck qui s'était fait une spécialité de "ce mélange de glaces étincelantes et de sentiments boursoufflés". En fait, comme le note Siegfried Kracauer, "le message de la montagne que Franck s'était attaché à populariser par des vues aussi splendides était le credo de bon nombre d'Alle-

(63) Dans un essai dédié à Jünger, avec qui il a entretenu des relations et une correspondance suivies, Heidegger écrit : "Au cours de l'hiver 1939-1940, j'expliquai Le Travailleur devant un petit cercle de professeurs d'université. On s'étonna de ce qu'un livre aussi clairvoyant ait paru déjà depuis des années sans qu'on en ait encore compris la leçon, c'est-à-dire sans qu'on ait osé faire l'essai suivant : laisser le regard que l'on porte sur le présent se mouvoir librement dans l'optique du Travailleur et penser planétairement" (M. Heidegger, "Contribution à la question de l'Être", in Questions I, Paris, Gallimard, p. 205). Il est significatif qu'il ait fallu la polémique autour du nazisme de Heidegger pour que tel des spécialistes -et, bien sûr, dans un souci apologétique- entreprenne de lire -d'ailleurs assez mal- ce livre qui enferme tant de la vérité de Heidegger (cf. J.M. Palmier, Les écrits politiques de Heidegger, Paris, Ed. de L'Herne, 1968, pp. 165-293).

(64) Heidegger mentionne la lecture des oeuvres de Dostoïevsky (et aussi de Nietzsche, de Kierkegaard et de Dilthey) parmi les expériences marquantes de sa jeunesse étudiante (cf. O. Pöggeler, La pensée de Heidegger, Paris, Aubier, 1967, p. 31).

mands porteurs de titres académiques et d'autres, qui n'en avaient pas, y compris une partie de la jeunesse universitaire. Longtemps avant la première guerre mondiale, un groupe d'étudiants de Munich quittait chaque week-end la ville grise pour aller dans les Alpes bavaroises toutes proches où ils se livraient à leur passion (...). Remplis d'enthousiasme prométhéen ils faisaient l'ascension de quelque redoutable 'cheminée' puis fumaient tranquillement leur pipe au sommet, en regardant avec un orgueil infini ce qu'ils appelaient les 'vallées à cochons' -ces multitudes plébéiennes qui ne faisaient jamais le moindre effort pour s'élever jusqu'aux hauteurs altières" (p. 121-122). C'est la même atmosphère qu'évoquait Spengler, bien placé pour sentir et pressentir ce changement de l'humeur collective : "La pensée faustienne commence à ressentir la nausée des machines. Une lassitude se propage, une sorte de pacifisme dans la lutte contre la Nature. Des hommes retournent vers des modes de vie plus simples et plus proches d'elle ; ils consacrent leur temps au sport plutôt qu'aux expériences techniques. Les grandes cités leur deviennent odieuses et ils aspirent à s'évader de l'oppression écrasante des faits sans âme, de l'atmosphère rigide et glaciale de l'organisation technique. Et ce sont précisément les talents puissants et créateurs qui tournent ainsi le dos aux problèmes pratiques et aux sciences pour aller vers les spéculations désintéressées. L'occultisme et le spiritisme, les philosophies indoues, la curiosité métaphysique sous le manteau chrétien ou païen, qui tous étaient objet de mépris à l'époque de Darwin, voient aujourd'hui leur renouveau. C'est l'esprit de la Rome du siècle d'Auguste. Dégoûtés de la vie, les hommes fuient la civilisation et cherchent refuge dans des pays où subsistent une vie et des conditions primitives, dans le vagabondage, dans le suicide" (O. Spengler, op. cit., pp. 147-148). Et Ernst Troeltsch présente la même intuition globale de ce système d'attitudes,

à partir d'un point de vue beaucoup plus distant donc beaucoup plus objectivant, dans un article paru en 1921 où il repère les grands traits de la Jugendbewegung : le refus de l'exercice et de la discipline, de l'idéologie du succès et du pouvoir, de la culture excessive et superficielle imposée par l'école, de l'intellectualisme et de la suffisance littéraire, de la "grande Métropole" et du non-naturel, du matérialisme et du scepticisme, de l'autoritarisme et du règne de l'argent et du prestige. Il note par ailleurs l'attente de "synthèse, de système, de Weltanschauung et de jugements de valeur", le besoin d'une immédiateté et d'une intériorité nouvelles, d'une nouvelle aristocratie intellectuelle et spirituelle pour contrebalancer le rationalisme, le nivellement démocratique et la vacuité spirituelle du marxisme, l'hostilité à l'égard de la mathématisation et de la mécanisation de toute la philosophie européenne depuis Galilée et Descartes, le refus de la conception évolutionniste et de toute affirmation critique, de toute méthode exacte et de toute rigueur de pensée et de recherche (cf. E. Troeltsch, "Die Revolution in der Wissenschaft", in Gesammelte Schriften, t. 4, Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Scientia, Verlag Aalen, 1966, pp. 653-677, 1re ed. Tübingen, 1925).

Le discours völkisch, "message lettré destiné à des lettrés" (65), naît et renaît sans cesse aux marges de l'Université, dans les cercles mondains ou les groupes

(65) G.L. Mosse, op. cit., p. 150, "Les ouvriers, continue Mosse, ignoraient ce message, les demi-cultivés lui préféraient le sentimentalisme de Courts-Mahler (...), c'était la bourgeoisie cultivée qui était imprégnée de cette idéologie" (ibid.). Toutefois le discours völkisch, en tant qu'élitisme non aristocratique qui n'excluait pas les petits-bourgeois obsédés par la sauvegarde de leur statut et soucieux de se distinguer des ouvriers en particulier sur les questions culturelles, a pu s'étendre vers les employés et gagner le plus important de leurs syndicats, la DIIW, qui apporte un soutien financier important et favorise l'édition et la diffusion des écrivains völkisch (cf. G. Mosse, op. cit., p. 259), contribuant par là à "romantiser la vue que les employés avaient d'eux-mêmes" et à encourager la nostalgie d'un retour au passé artisanal (p. 260).

artístico-intellectuels, et fleurit dans les universités, d'abord chez les étudiants et les enseignants subalternes, puis, au terme d'une dialectique complexe, dont l'oeuvre de Heidegger est un aspect, chez les maîtres eux-mêmes. L'effet des événements économiques s'exerce par la médiation de la crise spécifique du champ universitaire que déterminent l'afflux des étudiants (66) et l'incertitude des débouchés, l'apparition d'un prolétariat universitaire condamné soit à "enseigner au-dessous du niveau universitaire" soit à vivre d'expédients aux marges de l'université (tel le maître spirituel de Hitler, D. Eckart, éditeur misérable d'une petite revue de Munich, Auf gut Deutsch), le déclin, du fait de l'inflation, du statut économique et social des professeurs et aussi les demandes nouvelles, assorties de critiques, dont l'université fait l'objet, depuis la fin du 19e siècle, de la part de l'Etat et de la grande industrie, qui, avec des attendus et des objectifs différents, exigent un enseignement plus pratique, et de la part des partis politiques qui, après 1919, incluent la réforme de l'éducation dans leurs programmes et qui contestent les traditions intellectuellement et spirituellement aristocratiques des universités (67). On ne pourrait comprendre complètement cet élitisme populiste qui doit ses effets les plus importants à son ambiguïté structurale et à l'indétermination quasi totale de ses thèmes, qu'à condition de ressaisir la spécificité du fonctionnement des universités allemandes du temps, et en particulier la manière particulière de vivre la vie intellectuelle qu'appelait son organisation et son fonctionnement. Le prolétariat intellectuel où fleurit l'idéologie völkisch doit sans doute une part importante de ses propriétés aux conditions objectives dans lesquelles le système d'enseignement allemand de ce temps place les étudiants et les quasi étudiants qui attendent dans des positions d'enseignants subalternes l'élection charismatique propre à leur donner accès à "l'élite" universitaire : une des propriétés pertinentes de ce système peu rationalisé, peu orienté vers la profession et très fortement diversifié, réside dans le fait qu'il n'offre pas à ses "élus" les garanties précoces de carrière qu'assure par exemple le système français des concours et que, dans la même mesure, il laisse à ses "réprouvés" la possibilité de se perpétuer dans l'univers accueillant du séminaire qui, ne promettant rien, ne demande à ceux qui se sentent appelés rien d'autre qu'une disposition intérieure. Ainsi peut se perpétuer, au sein

même de l'Université, une "intelligentsia libre" que des systèmes plus rigides renvoient aux cafés littéraires et qui, littéralement déchirée par le contraste entre le traitement spirituel le plus sublime et le traitement matériel le plus indigne que lui offre l'Université, est prédisposée à jouer le rôle d'une avant-garde qui pressent et annonce le destin collectif d'un corps universitaire menacé dans ses privilèges économiques et symboliques (68). Il suffit d'avoir à l'esprit l'analyse weberienne de la prolétarianisation des assistants qui est corrélative du fait que les grands instituts scientifiques "sont devenus des entreprises du 'capitalisme d'Etat'" (ce "qui aboutit à 'couper les travailleurs des moyens de production'") (69) pour comprendre le fait, rapporté par Mosse, que "les intellectuels völkisch appartiennent au prolétariat académique des docteurs obligés d'enseigner au-dessous du niveau universitaire du fait du manque de chaires" (70) : ce fut le cas de Paul de Lagarde et de Langbehn ; Möller van den Bruck, chassé du Gymnasium est un fidèle des séminaires chics de Berlin ; Spengler lui-même, après avoir fait des études de sciences, soutient une thèse sur Héraclite pour enseigner ensuite les mathématiques dans un lycée de Hambourg. Ce prolétariat de bourgeois évincés par la noblesse des postes prestigieux de l'administration de l'Etat ou de petits-bourgeois frustrés dans les aspirations engendrées par leur réussite scolaire trouve dans la "renaissance spirituelle" et la "révolution allemande" comme "révolution de l'âme" la solution mythique de ses attentes contradictoires : "la révolution spirituelle" qui "réanimerait" la nation sans en révolutionner la structure est ce qui permet à ces déclassés actuels ou potentiels de concilier leur désir de maintenir une position privilégiée dans l'ordre social et leur révolte contre l'ordre qui leur refuse cette position, en même temps que leur hostilité contre la bourgeoisie qui les exclut et leur répulsion pour la révolution socialiste qui menace toutes les valeurs par lesquelles ils entendent se distinguer du prolétariat. Mais il trouve aussi dans l'anti-intellectualisme et toutes les formes de mysticisme ou de spiritualisme une manière de contester radicalement le tribunal universitaire et ses verdicts.

Ce n'est sans doute pas par hasard en effet que ce que l'on appelle alors "la crise du système d'enseignement"

(66) Le nombre des étudiants dans l'enseignement supérieur passe de 72 064 en 1913-1914 à 117 811 en 1931-1932, soit un rapport de 100 à 164. "Durant l'inflation l'abaissement relatif des frais scolaires provoqua un afflux d'étudiants" (Cf. G. Castellan, L'Allemagne de Weimar, 1918-1933, Paris, A. Colin, 1969, p. 251).

(67) Sur la critique "moderniste" et ses représentants dans l'université (avant 1918), Kerschesteiner, Virchow, Ziegler, Lehmann, et surtout après, Leopold von Wiese, Paul Natorp, Alfred Vierkandt, Max Scheler, voir F. Ringer, op. cit., spécialement pp. 269-282.

(68) L'avancement dans l'université était si précaire qu'étudiants et assistants disaient par plaisanterie : "encore quelques semestres et nous serons chômeurs". Quant aux professeurs, leur situation matérielle avait été très fortement affectée par l'inflation, comme en témoignent les déclarations d'un professeur qui se plaint, dans une préface, qu'un simple soldat de l'armée d'occupation touche un salaire deux ou trois fois supérieur à celui des plus grands savants de l'Allemagne, les premiers du monde (E. Bethe, Homer, Leipzig et Bonn, vol. 2, 1922, p. III).

(69) M. Weber, Le savant et la politique, Paris, Plon, 1959, p. 57.

(70) G. Mosse, op. cit., p. 150.

s'accompagne de ce qu'Aloys Fischer nomme une "crise des autorités" et d'une élaboration de nouveaux fondements de l'autorité professorale. Mais en fait cet anti-intellectualisme des étudiants menacés dans leur avenir ne pouvait conduire à une mise en question profonde de l'établissement scolaire puisque, comme le remarque encore Fischer, il s'en prenait à des traditions intellectuelles traditionnellement discréditées parmi les professeurs eux-mêmes, le positivisme naturaliste, l'utilitarisme, etc. (71). La tradition mandarinale n'avait que peu de choses à opposer aux critiques de la raison. Le déclin objectif de la noblesse du corps professoral au sein de la classe dominante et la crise spécifique qui affecte les "mandarins" depuis la fin du 19<sup>e</sup> siècle avec le progrès des sciences de la nature et des sciences de l'homme et le bouleversement corrélatif des hiérarchies académiques, ne pouvaient amener les "mandarins" à participer à la déploration du déclin de la culture ou de la civilisation occidentale (72) : Fritz Ringer décrit bien cette sorte de complaisance dans l'indignation conservatrice qui se développe, après 1918, au sein de l'université allemande, se nourrissant de simples slogans, ou de lieux communs tels que la déploration de l'"individualisme" ou de "l'égoïsme", des "tendances utilitaristes et matérialistes", du déclin de la culture et de la perte de la connaissance (Krise der Wissenschaft), etc. (73). Il rappelle ces mots qui, fonctionnant comme de simples stimuli émotionnels, renvoient à toute une vision du monde politique : c'est le cas par exemple de "disintégration" (Zersetzung) ou de "décomposition" (Dekomposition) qui évoquent non seulement l'affaiblissement des liens naturels, irrationnels ou éthiques entre les hommes dans une "société industrielle", mais aussi les techniques purement intellectuelles qui ont contribué à détruire les fondements traditionnels de la cité ou sociale en les soumettant à une analyse critique. Il cite à satiété les propos antimodernistes, antipositivistes, antidémocratiques, etc. que produisent les mandarins allemands en réponse à la crise non de la culture, comme ils disent, mais de leur capital culturel.

(71) A. Fischer, cité par F. Ringer, *op. cit.*, pp. 412 sq. Le contenu même des réformes pédagogiques que propose Fischer est très significatif : le primat donné à la "synthèse" et à la vision synthétique, intuitive, à la compréhension et à l'interprétation (Deutung) sur "l'observation", à la formation du "caractère", à l'"éducation des émotions", exprime la volonté d'imposer un nouveau type de "qualités intellectuelles" et une nouvelle définition de la "compétence" de l'intellectuel.

(72) La coloration politiquement conservatrice et anti-démocratique de cette idéologie résulte du fait qu'elle se développe en réaction aux attaques lancées par les partis de gauche (et relayées, au moins partiellement, par les sciences de l'homme et en particulier la sociologie) contre les normes académiques et les idéaux intellectuellement aristocratiques des universités allemandes.

"Nous sommes envahis de toutes parts par le dénigrement destructeur, l'arbitraire, l'informe, la puissance de nivellement et de mécanisation de cet âge des machines, la dissolution méthodique de tout ce qui est sain et noble, la volonté de ridiculiser tout ce qui est fort et sérieux, de déshonorer tout ce qui est sacré et qui permet à l'homme de s'élever en le servant" (73). "A mesure que les masses pesamment avancent sur le chemin pénible et monotone de leurs vies comme des esclaves ou des automates, des êtres mécaniques privés d'âme et de pensée, il n'est rien dans la nature et dans la société qui, pour leur façon de penser technicisée et routinisée n'apparaisse profondément mécanisé. Tout, pensent-elles, (...) est comme ce que fournit la production de masse de l'usine : médiocre, moyen ; tout est pareil et ne peut être distingué que par le nombre. Il n'y a pas, pensent-elles, de différence entre les races, les peuples et les États, il n'y a pas de hiérarchie des talents et des résistances, il n'y a pas de supériorité possible de l'un sur l'autre, et quand il existe encore des modèles de vie différents, elles cherchent, par haine de la noblesse de naissance, d'éducation ou de culture, à définitivement aplanir" (74).

lorsque le penseur professionnel croit penser le monde social sans autres instruments que le système des schémas de perception, de pensée et d'expression qu'il doit à un certain type d'éducation générale et/ou spécifique. Il pense ou fait toujours sur du déjà pensé, qu'il s'agisse du journal cher à Hegel, des œuvres à succès des essayistes politiques ou des ouvrages de ses collègues, qui parlent tous de ce monde mais de manière et avec des mots savamment euphémisés. Les propres et universitaires comme Werner Sombart ou Eugen Sahr, Karl Schmitt ou Othmar Spann, ou d'essayistes comme Möller van den Bruck ou Oswald Spengler, Ernst Jünger ou Ernst Niekisch et les innombrables variations de l'idéologie conservatrice que les professeurs allemands produisent quotidiennement dans leurs cours, leurs préfaces et leurs essais sont pour Heidegger comme il est pour eux et comme ils sont les uns pour les autres, des objets de pensée, mais d'une espèce tout à fait particulière, puisqu'ils représentent une objectivation approchée (aux schémas de pensée et d'expression près) de ses propres humeurs éthico-politiques.

Pour donner une idée de ces innombrables rencontres thématiques et lexicologiques qui sont autant de renforcements mutuels, il faudrait citer toute l'œuvre des porte-parole de l'esprit du temps, qui expriment tout le groupe et contribuent fortement à façonner les structures mentales en réalisant une objectivation particulièrement réussie des dispositions communes. On pense tout particulièrement à Spengler, dont le petit livre, *L'homme et la technique*, écrit en 1931, condense la substance idéologique du *Déclin de l'Occident*, paru en 1918 et devenu une référence com-

(73) K.A. Von Müller, *Deutsche Geschichte*, p. 26, cité in F. Ringer, *op. cit.*, p. 222.

(74) H. Guntert, *Deutscher Geist : Drei Vorträge*, Buhl-Baden, 1932, p. 14, cité par F. Ringer, *op. cit.*, pp. 249-250. Il faudrait, prolongeant les indications de F. Ringer (cf. par exemple les déclarations qu'il cite, *op. cit.*, p. 214), recenser les lieux communs de l'aristocratie universitaire qui fleurissaient surtout dans les discours des circonstances solennelles, occasions de communier dans les communes répliques et d'exorciser collectivement les anxiétés partagées.



mune (75). La dénonciation des "théories plébéiennes du rationalisme, du libéralisme et du socialisme" (p. 125) trouve son centre dans la critique de l'"optimisme trivial" (38), de la foi dans le progrès technique (44) et des "espérances progressistes bleu layette et rose bonbon", décrites en termes pré-heideggeriens, comme fuite de la vérité de l'existence humaine comme "fugacité", "naissance" et "déchéance" (46) (il est significatif que soient développés dans ce contexte, quoique sous une forme rudimentaire, les thèmes de la conscience résolue de la mort -16- et du souci, "projection d'une vision mentale dans le futur" et "préoccupation de ce qu'on va être" -66- comme traits distinctifs de l'être humain). La critique de la science faustienne, simple "mythe", mais "fondé" sur "une hypothèse pragmatique" qui "a pour fin non d'embrasser et de dévoiler les secrets de l'univers, mais de les rendre utilisables à des fins déterminées" (127), et de la volonté diabolique de domination sur la nature qui conduisent à la "croyance dans la technique", véritable "religion matérialiste" (132), s'achève dans l'évocation apocalyptique (qui annonce, une fois encore, le Heidegger de "L'essence de la technique") de la domination de l'homme par la technique (136), de la "mécanisation du monde" et du règne de l'"artificiel" (antithèse des "ouvrages faits à la main par les peuples encore simples") (143) : "Toutes les choses vivantes agonisent dans l'état de l'organisation. Un monde artificiel pénètre le monde naturel et l'empoisonne. La civilisation est elle-même devenue une machine, faisant ou essayant de tout faire mécaniquement. Nous ne pouvons plus penser qu'en termes de 'chevaux-vapeurs'. Nous ne pouvons regarder une cascade sans la transformer mentalement en énergie électrique" (144). Ce thème central s'entrelace, sans lien logique apparent, avec l'exaltation brutale, jusqu'au racisme (109, 151-155), des "catégories naturelles", qui "distinguent le fort du faible, l'astucieux du stupide" (121), avec l'affirmation sans fard de "l'ordre hiérarchique naturel" (106), fondé dans la biologie comme l'opposition du lion et de la vache (61), observable dans les "jardins zoologiques" (62), celui du "génie" et du "don" (137), qui oppose les "chefs-nés", les "animaux de proie", les "richement doués", au "troupeau" "toujours plus dense" (113-114), à la "masse", simple "résidu négatif" (150), des "sous-hommes" (105) voués à l'envie (115). Le lien, qu'atteste la comitance, entre le thème "écologique" du "retour à la nature" et le thème hiérarchique du "droit naturel", réside sans doute sur une sorte de jeu phantasmagorique avec la notion de nature : l'exploitation idéologique de la nostalgie, relativement universelle, de la nature campagnarde et du malaise de la civilisation urbaine repose sur l'identification subreptice du retour à la nature à un retour au droit naturel, qui peut s'opérer par différentes voies, comme l'évocation des relations enchantées, de type patriarcal ou paternaliste, associées au monde paysan, ou, plus brutalement, l'invocation des différences et des pulsions universel-

(75) O. Spengler, Le déclin de l'Occident, op. cit., (le premier volume de l'édition allemande est sorti en 1918, le second en 1922) ; L'homme et la technique, Paris, Gallimard, 1958. Bien que les historiens professionnels se soient montrés réservés sur les méthodes de Spengler, les plus conservateurs d'entre eux au moins ne manquent pas de saluer la véhémence de ses conclusions. Sachant l'hostilité structurale de l'universitaire à l'égard des "vulgarisateurs", on imagine ce que devait être la connivence idéologique pour que Edward Meyer, le plus fameux des historiens de l'Antiquité de ce temps, pût écrire : "Spengler a brillamment décrit ces éléments de désintégration interne (Zersetzung) dans les chapitres (du Déclin de l'Occident) consacrés à la critique des points de vue actuellement dominants, dans les chapitres sur l'Etat et la politique, sur la démocratie et le gouvernement parlementaire et ses ignobles machinations, sur la presse toute puissante, sur la nature de la grande métropole, la vie économique, l'argent et les machines" ; et Georg von Below commentait ainsi Spengler : "L'Occident sera à son déclin quand il n'y aura plus de serviteurs, quand servir sera considéré comme déshonorant, quand toute stratification sociale sera remplacée par une société atomisée pour les besoins de l'ascension sociale" (cités par F. Ringer, op. cit., p. 223).

lement inscrites dans la nature (et en particulier la nature animale). A ces deux thèmes centraux s'accrochent, un peu au hasard du discours, des thèmes sociologiquement apparentés, la condamnation de la cité, "totalement antinaturelle" et des divisions sociales, "totalement artificielles" (120-121) qui s'y développent, la dénonciation de la domination de la pensée, de la raison, de l'intellect sur la vie et sur l'âme et sur la vie de l'âme (97-99), l'exaltation de l'approche globale et totalisante ("l'appréhension physiologique"), seule apte à saisir l'unité de la "vie" contre tous les découpages analytiques (39, 43).

Devant un univers idéologique si monotone que la mémorisation des différences -surtout au niveau des auteurs les plus divulgués- est souvent très difficile, on pense d'abord -par un réflexe professionnel de lettré que le structuralisme n'a fait que renforcer- à dresser le "tableau" des oppositions pertinentes, pour chaque auteur et pour l'ensemble des auteurs apparentés. En fait, pareille construction formelle aurait pour effet de détruire la logique spécifique de ces nébuleuses idéologiques, qui se situe au niveau des schèmes de production et non du produit. Le propre des topiques qui donnent son unité objective aux expressions de toute une époque, c'est leur quasi-indétermination qui les apparente aux oppositions fondamentales des systèmes mythiques : le fait que l'intersection de tous les usages de l'opposition entre culture (Kultur) et civilisation (Zivilisation) soit sans doute à peu près vide (76), n'empêche pas que le sens pratique de cette distinction fonctionnant comme une sorte de sens de l'orientation éthique et politique, permet en chaque cas particulier de produire des distinctions floues et totales qui ne seront jamais ni complètement superposables à celles d'un autre utilisateur ni complètement différentes, et qui confèreront de ce fait à toutes les expressions du temps cet air d'unité qui ne résiste pas à l'analyse logique mais qui constitue une des composantes importantes d'une définition sociologique de la contemporanéité. C'est ainsi que chez Spengler la culture est à la civilisation, "l'état le plus artificiel et le plus extérieur dont l'humanité est capable", comme le dynamique au statique, le devenir au devenu (rigor mortis), l'intérieur à l'extérieur, l'organique au mécanique, le naturellement développé à l'artificiellement construit, les fins aux moyens, l'âme, la vie, l'instinct à la raison et à la décadence. Les oppositions fondamentales ne tiennent, on le voit, qu'en s'appuyant les unes aux autres comme un château de cartes, selon la relation, par définition indéfinie, "est à... comme". Il suffit d'essayer d'en prendre une à part pour que tout l'édifice s'écroule. Chaque penseur produit, à partir du schème et des équivalences pratiques qui le soutiennent, sa propre série ; il peut utiliser l'opposition en sa forme primaire, comme Spengler, ou sous une forme plus élaborée, souvent méconnaissable, comme Heidegger, qui lui substitue, mais dans la même fonction, l'opposition entre l'Être et les étants ou entre la "pensée essentielle" et les sciences.

(76) Norbert Elias a analysé le réseau des associations cultivées attachées à ces deux termes qui s'organise autour de l'opposition entre les formes sociales raffinées, les manières élaborées et la connaissance mondaine d'un côté, la spiritualité authentique et la sagesse cultivée de l'autre (cf. N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation, vol. 1, Bâle, Hans zum Falken, 1939, pp. 1-61).

(77) L'irruption brutale des phantasmes sociaux est rare dans l'oeuvre de Heidegger. Rien de tel par exemple que ces évocations directes des "situations primitives" que livre Jünger, à la faveur des libertés imparties à des genres qui, comme le journal et les oeuvres littéraires, autorisent et encouragent à cultiver la singularité des "expériences" "rares" : "Avec F.G.(...) au Zoo, en ce dimanche à prix réduit. La vue des masses est fort oppressante, mais on ne doit pas oublier qu'on les voit à travers l'oeil froid de la statistique" (E. Jünger, Jardins et Routes, pages de journal, 1939-1940, trad. de l'allemand par M. Betz, Paris, Plon, 1951, p. 46, souligné par moi). "Deux jours à Hambourg. Même lorsqu'on se rend régulièrement dans les grandes villes, on est chaque fois surpris par l'aggravation de leur caractère automatique" (op. cit., p. 50). "Les spectateurs qui sortent du cinéma ressemblent à une foule de dormeurs qui s'éveillent et lorsque nous pénétrons dans une salle baignée de musique mécanique nous croyons entrer dans l'atmosphère d'une fumerie d'opium" (op. cit., p. 51). "Toutes ces antennes des villes géantes ressemblent à des cheveux qui se dressent sur une tête. Elles appellent des contacts démoniaques" (op. cit., p. 44). Il ne manque que l'évocation des situations où les âmes d'élite peuvent éprouver leur distinction : "Les compartiments de non-fumeurs sont toujours moins garnis que les autres; un ascétisme même inférieur procure de l'espace aux hommes" (E. Jünger, op. cit., p. 90).

(78) "Admettons que nous ayons esquissé les contours de l'hémisphère où se situe le continent de la nécessité. Le technique, le typique, le collectif s'y manifestent, tantôt grandioses, et tantôt redoutables. Nous nous dirigeons maintenant vers l'autre pôle, où l'individu n'agit pas uniquement selon les impulsions reçues" (op. cit., p. 61). "Dans le paysage des chantiers, ce sont des automates qui s'emparent du centre. Cet état ne saurait être que provisoire. Toute perte de substance, toute évacuation annonce une occupation nouvelle, et tout déclin une métamorphose, un retour" (E.J., L'état universel, Paris, Gallimard, 1962, p. 22). "Si l'on voulait nommer l'instant fatal aucun, sans doute, ne conviendrait mieux que celui où sombra le Titanic. La lumière et l'ombre s'y heurtent brutalement : l'hybris du progrès y rencontre la panique, le suprême confort se brise contre le néant, l'automatisme contre la catastrophe, qui prend l'aspect d'un accident de la circulation" (Traité du Rebelle, I, p. 42).

(79) "... de l'autre il (le chemin) descend vers les bas-fonds des camps d'esclavage et des abattoirs où les primitifs concluent avec la technique une alliance meurtrière; où l'on n'est plus un destin mais rien qu'un numéro de plus. Or avoir un destin propre ou se laisser traiter comme un numéro : tel est le dilemme que chacun, certes, doit résoudre de nos jours, mais est seul à pouvoir trancher (...). Car à mesure que les puissances collectives gagnent du terrain, la personne s'isole des organismes anciens, formés par les siècles, et se trouve seule" (op. cit., I, p. 47, souligné par moi).

Le discours idéologique a la cohérence floue des produits des schèmes pratiques de l'habitus qui, à partir des phantasmes originaires (77), peuvent engendrer, au hasard des occasions ou des contextes, des applications que la bonne logique porterait à juger contradictoires, bien qu'elles se justifient dans la logique des équivalences entre les oppositions pratiques qui fondent les systématisations partielles. Ainsi par exemple, le Traité du rebelle de Ernst Jünger, s'organise autour d'un ensemble d'oppositions qui ont pour centre l'antithèse entre l'Ouvrier, apparemment héroïsé par l'allégorie, et le Rebelle : le premier représente "le principe technique" (I, 39), réduit par "la technique, le collectif, le typique" à "l'état pleinement automatique" (I, 51), soumis à l'esclavage de la technique et de la science, du confort et des "impulsions reçues" (78), bref, l'homme quelconque, un "numéro" dont l'addition mécanique, purement statistique, produit "les masses", c'est-à-dire les "puissances collectives" des "bas-fonds", que l'ère des tarifs gratuits déverse sur les lieux jusque là réservés (79). En face de ce produit négatif de tous les déterminismes de la civilisation "technicienne", "le Rebelle" (80), le poète, l'unique, le chef, dont le "royaume" (haut, sublime, etc.) est ce "lieu de la liberté" "appelé la forêt". Le "recours aux forêts", "marche hasardeuse qui ne mène pas seulement hors des sentiers battus mais au-delà des frontières de la méditation" (I, 19) - comment ne pas penser à Holzwege ? - promet le retour au "sol natal", aux "sources", aux "racines", au "mythe", aux "mystères", au "sacré", au "secret" (81), à la sagesse des simples, bref à la "force originelle" qui appartient à celui qui "a le goût du danger" et préfère la mort à l'abaissement dans la "servitude" (82). D'un côté donc, le "monde de la sécurité sociale" (83), de l'égalité, de la collectivité, du socialisme niveleur (84), univers plusieurs fois désigné comme "zoologique" (85) ; de l'autre, le royaume réservé à "une petite élite" (I, 89), qui ne refuse pas la fraternité des "simples" et des "modestes" (86). Bref, le recours est un retour (87) et on comprend que cette vision du monde social se résume dans une philosophie de la temporalité qui oppose le temps linéaire, progressif, progressiste, orienté vers la "catastrophe" finale du monde technique, au temps cyclique, qui "fait retour", symbole parfait de la révolution conservatrice, de la Restauration, comme dénégation de la révolution (88).

(80) "Quant au Rebelle, nous appellerons ainsi celui qui, isolé et privé de sa patrie par la marche de l'univers, se voit enfin livré au néant (...). Est rebelle, par conséquent, qui-conque est mis par la loi de sa nature en rapport avec la liberté, relation qui l'entraîne dans le temps à une révolte contre l'automatisme (...) (op. cit., I, p. 39). "L'anarchiste est l'archi-conservateur (...). Il se distingue du conservateur en ce que son effort s'attaque à l'état d'homme en soi, mais non à une classe" (L'Etat universel, op. cit., p. 112). "L'anarchiste ne connaît ni tradition ni cloisonnement. Il ne veut pas être requis ni asservi par l'Etat et ses organismes (...). Il n'est ni soldat ni travailleur" (op. cit., p. 114).

(81) "A supposer même que le néant triomphe (...) une différence subsiste alors, aussi radicale que celle du jour et de la nuit. D'un côté, le chemin s'élève, vers des royaumes sublimes, le sacrifice de la vie, ou le destin du combattant, qui succombe sans lâcher les armes" (Traité du Rebelle, I, p. 47). "La forêt est secrète. Le secret, c'est l'intime, le foyer bien clos, la citadelle de sécurité. Mais c'est aussi le clandestin, et ce sens le rapproche de l'insolite, de l'équivoque. Quand nous rencontrons de telles racines, nous pouvons être sûrs qu'elles trahissent la grande antithèse et l'identité, plus grande encore, de la vie et de la mort, que les mystères s'attachent à déchiffrer" (op. cit., I, p. 68). "L'une des idées de Schwarzenberg était qu'il fallait replonger de la surface aux abîmes ancestraux, si l'on voulait établir une authentique souveraineté" (E.J., Visite à Godenholm, Paris, Ch. Bourgeois, 1968, p. 15).

(82) "En un tel moment (quand on sentira venir les catastrophes), l'action passera toujours aux mains d'élite, qui préfèrent le danger à la servitude. Et leurs entreprises seront toujours précédées de réflexion. Elle adoptera tout d'abord la forme d'une critique du temps, d'une conscience de l'imperfection des valeurs admises, puis du souvenir. Ce souvenir peut se référer aux Pères et à leurs hiérarchies, plus proches des origines. Il tendra dans ce cas aux restaurations du passé. Que le danger croisse, et le salut sera cherché plus profondément, chez les Mères, et ce contact fera jaillir l'énergie primitive, celle que les puissances du temps ne peuvent endiguer" (Traité du Rebelle, I, p. 51). "Il y avait toujours eu une conscience, une sagesse supérieure à la contrainte de l'Histoire. Elle ne pouvait d'abord s'épanouir qu'en peu d'esprits" (Visite à Godenholm, p. 18).

(83) "Quoi qu'on pense de ce monde de sécurité sociale, d'assurance maladie, de fabriques de produits pharmaceutiques et de spécialistes -on est plus fort quand on peut se passer de tout cela" (Traité du Rebelle, I, p. 93). "L'état nivelle (...)... L'Etat-assurance, l'Etat-confort, et l'Etat-providence" (L'Etat universel, p. 28).

(84) "Toutes ces expropriations, dévaluations, caporalisations, liquidations, rationalisations, socialisations, électrifications, remaniements du cadastre, répartitions et pulvérisations ne supposent ni culture, ni caractère, car l'une et l'autre portent plutôt préjudice à l'automatisme" (op. cit., I, p. 32). Plus loin : "Les êtres sont si bien enclavés dans la collectivité et ses structures qu'ils se trouvent presque incapables de se défendre" (Traité du Rebelle, I, p. 55).

(85) "A ce stade, on est contraint de traiter l'homme en être zoologique (...). On parvient ainsi, pour commencer, aux abords de l'utilitarisme brut, puis à ceux de la bestialité" (op. cit., I, p. 76).

(86) (...) "Cette rencontre (avec un paysan français) me montra la dignité que prête à l'homme une longue vie de travail. Et surprenante est la modestie que montrent toujours ces hommes. C'est leur façon de se distinguer" (E. Jünger, Jardins et Routes, pages de journal, 1939-1940, Paris, Plon, 1951, p. 163).

(87) "Le temps qui fait retour est un temps qui apporte et rapporte (...). Le temps progressif au contraire, ne se mesure pas par cycles et révolutions, mais par rapport à des échelles : c'est un temps homogène. (...) Dans le retour, c'est l'origine qui est essentielle ; dans le progrès, c'est le terme. Nous le voyons à la doctrine des paradis, que les uns placent à l'origine, les autres à la fin de la voie" (Traité du Rebelle, II, p. 66).

(88) Jünger laisse voir en toute clarté ce que cachaient si bien les jeux de mots heideggeriens sur eigen, Eigenschaft et Eigentümlichkeit, c'est-à-dire, pour parler comme Marx, "le jeu de mots du bourgeois sur Eigentum et Eigenschaft" : "La propriété est existentielle, attachée à son détenteur et indissolublement liée à son être" (op. cit., I, p. 117) ou encore "les hommes sont frères mais non pas égaux" (op. cit., I, p. 120). A un degré d'euphémisation plus faible que chez Heidegger, correspondent des démentis plus grossiers : "C'est dire également que notre terme ne recouvre pas d'intentions russophobes" (op. cit., I, p. 57). "Notre intention n'est pas de nous en prendre aux coulisses de la politique et de la technique ou à leurs groupements" (op. cit., I, p. 58).

L'unité idéologique renvoie à la matrice idéologique commune, c'est-à-dire au système des schèmes communs qui engendrent les lieux communs et, plus précisément, au système des oppositions fondamentales, grossièrement équivalentes, qui structurent la pensée et organisent la vision du monde; soit, pour ne nommer que les plus importantes, les oppositions entre la culture et la civilisation, entre l'Allemagne et la France (ou, sous un autre rapport, l'Angleterre), entre la "communauté" ou le "peuple" (*Volk*) et la "masse" atomisée, entre la hiérarchie et le nivellement, entre la campagne ou la forêt et la ville ou l'usine, entre le paysan ou le héros et l'ouvrier ou le commerçant, entre la vie et la technique, entre le total et le partiel ou le parcellaire, entre l'ontologie et la science, etc.

Ces oppositions -et les problèmes correspondants- ne sont pas propres aux idéologues conservateurs mais sont produites par les oppositions qui sont constitutives de la structure du champ. Cela veut dire par exemple que le pessimisme des conservateurs à propos de la technique, de la science, de la civilisation "technicienne", etc., est le contrepied, structurellement imposé, de l'optimisme que Meyer Schapiro identifie à "l'illusion réformatrice, qui était très largement répandue en particulier pendant la brève période de prospérité d'après-guerre (...) et selon laquelle le progrès technologique, -en accroissant le niveau de vie et en abaissant le coût des loyers et autres besoins- allait résoudre les conflits de classe ou allait au moins favoriser le développement de techniques de planification efficaces, menant à une transition pacifique vers le socialisme (M. Schapiro, "Nature of Abstract Art", *Marxist Quarterly*, I, janvier-mars 1937, pp. 77-98). Cet antagonisme objectif est le vrai principe de la problématique de Heidegger sur la technique que les jeux avec la *technè* et la *poiesis* ne font que masquer, comme les chiens ou les ânes d'Héraclite (fragment 97, commenté, avec d'autres, dans l'*Introduction à la métaphysique*) cachent tout simplement le lion et la vache de Spengler.

Aucun des idéologues ne mobilise la totalité de ces schèmes qui n'ont jamais, de ce fait, la même fonction ni le même poids dans les différents systèmes où ils s'insèrent. Chacun d'eux peut ainsi produire, à partir de la combinaison particulière de schèmes communs qu'il mobilise, une idéologie qui est parfaitement irréductible aux autres, bien qu'elle ne soit qu'une forme transformée de toutes les autres. L'idéologie doit une part de sa force au fait qu'elle ne se réalise que dans et par l'orchestration des habitus générateurs, systèmes singuliers qui assurent l'unité dans et par la diversité kaléidoscopique de leurs produits, simples variantes des autres variantes, qui forment ainsi un cercle dont le centre est partout et nulle part.

L'ambiguïté structurale d'une pensée qui, étant le produit d'un double refus, aboutit logiquement à la notion auto-destructive de "révolution conservatrice", est inscrite dans la structure génératrice qui est à son principe (89). Antithèse absolue de la contradiction dialectique

(89) Cette ambiguïté structurale qui constitue le trait spécifique de toute l'idéologie *völkisch* ou "révolutionnaire conservatrice" fait par exemple que des penseurs comme Lagarde peuvent séduire à la fois des universitaires libéraux comme Ernst Troeltsch

et les nazis les plus durs. Les premiers reconnaissent le grand idéalisme allemand dans sa vision esthétique-héroïque des hommes et des nations, dans sa foi pseudo-religieuse dans l'irrationnel, le surnaturel et le divin, dans sa glorification du "Génie", dans son mépris pour l'homme politique et économique, pour l'homme ordinaire de l'existence ordinaire et pour la culture politique qui s'adapte à ses désirs, pour sa répulsion envers la modernité. Les seconds y trouvent la justification de leur anti-sémitisme, de leur nationalisme agressif et impérialiste (cf. F. Stern, *op. cit.*, spécialement pp. 82-94). Il n'est pas jusqu'à la critique du cartésianisme qui ne se retrouve dans cette constellation très heideggerienne de thèmes (le philosophe Franz Böhm voit en Lagarde le principal défenseur de l'esprit allemand contre le rationalisme et l'optimisme cartésien : cf. F. Böhm, *Anti-Cartesianismus, Deutsche Philosophie im Widerstand*, Leipzig, 1938, pp. 274 sq., cité par F. Stern, p. 93 n.).

tique qui engendre son propre dépassement, la tension que figure le ou bien...ou bien kierkegaardien aboutit à un ni l'un ni l'autre indépassable et toujours fictivement dépassé par une sorte de fuite en avant, héroïque ou mystique : ce n'est pas par hasard que le livre où Möller van den Bruck, un des prophètes du "conservatisme révolutionnaire", prêchait la réunion mystique de l'idéal du passé germanique et de l'idéal du futur allemand, le rejet de l'économie et de la société bourgeoises et le retour au corporatisme, s'appela d'abord la "troisième voie", puis Le Troisième Reich. La stratégie de la "troisième voie" qui exprime dans l'ordre idéologique la position objective de ces auteurs dans la structure sociale, engendre, en s'appliquant à des champs différents, des discours homologues. Spengler livre en toute clarté cette structure génératrice : s'interrogeant sur la nature de la technique, il oppose deux classes de réponses, la première, celle des "idéalistes et des idéologues, épiques attardés du classicisme du temps de Goethe", qui tiennent la technique pour "inférieure" à la "culture", et qui font de l'art et de la littérature la valeur des valeurs, la seconde, celle du "matérialisme, ce produit essentiellement anglais, engouement des primaires de la première moitié du XIXe siècle, de la philosophie du journalisme libéral, des réunions de masse et des écrivains marxistes et socio-éthiques qui se prenaient pour des penseurs et des oracles" (90). Le champ des oppositions spécifiques par rapport auquel se constitue la problématique spenglienne de la technique est tout à fait homologue de celui qui oriente ses options politiques, à savoir l'opposition entre le libéralisme et le socialisme qu'il "dépasse" par une série de paradoxes pré-heideggeriens : "le marxisme, dit-il quelque part, est le capitalisme des travailleurs"; ou, par une stratégie qui lui est commune avec Niekisch et quelques autres, il identifie les vertus prussiennes d'autoritarisme, de subordination et de solidarité nationale, à celles que demande le socialisme; ou encore, il pose, comme Jünger, que tout le monde -de l'entrepreneur au manoeuvre- est un travailleur. C'est aussi autour d'une stratégie de troisième voie, destinée à dépasser un cou-

(90) O. Spengler, *op. cit.*, pp. 35-36.

ple d'opposés, le capitalisme et le socialisme, que s'organise la pensée de Sombart : le socialisme marxiste est à la fois trop révolutionnaire et trop conservateur en ce qu'il ne s'oppose pas au développement de l'industrie et aux valeurs de la société industrielle; dans la mesure où il rejette la forme, mais non l'essence, de la civilisation moderne, il représente une espèce corrompue du socialisme (91). Tel est le centre de cette sorte de radicalisme mal placé : associant la haine la plus brutale de l'industrie et de la technique, l'élitisme le plus intransigent et le mépris des masses le plus cru, il veut substituer la "vraie religion" à la théorie de la lutte des classes qui, réduisant l'homme au niveau d'un pourceau (*Schweinehund*), menace l'âme des masses et fait obstacle au développement d'une vie sociale harmonieuse (92). Niekisch, principal représentant du "national-bolchevisme" arrive à des positions semblables à celles de Spengler, à partir de stratégies à peu près opposées puisqu'il compte sur le nationalisme, le militarisme et le culte de l'héroïsme pour entraîner les classes moyennes dans la révolution : identifiant la classe à une nation, Niekisch fait du travailleur allemand un "soldat de l'état" qui doit montrer toutes les grandes vertus prussiennes, obéissance, discipline, esprit de sacrifice, etc. C'est dans une logique très voisine que se situe *Der Arbeiter* de Ernst Jünger qui, quoique lié à Niekisch (il écrit dans son journal *Widerstand*) est le porte-parole intellectuel des révolutionnaires conservateurs dont il professe les thèses racistes (93) : l'alternative de la démocratie, identifiée à l'individualisme et à l'anarchie intérieure et extérieure, et du socialisme (p. 113), incapable de réaliser un ordre nouveau, ne peut être dépassée que par l'instauration d'un ordre - qu'il annonce "le passage de la démocratie libérale à la démocratie du travail ou de l'Etat" - fondé sur le "plan du travail", grâce auquel le "type" du Travailleur domine la technique par sa technicité su-

(91) Le racisme déclaré (un des traits communs à tous ces penseurs) conduit Sombart à mettre "l'esprit juif" à la racine du marxisme : cette association de la pensée critique et du marxisme qui fera dire à Hans Naumann "la sociologie est une science juive" sous-tend tous les usages proprement nazis du concept de nihilisme.

(92) Cf. H. Lebowitz, *Social Conservatism and the Middle Classes in Germany, 1914-1933*, Princeton, Princeton University Press, 1969, pp. 49-78. Cette présentation sommaire de l'oeuvre de Sombart ne doit pas faire oublier qu'elle doit une part importante de ses propriétés - ici ignorées - au fait qu'elle est insérée dans le champ de l'économie. La même chose serait vraie de la pensée de Othmar Spann (analysée dans le même ouvrage, pp. 109-135) : se fondant sur l'affirmation du primat du tout (*Ganzheit*), qui implique la condamnation de l'individualisme et de l'égalitarisme, il propose une véritable ontologie politique ultra-conservatrice qui fait correspondre aux différentes classes d'hommes des classes de connaissance, la pluralité des formes de connaissance dé-coulant (sous couvert de Platon) d'une sociologie de l'Etat.

(93) J. Habermas cite (sans indication de source) plusieurs déclarations racistes de Ernst Jünger (cf. J. Habermas, *op. cit.* pp. 53 et 55).

périeure. C'est encore à un faux dépassement que conduit l'antagonisme, dont Sombart a fourni l'archétype, entre la démocratie libérale, c'est-à-dire le bourgeois, "qui n'a pas de relation avec la totalité" et qui fait de la sécurité la valeur suprême, et le socialisme, produit du transfert des modèles bourgeois sur le mouvement ouvrier, c'est-à-dire la "masse", forme sociale "dans laquelle se pense l'individu" : le "type du travailleur", dépassement du bourgeois et du prolétaire ("en qui seront vaincues les valeurs individuelles et aussi les valeurs des masses", comme dira Rauschnig) qui n'a rien à voir avec l'ouvrier réel, dépeint avec toutes les couleurs du racisme de classe, impose son règne sur la "construction organique" (qui n'a rien de commun avec la masse mécanique) (94). Dans cette mythologie brumeuse de la révolution conservatrice qui permet de tout conserver et d'avoir ainsi tout à la fois les valeurs traditionnelles de discipline prussienne et le mérite individuel, l'autoritarisme et le populisme, le machinisme et l'héroïsme chevaleresque, la division du travail et la totalité organique, le Travailleur, sorte de héros moderne, affronté à "l'espace du travail" où "l'exigence de liberté surgit en tant qu'exigence de travailler" et où "la liberté a quelque chose d'existentiel", est en contact avec le "primitif" (au sens de "originaire") et, à ce titre, peut accéder à une "vie unitaire"; il n'est pas corrompu par la culture; il est placé dans des conditions d'existence qui, comme le champ de bataille, mettent en question l'individu et la masse, et aussi le "rang" social; il est celui qui mobilise la technique, moyen neutre. Tout cela le prédispose à imposer un nouvel ordre social, de type militaire, forme tristement prussienne de la technocratie héroïque dont rêvaient Marinetti et les futuristes italiens : "Dans le concept prussien du devoir se fait l'orientation de l'élémentaire, comme on a pu le voir dans le rythme des marches militaires, dans la peine de mort contre les héritiers de la couronne, dans les batailles superbes qui ont été gagnées grâce à une aristocratie fermée et des soldats dressés. Le seul héritier possible de l'esprit prussien est le travailleur qui n'exclut pas l'élémentaire, mais qui l'inclut; il est passé par l'école de l'anarchie, par la destruction de tous les liens traditionnels; ainsi, il est forcé d'exécuter sa volonté de liberté dans une nouvelle époque, dans un nouvel espace et par une nouvelle aristocra-

(94) C'est le lieu de rappeler un discours prononcé par Heidegger au temps de son doctorat, le 30 octobre 1933 : "Le Savoir et la possession de ce savoir, au sens où le National-socialisme comprend ce mot, ne sépare pas en classes, mais au contraire unit et lie les membres de la patrie et les états dans l'unique et grand vouloir de l'Etat. Ainsi les mots de 'Savoir' et de 'Science', 'Travailleur' et 'Travail' ont reçu un autre sens et un nouveau son. Le 'Travailleur' n'est pas comme le voulait le marxisme, le seul objet de l'exploitation. L'état de travailleur (*Der Arbeiterstand*) n'est pas la classe des déshérités (*Die Klasse der Enterbten*), qui prennent en charge la lutte générale des classes" (cité in J.M. Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, Paris, L'Herne, 1968, p. 123).

tie" (p. 66). En définitive, la solution ici consiste à guérir le mal par le mal, à chercher dans la technique et dans ce produit pur de la technique, le Travailleur, réconcilié avec lui-même dans l'Etat totalitaire, le principe de domination de la technique (95). "D'une part, l'espace technique total rendra possible la domination totale, d'autre part, seule une telle domination disposera totalement de la technique" (p. 173). La solution de l'antinomie est obtenue par le passage à la limite : comme dans la pensée mystique, la tension poussée à l'extrême se résoud par un renversement complet du pour au contre. C'est la même logique magique de la conciatio oppositorum qui, dans cette frange extrémiste des révolutionnaires conservateurs, conduit à la pensée du Führer, limite de ce qu'il est censé dépasser, qui permet de réunir le culte du héros et un mouvement de masse. On pense ici à ce poème de Stephan George (autre maître spirituel de Heidegger), Algabal : symbole du renouveau dans et par l'Apocalypse, Algabal est un chef nihiliste à la fois cruel et tendre, qui vit dans des palais artificiels et qui, par ennui, commet des actes de grande cruauté propres à apporter le renouveau par leur efficacité cataclysmique (96). C'est selon une logique analogue que le populisme fantastique de Jünger, dénégation phantasmatique du marxisme, réconcilie le culte du peuple (Volk) avec la haine aristocratique de la "masse", transfigurée par la mobilisation dans l'unité organique, et qu'il réunit l'horreur de la monotonie anonyme et de l'uniformité vide qui se lit sur le visage de l'ouvrier (97) avec cette réalisation parfaite de l'uniformité vide qu'est l'embrigadement militaire : libérer le travailleur de l'"aliénation" (au sens de la Jugendbewegung), c'est le libérer de la liberté en l'aliénant dans

le Führer (98). Toute la logique de la "révolution conservatrice", "révolution spirituelle" qui maintient et vise à maintenir l'ordre établi et la position dans cet ordre de celui qui l'opère, est dans ce renversement radical qui conserve et qui est nécessaire pour conserver. Pour comprendre réellement ce que veut dire Heidegger lorsqu'il écrit à Jünger que "la question de la technique" est redevable au Travailleur d'un soutien qui s'exerça tout au long de son travail" (99), il suffit maintenant de l'écouter : c'est dans "l'extrême danger" que se manifeste, "contrairement à toute attente", le fait que "l'être de la technique recèle en lui la possibilité que ce qui sauve se lève à notre horizon" (100); c'est la réalisation de l'essence de la métaphysique dans l'essence de la technique, achèvement ultime de la métaphysique de la volonté de puissance, qui donne accès au dépassement de la métaphysique.

Le sous-champ que constituent les idéologues conservateurs, avec, comme le remarque justement Herman Lebovics, une droite, représentée par Spengler, et une gauche, c'est-à-dire une extrême droite, combinaison brouillée qui définit le national-socialisme, représentée, sous deux formes antithétiques et pourtant proches, par Niekisch et Jünger, est lui-même inséré, comme en témoigne la référence constante au libéralisme et au socialisme, dans un champ de production idéologique où s'engendre, dans et par les antagonismes des positions et des prises de position qui sont constitutifs de la structure et du fonctionnement du champ, la problématique commune à tous les penseurs d'un temps. Si la mise en oeuvre de schèmes grossièrement substituables ne conduit que très rarement à la confusion totale qu'entraînerait par exemple l'adoption par un penseur de telle ou telle position idéologique attachée à des positions opposées dans le champ, c'est qu'elle reste toujours guidée par le sens de l'orientation éthico-politique qui, surtout dans une période de crise politique doublée d'une crise universitaire, assigne à chaque mot, à chaque thème, même le plus éloi-

(95) On pense ici encore à la scène finale de Metropolis où le fils du patron, Rebelle idéaliste, tout de blanc vêtu, joint les mains du contremaître à celles du patron, tandis que Maria (le coeur) murmure : "Il ne peut pas y avoir de compréhension entre les mains et le cerveau si le coeur n'agit pas comme médiateur" (cf. Fritz Lang, Metropolis, Classic film scripts, London, Lorrimer publishing, 1973, p. 130).

(96) Cf. H. Lebovics, op. cit., p. 84.

(97) "La première impression que le type évoque est celle d'un certain vide et de l'uniformité. C'est la même uniformité qui rend difficile la distinction des individus au sein d'espèces animales et humaines étrangères. Ce qu'on remarque d'abord d'un point de vue purement physiologique, c'est la rigidité du visage qui a la forme d'un masque, acquise et soulignée par des moyens extérieurs tels que l'absence de barbe, la coupe particulière des cheveux et le port de casquettes serrées" (E. Jünger, Der Arbeiter, Berlin, 1932, p. 117).

(98) On pense à cette très belle anecdote rapportée par Ernst Cassirer : "A un épicier allemand qui voulait bien parler à un visiteur américain, je disais notre sentiment que quelque chose d'irremplaçable avait été perdu quand la liberté avait été abandonnée. Il répondit : 'Vous ne comprenez pas du tout. Avant nous avions à nous faire du souci à propos des élections, des partis, du vote. Nous avons des responsabilités. Maintenant, nous n'avons rien de tout ça. Maintenant nous sommes libres' " (S. Raushenbush, The March of Fascism, New Haven, Yale University Press, 1939, p. 40, cité par E. Cassirer, The Myth of the State, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 362, n. 4).

(99) M. Heidegger, "Contribution à la question de l'être", Questions I, Paris, Gallimard, 1968, p. 206.

(100) M. Heidegger, "La question de la technique", Essais et conférences, Paris, Gallimard, 1954, pp. 44-47.

gné en apparence de la politique, comme la question de la quantification dans les sciences (101) ou du rôle de l'Erlebnis dans la connaissance scientifique (102), une place sans équivoque dans le champ idéologique, c'est-à-dire grosso modo, à gauche ou à droite, du côté du modernisme ou de l'anti modernisme, du socialisme, du libéralisme ou du conservatisme.

Ainsi, par exemple, les mots-clés de l'oeuvre de Jünger (103) Gestalt, Typus, organische Konstruktion, total, Totalität, Ganzheit, Rangordnung, elementar, innen, suffisent à le situer pour quiconque sait s'orienter dans ce champ : la totalité (Gestalt, total, Totalität, Ganzheit), c'est à-dire ce qui ne peut pas être appréhendé autrement que par intuition (anschaulich), qui est irréductible à la somme de ses parties (par opposition à additif), qui, à la limite, ne peut être divisé en parties mais est composé de "membres" intégrés de manière signifiante dans une unité, s'oppose à des concepts immédiatement suspects de positivisme, tels que somme, agrégat, mécanisme et même synthèse, accusé par Reinhold Seeberg de suggérer l'idée de faits épars à recomposer. Bref, 'tout', 'total', 'totalité', sont des mots qui n'ont pas besoin d'être définis autrement que par ce à quoi ils s'opposent. Le mot 'total' (ou 'global') fonctionne à la fois comme un marqueur et comme une sorte d'exclamatif, qui fait tomber du bon côté, du côté de ce qui est noble, intelligent, distingué, les mots qu'il qualifie : c'est le cas lorsque les professeurs allemands disent vouloir former le caractère 'global' des étudiants, lorsqu'ils déclarent préférer les intuitions 'globales' aux techniques "purement" analytiques ou lorsqu'ils parlent de la nation 'globale' (ou 'totale') (104). Dans un lexique particulier, ici celui de Jünger, ces mots sont associés à d'autres mots idéologiquement assortis (organische, Rangordnung, elementar, innen, et tant d'autres); chaque pensée se présente donc comme une constellation de mots et de thèmes qui sont liés par une cohérence purement sociologique, fondée sur le sens de l'orientation éthico-politique. Cette unité des systèmes singuliers transcende les frontières reconnues entre les domaines, établissant une connexion souterraine entre les prises de position méthodologiques apparemment les plus "pu-

res" et les options éthiques ou politiques. Le sens de l'orientation éthico-politico-philosophique repose sur les schèmes pratiques qui s'imposent à toute une époque et qui définissent les équivalences entre des champs différents, permettent de "sentir" d'emblée-de façon quasi-explicite dans les périodes de crise où l'idéologie professionnelle est sommée de s'explicitier et où l'apparence d'autonomie s'affaiblit. Les connotations conservatrices de mots d'apparence aussi anodine que Schauen, Wesensschau, Erleben,

Erlebnis (les Mouvements de jeunes parlaient beaucoup de Bunderlebnis, sorte de Mitsein mystique) ou de relier immédiatement, par des relations biunivoques mal définies, mécanisme ou positivisme à technique ou à égalitarisme, ou encore utilitarisme à démocratie, de pressentir l'avènement de l'ère des masses dans le développement de l'enseignement technique, les progrès de l'utilisation des tests ou de la spécialisation scientifique, de lire matérialisme quand il est dit usine, ou empirisme là où il est écrit quantification. Cette solidarité de toutes les dimensions de la pratique se voit dans le fait que, bien souvent, des conflits en apparence disproportionnés éclatent à propos d'enjeux (pédagogiques par exemple) qui ne paraissent partiels et secondaires que si l'on ignore qu'ils peuvent engager toute une vision du monde. Le "sens philosophique" qui permet de s'orienter parmi les concepts est aussi, inséparablement, comme en témoignent les stratégies mises en oeuvre dans les références aux auteurs, ce qui permet de s'orienter parmi des institutions -et aussi des carrières. Les concepts du moment sont toujours portés par des institutions, maîtres, écoles, etc., donc solidaires de rapports de pouvoir (c'est ce qui fait que les empêchements sociaux au franchissement des frontières entre les institutions, les disciplines ou les écoles par exemple, font partie des principaux obstacles à l'hybridation scientifique et que les révolutions conceptuelles sont indissociablement des révolutions de la structure du champ).

Le véritable professionnel sait ce que parler veut dire; pas d'un savoir nécessairement explicite. Il sait en pratique tout ce qui est impliqué dans l'emploi d'un mot ou d'un autre; c'est-à-dire le sens que cet emploi revêt dans un champ déterminé. Toute la différence entre les vrais professionnels de la sublimation philosophique et les simples amateurs -que deviennent aussi les universitaires lorsqu'ils s'aventurent hors des limites de leur champ- réside dans la connaissance du champ des prises de position possibles, qui permet de "prévoir, comme on dit, les objections", c'est-à-dire d'anticiper la signification et la valeur qui, étant donné les taxinomies en vigueur, seront attachées à une prise de position déterminée et de démentir par avance les lectures refusées : le sens de la distinction philosophique s'identifie à la maîtrise pratique et/ou thématique des signes conventionnels qui balisent l'espace philosophique, permettant au professionnel de se démarquer par rapport aux positions déjà marquées, de se défendre, comme on dit, de tout ce qui lui sera selon toute vraisemblance imputé ("Heidegger se défend de tout pessimisme"), bref d'affirmer sa différence dans et par une forme parée de tous les signes propres à la faire reconnaître. Une pensée philosophique est une pensée qui implique la référence au champ des prises de position philosophiques et la maîtrise, plus ou moins consciente, de la vérité de la position qu'elle occupe dans ce champ. On peut supposer qu'un philosophe aussi maître de son métier que Heidegger sait ce qu'il fait lorsqu'il choisit Jünger comme objet de réflexion (surtout collective) : Jünger pose les seules questions (politiques) auxquelles Heidegger ait accepté de répondre, les seules questions (politiques) qu'il ait faites siennes, au prix d'un travail

(101) Par exemple, Sombart, comme tous les conservateurs qui prennent position sur la question (par exemple Spann et sa Ganzheit), est du côté de la synthèse et de la totalité, donc hostile à la sociologie "occidentale" (c'est-à-dire française et anglaise) et à tout ce qui fait son "naturalisme", c'est-à-dire la recherche de lois mécaniques, la "quantification" et la "mathématisation". Cette connaissance dont il déplore la froideur et l'incapacité d'accéder à l'essence (Wesen) de la réalité, surtout quand elle s'étend au territoire du Geist, et qu'il oppose à la sociologie "humaniste", c'est-à-dire allemande, est corrélative selon lui du développement des sciences de la nature et de la "désintégration" (Zersetzung) de la culture européenne, c'est-à-dire de la laïcisation, de l'urbanisation, du développement d'une conception technologique de la connaissance, de l'individualisme et de la disparition de la "communauté" traditionnelle. On voit en passant la solidarité tout à fait organique de tout un ensemble de termes à première apparence dépourvus de lien (cf. F. Ringer, op. cit., p. 388).

(102) On se souvient de la mise en garde que lançait Weber contre les "idoles dont le culte occupe avec ostentation (...) une place à tous les coins de rue et dans tous les périodiques", la "personnalité" et "l'expérience vécue" (cf. M. Weber, Le savant et la politique, Paris, Plon, 1959, pp. 65-66).

(103) E. Jünger, Der Arbeiter, op. cit., p. 296 (remarque).

(104) Cf. F. Ringer, op. cit., p. 394.

de retraduction -qui permet de voir à l'oeuvre le mode de pensée philosophique (105). Le philosophe qui fait profession de poser des questions ne répond jamais directement aux questions "naïves", c'est-à-dire non pertinentes et impertinentes à ses yeux, que le sociologue souhaiterait lui poser, et en particulier aux questions dites "politiques", c'est-à-dire ouvertement politiques. Il ne répond qu'à des questions philosophiques, c'est-à-dire à des questions qui lui sont posées dans le seul langage pertinent, c'est-à-dire philosophique, et auxquelles il ne peut (en fait et en droit) répondre qu'après les avoir reformulées dans l'idiotele philosophique qui lui est propre. (On aurait tort de lire ces notations comme des aphorismes de moraliste animé d'une humeur critique : ces stratégies s'imposent comme les seules possibles à quiconque entend être accepté dans un certain espace de jeu -c'est-à-dire être reconnu comme philosophe- et, a fortiori, y réussir;elles s'imposent comme allant de soi à quiconque est doté de l'habitus conforme, c'est-à-dire d'avance ajusté à la nécessité structurale du champ).

Jünger est bien placé pour lire entre les lignes les commentaires de Heidegger sur Le Travailleur : "Le Travailleur appartient à la phase du nihilisme actif (Nietzsche). L'action de cet ouvrage consistait -et consiste encore sous une forme modifiée de sa fonction- en ce qu'il rend visible le total caractère de travail de tout réel à partir de la figure du travailleur". Et deux pages plus loin : "Cependant l'optique et l'horizon qui guident la description ne sont plus, ou pas encore, déterminés comme autrefois. Car vous ne prenez plus part maintenant à cette action du nihilisme actif qui déjà, dans Le Travailleur, et conformément à la signification nietzschéenne, est pensée dans le sens d'un dépassement. Cependant "ne-plus-prendre-part" ne veut nullement dire déjà 'se-tenir-en-dehors' du nihilisme, et cela d'autant moins que l'essence du nihilisme n'est rien de nihiliste et que l'Histoire de cette essence reste quelque chose de plus ancien et de plus jeune que les phases 'historiquement' déterminables des différentes formes du nihilisme" (106). Ce que cachent ces euphémismes pâteux, c'est l'idée que le problème du totalita-

risme, de l'Etat totalitaire qui parvient à imposer, par l'intermédiaire de la technique, sa domination sur l'existence entière, se pose toujours, lors même que c'en est fini historiquement de cette forme historique particulière de nihilisme. On comprend mieux la suite : "Il n'y a pas aujourd'hui d'esprit pénétrant qui voudrait nier que le nihilisme, sous les formes les plus diverses et les plus cachées, soit 'l'état normal' de l'humanité. La meilleure preuve en sont les tentatives exclusivement réactionnaires qui sont faites contre le nihilisme et qui, au lieu de se laisser conduire à un dialogue avec son essence, travaillent à la restauration du bon vieux temps. C'est chercher son salut dans la fuite, en ce sens que l'on fuit devant ce que l'on ne veut pas voir : la problématique de la position métaphysique de l'homme. La même attitude de fuite a envahi jusqu'aux lieux où, en apparence, on renonce à la métaphysique pour la remplacer par la logique, la sociologie et la psychologie" (107). Là encore, on peut lire que l'Etat totalitaire et la science moderne constituent des "conséquences nécessaires du déploiement essentiel de la technique" et que -c'est pousser un peu loin le renversement-, la seule vraie pensée non réactionnaire est celle qui s'affronte au nazisme pour en penser l'essence (avec "résolution") au lieu de la fuir. Tel est le sens de la fameuse phrase de l' Introduction à la métaphysique, cours professé en 1935 et publié sans modification en 1953, sur "l'intime vérité et grandeur" du national-socialisme, "c'est-à-dire de la rencontre entre la technique déterminée à un niveau planétaire et l'homme moderne" (108). Le nihilisme nazi, tentative héroïque pour dépasser, par un passage à la limite jüngerien, le nihilisme dont il représente la forme extrême, constitue le suprême rappel de la différence ontologique : il ne reste qu'à affronter avec résolution cette séparation, dualité indépassable, "incontournable", entre l'Être et les étants dont il est à jamais séparé. La philosophie héroïque du mépris de la mort opposée à la fuite dans l'assistance doit céder la place à une philosophie, non moins héroïque, de l'affrontement résolu de cette distance absolue. L'impuissance désespérée, celle de l'intellectuel, dominant dominé, placé en porte-à-faux dans la structure sociale, qui était au principe, se retrouve à la fin, lorsque la troisième voie (au sens de Möller van den Bruck) s'est définitivement fermée. Quand c'en est fini de la pensée puissante, il reste la pensée de l'impuissance, le nihilisme passif, qui sépare le penseur, par une différence tout aussi radicale, de tous ceux, puissants ou non puissants, qui s'abandonnent à l'oubli de l'Être, c'est-à-dire la pensée de la différence ontologique

(105) Jean-Michel Palmier exprime sans doute l'opinion commune des commentateurs lorsqu'il écrit : "Il est difficile de ne pas être surpris par l'importance que Heidegger a accordée à ce livre" (J.M. Palmier, op. cit., p. 196).

(106) M. Heidegger, "Contribution à la question de l'être", Questions I, pp. 204-206.

(107) M. Heidegger, op. cit., p. 208.

(108) M. Heidegger, Introduction à la métaphysique, Paris, Gallimard, 1967, p. 201-202.



entre l'Être et les étants, fondement indépassable de l'impuissance indépassable (109).

La ligne est claire qui va de l'aristocratism dénié de Sein und Zeit à la "récupération" philosophique du nazisme, ainsi inscrit de toute éternité dans une histoire qui n'est que le développement de l'essence de la technique. Mais on ne saurait s'en tenir là sans laisser échapper l'essentiel : la stratégie de troisième voie dont la philosophie de Heidegger est le produit se définit par rapport à un espace qui n'est pas seulement celui de Sombart ou de Spann, et moins encore de Jünger, de Niekisch, ou de Möller van der Bruck, mais l'espace spécifique du champ philosophique. C'est ainsi que la révolution conservatrice, cette dénégation de la révolution, va subir une nouvelle dénégation.

## La sublimation philosophique

Il est sans doute peu de pensées aussi évidemment situées et datées que la "philosophie pure", comme disait Croce (110), de Heidegger. Il n'est pas un des problèmes d'époque, pas une des réponses idéologiques que les "révolutionnaires conservateurs" donnent à ces problèmes, qui ne soient présents dans cette oeuvre absolue, mais sous une forme sublimée et méconnaiss-

(109) On pense à La naissance, expression sublimée d'une expérience de jeune intellectuel d'"élite" soudain confronté avec l'insignifiance (au double sens, dont l'absurdité) de la place qui lui est assignée -celle de professeur de philosophie dans une petite ville de province. L'intellectuel, placé en porte-à-faux dans la classe dominante, bourgeois illégitime, dépouillé des droits de bourgeoisie, et de la possibilité même de les revendiquer (situation objective qui trouve une traduction presque transparente dans le thème du "bâtard") ne peut se définir que par opposition à tout le reste du monde social, les "salauds", les "bourgeois", mais au sens de Flaubert plutôt que de Marx, c'est-à-dire tous ceux qui sont bien dans leur peau et dans leurs droits parce qu'ils ont la chance et la malédiction de ne pas penser. Si l'on accepte de reconnaître dans le bourgeois et dans l'intellectuel la réalisation "existentielle" de ce qui sera plus tard, dans le système philosophiquement euphémisé, "l'en-soi", et le "pour-soi", on comprendra peut-être mieux le sens de la "nostalgie d'être Dieu", nostalgie pré-flaubertienne de la réconciliation de l'intellectuel et du bourgeois, de la puissance sans pensée et de la pensée impuissante. On veut suggérer seulement que chez Sartre comme chez Heidegger, l'ontologie est toujours politique. Pour comprendre la divergence des destins ultérieurs de Sartre et de Heidegger, il faudrait prendre en compte la constellation des facteurs qui définissent la position et déterminent la trajectoire de chacun d'eux dans deux champs profondément différents et notamment tout ce qui distingue l'intellectuel né, placé en porte-à-faux dans la classe dominante, mais parfaitement inséré dans le monde intellectuel, de l'intellectuel de première génération, placé en porte-à-faux aussi dans le champ intellectuel.

(110) Cité par A. Hamilton, L'illusion fasciste, Les intellectuels et le fascisme, 1919-1945, Paris, Gallimard, 1973, p. 166.

sable. Il serait vain pourtant d'essayer d'en convaincre en rapprochant par exemple la pensée de Heidegger de discours moins complètement ou autrement euphémisés, qui en sont l'équivalent, au système près. L'autonomie relative du champ de production philosophique fait que pareille comparaison peut servir à prouver aussi bien la dépendance que l'indépendance : rien ne manifeste mieux l'effet de champ, c'est-à-dire l'effet (qui, paradoxalement, est le fondement de l'illusion de l'autonomie) des déterminismes spécifiques du champ sur une production intellectuelle, que la comparaison entre Heidegger, révolutionnaire conservateur en philosophie, c'est-à-dire dans le champ relativement autonome de la philosophie, et des économistes comme Sombart ou Spann ou des essayistes politiques comme Spengler ou Jünger, que l'on serait tenté de dire très proches de Heidegger, s'il n'était précisément impossible de raisonner en ces matières "toutes choses égales d'ailleurs". On peut reconnaître l'indépendance à condition de voir clairement qu'elle n'est qu'un autre nom de la dépendance à l'égard des lois spécifiques du fonctionnement interne du champ philosophique ; on peut reconnaître la dépendance à condition de prendre en compte les transformations systématiques que font subir à ses effets le fait qu'elle ne s'exerce que par l'intermédiaire des mécanismes spécifiques du champ philosophique.

Il faut abandonner l'opposition entre la lecture politique et la lecture philosophique, pour soumettre des écrits définis fondamentalement par leur ambiguïté, à une lecture double, inséparablement politique et philosophique. Une lecture dédoublée ne peut rien contre un discours double qui tient toute sa force de sa duplicité. Parce qu'il ignore l'autonomie relative du champ philosophique, Adorno rapporte directement les traits pertinents de la philosophie de Heidegger à des caractéristiques de la fraction de classe à laquelle il appartient : ce "court-circuit" (qui caractérise toute la sociologie des oeuvres culturelles et pas seulement celle d'Adorno) le condamne à faire de cette idéologie archaïsante l'expression d'un groupe d'intellectuels dépassés par la société industrielle et dépourvus d'indépendance et de pouvoir économique. Il n'est pas question de contester cette relation -ni d'ailleurs celle qu'Adorno établit entre les thèmes de l'angoisse ou de l'absurdité et l'impuissance réelle des producteurs de ces thèmes (surtout après le livre de Ringer qui rapporte l'évolution des grands mandarins allemands vers le conservatisme réactionnaire au déclin de leur position dans la structure de la classe dominante). Toutefois, faute de ressaisir la médiation déterminante que représentent les oppositions constitutives du champ de production et la relation qu'elles entretiennent avec les oppositions du système philosophique, il laisse inévitablement échapper le principe de l'alchimie philosophique qui met le discours philosophique à l'abri de la réduction directe à la position de classe de son producteur, abandonnant ce qui peut paraître l'essentiel -c'est-à-dire l'effet de la mise en forme philosophique- à un adversaire qui ne peut trouver qu'un renforcement dans le contraste entre la finesse de la description clinique des symptômes et la grossièreté de l'étiologie.

Détracteurs qui récusent la philosophie au nom de l'affiliation au nazisme ou défenseurs qui séparent la philosophie de l'appartenance au nazisme, s'accordent pour ignorer que la philosophie de Heidegger pourrait n'être que la sublimation philosophique, imposée par la censure spécifique du champ de production philosophique, des principes politiques (ou éthiques) qui ont déterminé son adhésion (provisoire) au nazisme. Par leur obstination à s'interroger sur des faits biographiques sans les mettre en relation avec la logique interne de l'oeuvre les adversaires de Heidegger accordent aux apologistes la distinction que ceux-ci revendiquent explicitement entre "l'établissement critique des faits" et "l'herméneutique des textes" (111). D'un côté la biographie, avec ses événements publics et privés, la naissance dans une famille de petits artisans d'un petit village de la Forêt-Noire, le 26 septembre 1889, l'école primaire de Messkirch, les études secondaires à Constance et Fribourg-en-Brisgau, en 1909 l'Université de Fribourg et ses cours de philosophie et de théologie, le doctorat de philosophie en 1913, et ainsi de suite, avec, en passant, l'adhésion au parti nazi, un discours de rectorat et quelques silences. De l'autre, la biographie intellectuelle, "blanchie" de toute référence aux événements de l'existence ordinaire du philosophe. A ce titre, la "Verzeichnis der Vorlesungen und Uebungen von Martin Heidegger", liste des enseignements donnés par Heidegger entre 1915 et 1958, constitue un document exemplaire : réduit à la seule pratique temporelle tenue pour légitime, l'enseignement philosophique, et même à l'aspect officiel de cet enseignement (112), le penseur s'identifie complètement à la pensée, la vie à l'oeuvre dès lors constituée en être auto-suffisant et auto-engendré. Et pourtant, les plus réducteurs des critiques ne peuvent manquer d'être frappés par la présence, dans les écrits les plus directement politiques (113), de certains des mots typiques de l'idio-

lecte philosophique de Heidegger (Wesen des Seins, menschliches Dasein, Wesenswille, Geschick, Verlassenheit, etc.) aux côtés du vocabulaire typiquement nazi. Il est significatif que le discours de rectorat du 27 mai 1933, si souvent invoqué pour démontrer l'appartenance de Heidegger au nazisme, "La défense (Selbstbehauptung, pompeusement surtraduit par l'Auto-affirmation) de l'Université", puisse trouver place dans une histoire de la pensée heideggerienne aussi pure et purement interne que celle de Richardson (114). Karl Löwith dit bien l'ambiguïté de ce texte : "Comparé avec les innombrables brochures et discours que publièrent après la chute du régime weimarien, des professeurs 'mis au pas', le discours de Heidegger est d'une tenue fort philosophique et exigeante, un petit chef-d'oeuvre d'expression et de composition. Mesuré à l'étalon de la philosophie, ce discours est d'un bout à l'autre d'une rare ambiguïté, car il réussit à asservir les catégories existentielles et ontologiques à 'l'instant' historique de sorte qu'elles font naître l'illusion que leurs intentions philosophiques vont a priori de pair avec la situation politique, et la liberté de la recherche avec la coercition étatique. Le 'service de travail' et le 'service d'armes' coïncident avec le 'service de savoir' de sorte qu'à la fin de la conférence, l'auditeur ne sait s'il doit ouvrir les 'Présocratiques' de Diels ou s'engager dans les rangs des S.A. C'est pourquoi l'on ne peut se borner à juger ce discours selon un point de vue, ou purement politique, ou purement philosophique" (115).

Il est tout aussi faux de situer Heidegger dans le seul espace politique, par l'affinité de sa pensée avec celle d'essayistes comme Spengler ou Jünger, que de le localiser dans l'espace "proprement" philosophique, c'est-à-dire dans l'histoire relativement autonome de la philosophie, par son opposition par exemple aux néo-kantiens. Les caractéristiques et les effets les plus spécifiques de sa pensée trouvent leur principe dans cette dualité de référence. On peut par exemple le situer en un moment de l'histoire interne de la philosophie et, plus précisément, avec Jules Vuillemin, dans l'histoire des retours successifs à un Kant chaque fois différent, parce que chaque fois construit contre le précédent, qui scandent l'histoire de la philosophie universitaire allemande : comme Cohen et l'Ecole de Marbourg récusent la lecture fichtéenne de Kant, Heidegger dénonce la lecture des grands néo-kantiens, qui réduit la Critique de la raison pure à une recherche des conditions de possibilité de la science, asservissant la réflexion à des vérités qui la précèdent en fait et en droit (116). On

(111) F. Fédier, "Trois attaques contre Heidegger", Critique, 1966, n° 234, pp. 883-904 ; "A propos de Heidegger" (R. Minder, J.P. Faye, A. Patri), Critique, 1967, n° 237, pp. 289-297 ; F. Fédier, "A propos de Heidegger", Critique, 1967, n° 242, pp. 672-686 ; "A propos de Heidegger" (F. Bondy, F. Fédier), Critique, 1968, n° 251, pp. 433-437.

(112) Le séminaire que Heidegger consacre, au cours de l'hiver 1939-1940, à Der Arbeiter de Jünger n'est même pas mentionné ; cela bien que la bibliographie de Richardson (op. cit., pp. 663-671) ait été revue et annotée par Heidegger lui-même (qui semble avoir toujours systématiquement refusé les informations biographiques, par une forme de la stratégie de la Wesentlichkeit qui consiste à faire de la pensée la vérité et le fondement de la vie).

(113) Il s'agit principalement de "l'appel aux étudiants" du 3 novembre 1933, de "l'appel aux Allemands" du 10 novembre 1933, de "l'appel au Service du travail" du 23 janvier 1934, et surtout de "l'auto-affirmation de l'université allemande", du 27 mai 1933 (cf. Martin Heidegger, "Discours et proclamations, traduits de l'allemand" par J.P. Faye, Médiations, 1961, n° 3, pp. 139-159 et, pour les originaux G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, Berne, 1962).

(114) W.J. Richardson, op. cit., pp. 255-258.

(115) K. Löwith, "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", Les Temps Modernes, 2e année, 1946, pp. 343-360.

(116) J. Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris, P U F, 1954.

peut aussi, selon d'autres généalogies, le situer au croisement des lignées fondées par Kierkegaard, Husserl et Dilthey. L'insertion dans le champ implique l'insertion dans l'histoire du champ, c'est-à-dire l'insertion dans l'oeuvre de l'histoire du champ, par l'intermédiaire de la reconnaissance et de la connaissance d'une problématique historiquement constituée, droit d'entrée tacitement exigé des nouveaux entrants.

Cette référence permanente à sa propre histoire, ne serait-ce que par l'intermédiaire des problèmes, des taxinomies ou des concepts hérités, est l'indicateur le plus simple et le plus indiscutable de la frontière entre les professionnels de la philosophie et les essayistes. Il n'est rien qui manifeste mieux le degré d'appartenance à un champ, c'est-à-dire le degré auquel l'auteur peut compter sur l'assistance du champ et doit compter avec la censure du champ que la connaissance et la reconnaissance des enjeux légitimes dont témoignent ses références explicites et tacites aux auteurs, contemporains ou passés, et surtout, sans doute, l'ampleur de la transformation imposée à ses phantasmes sociaux et à ses dispositions éthico-politiques. Il suffit pour s'en convaincre de voir comment Heidegger traite les concepts de Jünger (par exemple typus) ou de recenser systématiquement les différences entre Jünger et Heidegger, penseur philosophiquement subversif mais connaissant et reconnaissant suffisamment les enjeux du champ philosophique pour essayer d'en bouleverser les hiérarchies.

La censure se fait plus forte, et la transfiguration plus radicale, dès que l'on va vers les problèmes philosophiquement reconnus, comme le problème du temps (très "naïvement" abordé par Jünger) ou de l'Etre, produits de l'histoire relativement autonome du champ qui ne peuvent être appropriés que par ceux qui ont la maîtrise de cette histoire. Il n'est pas de place en ces domaines pour la philosophie spontanée, et la naïveté qu'exalte la tradition philosophique est toujours la forme suprême de la rouerie, qui ne s'acquiert que par la fréquentation des auteurs. Les prises de position se définissent comme philosophiques, et sont reconnues comme telles par les professionnels, dans la mesure et dans la mesure seulement où elles se définissent par rapport au champ des prises de position philosophiquement connues et reconnues à un moment donné du temps ; dans la mesure où elles parviennent à imposer leur réponse propre à la problématique qui s'impose à un moment donné du temps sous la forme des antagonismes constitutifs du champ. L'autonomie relative du champ se marque dans la capacité qu'il détient d'interposer, entre les dispositions éthico-politiques qui sont au principe du discours et la forme finale de ce discours, un système de problèmes et d'objets de réflexion légitimes, et d'imposer par là à toute production et à tout produit une transformation systématique, faisant de toute prise de position philosophique l'homologue, au système près, d'une prise de position éthico-politique et tendant à rendre méconnaissable la relation entre le produit final et les déterminants qui sont à son principe.

La généalogie philosophique que le philosophe se donne à la faveur des reconstructions rétrospectives est, comme toute généalogie, une fiction bien fondée. L'héritier d'une tradition lettrée parle toujours de ses devanciers ou de ses contemporains, dans la distance même qu'il prend par rapport à eux. Comme l'art imite l'art, la philosophie imite la philosophie, et il serait vain d'essayer de comprendre en dehors de ses relations avec le champ philosophique dans lequel il s'enracine, une pensée philosophique, surtout aussi manifestement professorale que celle de Heidegger, qui n'a cessé de penser et de se penser par rapport à d'autres penseurs -et toujours davantage, par un paradoxe apparent, à mesure que s'affirmait son autonomie et son originalité (117). Toutes les options fondamentales de Heidegger, celles qui trouvent leur principe dans les dispositions les plus profondes de son habitus et leur expression dans les couples "cardinaux" de concepts antagonistes qui structurent son oeuvre, se définissent (à la fois subjectivement et objectivement) par référence à un espace philosophique déjà constitué, c'est-à-dire par rapport à un champ de prises de position philosophiques (par exemple le néo-kantisme) qui reproduit dans sa logique propre le réseau des positions sociales d'autorité (et de concurrence pour l'autorité) dans le champ philosophique. C'est par l'intermédiaire de cette référence permanente au champ des prises de position philosophiques possibles que s'opère la transfiguration philosophique des prises de position éthico-politiques ; c'est par elle que s'imposent et les problèmes et la structure des solutions possibles, qui détermine à l'avance la signification philosophique d'une prise de position, même inédite (par exemple anti-kantien, néo-thomiste) ; c'est elle aussi qui, par l'intermédiaire de l'homologie (plus ou moins consciemment sentie) entre la structure des prises de position philosophiques et la structure des prises de position ouvertement politiques, délimite, pour un penseur déterminé, l'éventail, très restreint, des prises de position philosophiques compatibles avec ses options éthico-politiques. La double insertion du philosophe, défini inséparablement par la position qui lui est assignée dans la structure des rapports de classe (et, plus précisément, dans la structure du champ du pouvoir) et par la position qu'il occupe dans le champ de production philosophique est au principe de processus de transformation qui ressortissent inséparablement aux mécanismes inconscients du fonctionnement

(117) Il faudrait examiner systématiquement la relation entre le processus historique d'institutionnalisation de la philosophie (avec l'identification progressive du philosophe au professeur de philosophie) et l'évolution du modus operandi philosophique : est-ce par exemple qu'à ce processus ne correspond pas la tendance à voir la réflexion distinctive sur l'histoire de la philosophie prendre de plus en plus la place de la réflexion sur la science ou sur la politique ?

du champ, retraduits par l'*habitus*, et aux stratégies conscientes de systématisation. Tous les choix philosophiques, même les plus "techniques" en apparence, c'est-à-dire les plus totalement déterminés par la tradition autonome de la discipline et par la compétence (historique) qui les rend possibles, sont politiquement surdéterminés. C'est ainsi par exemple que la relation que Heidegger, en tant que membre d'une aristocratie du mérite menacée dans son magistère moral de conseiller du prince ou de pasteur des masses par l'avènement de la bourgeoisie industrielle et de mouvements populaires définissant eux-mêmes leurs objectifs, entretient d'une part avec la démocratie bourgeoise et tout ce qu'elle implique et d'autre part avec les mouvements révolutionnaires, se reproduit, en se spécifiant, dans la relation qu'il entretient avec les autres disciplines, en tant que membre d'un corps de professionnels de la réflexion menacé dans son monopole du fait du développement d'une science de la nature portant en elle sa propre réflexion et de sciences sociales prétendant s'approprier les objets traditionnels de la réflexion philosophique. Et cette relation se spécifie à son tour dans la relation que Heidegger entretient avec les néo-kantiens -et en particulier Cassirer- et qui a pour enjeu principal, sur le terrain proprement philosophique, deux conceptions antinomiques des rapports entre la philosophie et la science ou, ce qui revient au même, dans une tradition lettrée où tout commence et tout finit par l'histoire de la discipline, deux interprétations antinomiques de la critique kantienne.

Au moment où Heidegger entre réellement dans l'univers philosophique, après son *Abitur* à Constance, le champ philosophique est dominé par le néo-kantisme : "Cela signifiait, observe Richardson, pourtant peu suspect de sociologisme, que deux problèmes seulement étaient philosophiquement acceptables, le problème critique de la connaissance et le problème critique des valeurs" (118), le premier problème étant plutôt associé à l'Ecole de Marbourg, le second à l'Ecole du Sud-Ouest. A Cassirer qui lui demande de préciser ce qu'il entend par néo-kantisme, Heidegger répond par des noms propres : "Si je dois d'abord citer des noms, je dirai : Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl" (119). Ce faisant il range dans la même classe le kantisme de Marbourg représenté par Herman Cohen et Ernst Cassirer lui-même, héritiers prestigieux de la grande tradition libérale et de l'humanisme européen des Lumières (120), le kantisme plus métaphysique

de son directeur de thèse Heinrich Rickert, parfois englobé dans le "kantisme de Bade" (ou de l'Allemagne du Sud-Ouest) auquel se rattache Windelband, professeur à Heidelberg qui aura Husserl pour successeur et qui, en critiquant le néo-kantisme agnostique de Cohen pour ses glissements vers le positivisme, ouvrait la voie aux critiques métaphysiques de la critique kantienne de la métaphysique (121), et enfin le néo-kantisme d'Alois Riehl, plus tourné aussi vers la métaphysique et la *Naturphilosophie*. En fait le champ philosophique est dominé par les néo-kantismes (auxquels on peut rattacher l'autre maître de Heidegger, Lask qui, comme le dit Gurvitch, transforme l'analyse transcendantale en métaphysique ontologique (122)) : c'est par rapport à eux ou plus exactement contre eux en même temps que contre les psychologies de la conscience empirique (psychologisme, vitalisme ou empirio-criticisme) que se définissent les autres tendances importantes, qu'il s'agisse du néo-thomisme ou de la phénoménologie de Husserl, intérieurement divisée entre une logique transcendantale (anti-psychologiste) et une ontologie, et de toute sa descendance, plus ou moins directe, ou de la *Lebensphilosophie* (orientée vers la philosophie de la culture) des Lipps, Litt et Spranger, héritiers de Dilthey (123)-et d'une certaine façon de Hegel- ou encore du cercle de Vienne, c'est-à-dire du positivisme logique des Wittgenstein, Carnap ou Popper (124). Le champ philosophique par rapport auquel se définit la pensée de Heidegger et où toutes les recherches nouvelles (même chez certains néo-kantiens) semblent orientées par l'effort pour dépasser la philosophie de la conscience transcendantale sans tomber dans le réalisme ni dans le psychologisme du sujet empirique, doit sans doute ses propriétés essentielles au fait qu'il est hanté par ce qu'il exclut, à savoir le marxisme et,

(121) La critique de Windelband annonce la critique heideggerienne, bien qu'elle se cantonne dans les limites du rationalisme : l'épistémologie empiriste qu'on découvre dans Kant tend à remplacer la critique philosophique par une analyse causale et psychologique de l'expérience, inclinant vers Hume d'un côté et Comte de l'autre et aboutissant à la dissolution complète de la philosophie dans l'épistémologie (W. Windelband, *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des 19. Jahrhunderts*, Tübingen, 1927, pp. 83-84, cité par F. Ringer, *op. cit.*, p. 307).

(122) G. Gurvitch, *Les Tendances actuelles de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1930, p. 168.

(123) La *Lebensphilosophie* dans sa variante universitaire se rattache à Dilthey (dont on sait l'influence qu'il a exercée sur Heidegger) ; dans sa variante vulgarisée, celle que présente par exemple Ludwig Klages, elle est très proche de la littérature néo-conservatrice de l'anti-modernité (avec l'exaltation de l'*Einfühlung* -empathie- et de l'*Anschauung* -intuition-, par exemple).

(124) Dans un manifeste publié en 1929, le cercle de Vienne dénonce la confusion sémantique qui règne dans la philosophie universitaire et déclare sa sympathie pour les mouvements progressistes, soupçonnant ceux qui s'accrochent au passé dans le domaine social, de cultiver des positions dépassées, en métaphysique et en théologie (F. Ringer, *op. cit.*, p. 309).

(118) W.J. Richardson, *op. cit.*, p. 27.

(119) Cf. E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 28.

(120) Cassirer essayait de montrer que l'idée de "constitution républicaine" n'était pas une "intrusion étrangère dans la tradition allemande", mais au contraire l'aboutissement de la philosophie idéaliste (cf. F. Ringer, *op. cit.*, p. 213).

à l'autre extrême, la métaphysique réactionnaire des "révolutionnaires conservateurs" (125).

Toute l'entreprise philosophique de Heidegger peut se comprendre comme un coup de force (philosophiquement) révolutionnaire visant à imposer dans le champ philosophique une nouvelle position, jusque là absente du champ de la discussion philosophique légitime, c'est-à-dire universitairement reconnue, et abandonnée, comme la lecture de Nietzsche qui en est un des points cardinaux, aux cercles politiques ou littéraires (tels le cercle George) ou aux groupuscules de jeunes étudiants et assistants. Heidegger détient, en tant qu'assistant de Husserl (en 1916) devenu professeur ordinaire à Marbourg (en 1923), le capital universitaire, accumulé au sein du système même, qui est nécessaire pour réaliser un tel bouleversement des rapports de force au sein du système. La révolution philosophique, paradigme de la révolution lettrée, ne peut être qu'une révolution de la lecture. Par une stratégie exemplaire, Heidegger s'attaque au fondement même de l'autorité de ses adversaires : contestant les droits exclusifs sur l'héritage kantien que conférait aux "néo-kantiens" leur prétention indiscutée au monopole de l'interprétation légitime, il fait valoir les droits d'une autre forme d'appropriation du texte et du capital qu'il représente, faisant ainsi peser sur ceux qui se définissent par leur relation privilégiée à cet héritage la menace du discrédit. Stratégie souveraine qui permet de combattre les néo-kantiens (et le kantisme qu'ils défendent), mais au nom du kantisme, donc de cumuler les profits de la contestation du kantisme et de l'autorité kantienne : ce qui n'est pas peu de chose dans un champ où toute légitimité émane de Kant. Ce faisant, Heidegger ne fait qu'appliquer, avec le sens le plus aigu de l'occasion opportune (du *kairos*, comme auraient dit les Sophistes), une des stratégies les plus éprouvées de toutes les traditions lettrées, la lecture distinctive, variation imposée sur un thème imposé, ou ce que l'on pourrait appeler, avec Jean Bollack, l'allégorie, c'est-à-dire le fait de penser autrement des textes connus de tous et d'y penser autre chose (126), dépassement de la tradition imposé

(125) La philosophie, discipline dominante qui a vu sa domination menacée, depuis la fin du dix-neuvième siècle, par le développement des sciences et en particulier des sciences humaines, se rassemble, par delà toutes les divisions, lorsqu'il s'agit de condamner le psychologisme et le positivisme qui confine la philosophie dans les limites d'une épistémologie (Wissenschaftstheorie), les adjectifs naturwissenschaftlich et positivistisch fonctionnant comme des condamnations sans appel, même parmi les historiens (F. Ringer, op. cit., p. 103). Dans un champ universitaire globalement très conservateur dominé par les "nationaux-allemands" (cf. Erich Everth, cité par G. Castellan, L'Allemagne de Weimar, 1918-1933, Paris, A. Colin, 1969, pp. 291-292), la sociologie se trouve globalement située à la gauche du champ, du côté de la pensée critique, avec Mannheim et les sociologues de Francfort, en particulier Max Horkheimer et l'Institut für Sozialforschung.

(126) Cf. J. Bollack, Empédocle I, Paris, Ed. de minuit, 1965, p. 289.

par la tradition qu'il conserve en lui obéissant jusque dans l'effort pour s'en distinguer. Est-ce tout à fait par hasard que Habermas intitule le premier des articles qu'il consacre à Heidegger "penser avec Heidegger contre Heidegger" (127) ? C'est bien ce que Heidegger fait aux néo-kantiens en retournant contre eux l'accusation de positivisme, s'insérant ainsi dans l'histoire relativement autonome des révolutions successives de l'interprétation de la "révolution copernicienne" qu'analyse Jules Vuillemin : "Hegel avait posé le problème du sens de la révolution copernicienne : la philosophie de Kant, avait-il montré, n'est pas une mais deux. Une réponse restait néanmoins possible à cette réfutation péremptoire. Peut-être, pouvait-on dire, n'était-ce pas l'attitude transcendantale elle-même, mais seulement l'architecture composite de l'édifice kantien qui était à l'origine de ce manque de cohésion. Ainsi naissait l'espoir de supprimer les déplacements que la méthode dialectique avait reprochés à la méthode transcendantale sans renoncer à cette dernière. Les interprétations du kantisme sont nées de cette ambition : comprendre Kant mieux que Kant lui-même, débarrasser la révolution copernicienne des pièces rapportées dont la tradition philosophique l'avait chargée dans l'expression historique que Kant lui a donnée, l'exprimer en sa pureté et en son éternité (...). On comprend dès lors le mécanisme naturel des interprétations : chacune d'elles va s'efforcer de retrouver le noyau du kantisme (...)" (128).

La révolution lettrée s'inscrit donc dans une histoire, l'histoire de la philosophie, jalonnée de batailles d'idées, de noms célèbres et de concepts pris à l'ememi : ce que l'on appelle la problématique philosophique n'est que le produit de ces luttes, mais en quelque sorte déshistoricisé, éternisé et converti en question pure et éternelle. Il faut un accident, comme la rencontre de Davos pour que se rappellent un moment les enjeux de ces débats de la raison pure. "Lorsqu'il s'agit de la philosophie kantienne, dit Cassirer, personne n'a le droit de se bercer dans la certitude dogmatique de la posséder et chacun doit saisir toutes les occasions de se la réapproprier. Dans le livre de Heidegger, on a affaire à une tentative de réappropriation de ce genre de la position fondamentale

(127) Cf. J. Habermas, op. cit., p. 90.

(128) J. Vuillemin, L'héritage kantien et la révolution copernicienne, Paris, PUF, 1954, p. 12. En fait, comme le remarque Cassirer, la querelle des interprétations de la Critique s'installe dès l'origine : "Elle apparaît à l'ancienne génération comme la destruction et la démolition de la métaphysique (...). Mais d'autres plus jeunes sont déjà à l'oeuvre qui ne veulent voir dans la Critique de la raison pure qu'un prélude et une propédeutique et qui saluent en cette oeuvre avec enthousiasme l'aurore d'une métaphysique à venir. Depuis lors, le jugement sur l'attitude propre de Kant à l'égard de la métaphysique n'a cessé d'osciller" (E. Cassirer, in Débat sur le kantisme et la philosophie, op. cit., p. 54).

de Kant" (*op. cit.*, p. 59). L'ambiguïté du mot réappropriation est par soi significative. Elle s'éclaire plus loin : "Heidegger ne parle plus ici en commentateur, mais en usurpateur qui, pourrait-on dire, pénètre à main armée dans le système kantien pour le soumettre et l'utiliser aux fins de sa propre problématique. Devant cette usurpation, il faut exiger restitution" (*op. cit.*, p. 74). Métaphore encore, mais qui se précise peu après : "Heidegger a une idée en tête, dans toute son interprétation de Kant ; sans aucun doute, c'est la liquidation de ce néo-kantisme qui voudrait fondre l'ensemble du système kantien dans la critique de la connaissance, voire le réduire en définitive à une simple critique de la connaissance, il lui oppose le caractère originellement métaphysique de la problématique kantienne" (*op. cit.*, p. 75). Plus loin : "L'hypothèse de Heidegger ne serait-elle pas au fond une arme de guerre ; peut-être sommes-nous déjà non sur le terrain d'une analyse de la pensée kantienne, mais en plein sur le terrain de la polémique contre cette pensée ?" (*op. cit.*, p. 78). Heidegger récuse l'analyse stratégique de Cassirer avec son sens habituel du démenti : "Mon intention n'était pas, en face d'une interprétation 'épistémologique' d'apporter quelque chose de nouveau et de faire honneur à l'imagination" (*op. cit.*, p. 43). En fait, comme en témoignent les innombrables références (presque toutes tacites) de Sein und Zeit aux grands prêtres du kantisme, Cohen, Natorp, Cassirer, il vise à renverser la domination du kantisme sur la philosophie et, inséparablement, la domination des néo-kantiens sur le champ philosophique (119). C'est en effet par référence à une structure déterminée de la distribution du capital spécifique d'autorité entre des groupes définis par leur relation à un dépôt initial que se déterminent les objectifs et les enjeux philosophiques politiquement surdéterminés de la lutte heideggerienne contre la philosophie du "sujet" et de la "représentation" qui, inaugurée par Descartes, se prolonge chez Leibniz et Kant, culmine chez Hegel pour trouver son achèvement dans le "nihilisme" de Nietzsche (et aussi de Marx). A la problématique "critique", le "nouvel entrant" oppose la nécessité de dépasser l'antagonisme du sujet et de l'objet par un mode de pensée nouveau, "la pensée 'essentielle' (das wesentliche Denken), qui

(119) Avant d'accorder à Heidegger, dans ce débat, le beau rôle du "rebelle" affronté au mandarin, à l'héritier d'une culture cosmopolite, citadine et bourgeoise, il faut savoir que, comme Simmel, autre intellectuel juif éminent, qui ne fut nommé professeur à Strasbourg qu'en 1914, c'est-à-dire quatre ans avant sa mort, Cassirer n'a dû qu'à l'appui de Dilthey d'obtenir sa venia legendi et n'a été nommé professeur qu'en 1919, alors qu'il avait 45 ans, et dans l'Université nouvelle et combative de Hambourg (cf. F. Ringer, *op. cit.*, p. 137), siège aussi du Warburg Institut qui, avec l'Institut für Sozialforschung de Max Horkheimer à Francfort, lance à la vieille université allemande un vrai défi, moins facile à récupérer que celui de Heidegger et de ceux qu'il exprime.

commence seulement lorsque nous ressentons que la raison, tant glorifiée pendant des siècles, est l'adversaire le plus acharné de la pensée" (130). Découvrir la métaphysique au fondement de la critique kantienne de toute métaphysique, ce n'est pas seulement discréditer les détenteurs du monopole de la gestion légitime du dépôt initial et détourner au profit de la "pensée essentielle" l'autorité philosophique attachée à la tradition kantienne, c'est aussi renverser le renversement kantien de la domination métaphysique, faire la critique métaphysique de toute critique de la métaphysique, bref accomplir dans la philosophie la "révolution conservatrice" (die konservative Revolution) (131).

C'est une stratégie du même type que Heidegger met en oeuvre contre la philosophie des formes symboliques de Cassirer : ayant posé d'emblée dans le débat que la genèse du néo-kantisme est à chercher dans "l'embarras de la philosophie devant la question de savoir ce qui lui reste encore comme domaine propre à l'intérieur du tout de la connaissance" (*op. cit.*, pp. 28-29), il met en question le fondement de l'ambition épistémologique de fonder les sciences de l'homme, qu'en tant que telle -on a le sens des hiérarchies- il approuve : l'ouvrage de Cassirer, dit-il, "porte à un niveau fondamentalement supérieur la problématique des recherches positives en mythologie" et offre une conception du mythe qui, "si elle pénètre les recherches empiriques, fournira un fil conducteur très sûr pour réunir et analyser des faits nouveaux comme pour élaborer à fond des données déjà acquises" (*op. cit.*, p. 94). Une fois professée cette déclaration de solidarité que se doivent les tenants de la discipline dominante lorsqu'ils s'affrontent aux disciplines inférieures (132),

(130) Voir sur ce point W.J. Richardson (*op. cit.*, p. 99) qui recense les très nombreuses apparitions de ce thème dans Sein und Zeit.

(131) M. Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique (1929), Paris, Gallimard, 1953.

(132) Cassirer et Heidegger acceptent la convention tacite qui exclut du débat proprement philosophique toute référence aux fondements extra-philosophiques des positions en présence : "Nous sommes à un point où il y a peu à attendre d'arguments purement logiques (...). Mais nous n'avons pas le droit d'en rester à cette relation qui mettrait au centre l'homme empirique. Très important était à cet égard ce qu'Heidegger a dit en dernier lieu. Pas plus que la mienne, sa position ne peut être anthropocentrique et, si elle ne veut pas l'être, je demande : où donc réside le centre commun dans notre opposition ? Qu'il ne soit pas à rechercher dans l'empirique, c'est évident" (*op. cit.*, p. 47). Heidegger témoignait en effet de la même adhésion à cet axiome implicite de la doxa philosophique : excluant que la question de la différence entre les deux philosophes puisse être "posée en termes anthropocentriques", Heidegger oppose "l'anthropologie philosophique" à l'anthropologie qui "étudie l'homme empiriquement comme un objet déjà là" (*op. cit.*, p. 46). Le témoignage de Mme Cassirer qui sera cité plus loin suffit à témoigner que cette exclusion de "l'empirique" ne s'imposait pas au-delà des circonstances publiques et officielles de la grande vie philosophique.

Heidegger en vient à sa stratégie favorite, que l'on voudrait appeler, salva reverentia, le coup de la Wesentlichkeit ou, si l'on préfère, du préalable, dépassement indépassable de tout dépassement, fondement décisif de tout fondement, préalable absolu à tous les préalables : "la détermination préalable du mythe comme fonction de la conscience constituante est-elle pour sa part suffisamment fondée ? Où sont les bases d'une telle fondation à coup sûr inéluctable ? Ces bases elles-mêmes sont-elles suffisamment élaborées ?" Et après un rappel des limites de l'interprétation kantienne de la révolution copernicienne, il continue : "Est-il possible d'élargir' purement et simplement la critique de la raison pure en critique de la culture ? Est-il donc si sûr ou n'est-il pas plutôt hautement contestable que les fondements de l'interprétation transcendantale kantienne de la 'culture' sont explicitement dégagés et fondés ?" (op. cit., p. 95). Il faudrait citer intégralement cette longue méditation interrogative ; l'intention pure de dépassement par la "pensée fondative" qui l'oriente s'arme de l'opposition, fonctionnant comme structure génératrice, entre le "large" (donc superficiel et "clair") et le "profond", et s'accomplit dans une rhétorique mi-incantatoire, mi-terroriste du fondamental (on n'en finit pas de recenser les "profond", "fondamental", "fondation", "fondement", "fonder", "se fonder", "en profondeur", "bases") et du préalable ("est-il donc si sûr...", "qu'en est-il de...", "avant de se demander...", "il convient tout d'abord...", "c'est alors seulement...", "le problème fondamental n'est pas encore abordé") qui est une des formes paradigmatiques du discours philosophique. Ce fondement du fondement, contrairement à ce que pourrait faire entendre cette mise en question soupçonneuse des fondements de la subjectivité kantienne et de son vocabulaire spiritualiste, "conscience", "vie", "esprit", "raison", on n'ira évidemment pas le chercher dans les conditions matérielles d'existence des producteurs du discours mythique. La pensée "fondative" ne connaît pas ce fondement "vulgaire", c'est-à-dire vulgairement "empirique". L'"idéalisme existentiel" (comme dit très justement Gurvitch) ne se rapproche de l'existence que pour mieux s'éloigner des conditions matérielles d'existence : choisissant, comme toujours, la "voie de l'intérieur", den Weg nach Innen, comme disait la tradition de la pensée völkisch (133), il cherche le fondement de la "pensée mythique" dans une "élaboration préalable de la constitution ontologique de l'existence en général" (op. cit., p. 97).

Il faut s'arrêter un moment au fait que, comme le remarque Jules Vuillemin, la lutte pour la captation de l'héritage kantien ne s'inspire jamais -pas plus que telle ou telle autre lutte philosophique pour tel ou tel

autre texte philosophique- de l'intention purement historique de rendre le système kantien aux contradictions et aux ambiguïtés qui font sa vérité historique. Heidegger ne fait que porter au jour la vérité du rapport que la philosophie entretient avec son histoire lorsqu'il revendique pour l'interprète le droit à la violence qui restitue le système philosophique à une "vérité philosophique" transcendante à sa vérité historique. Cette intention qui abolit toute distinction entre la philosophie "créatrice" et l'histoire de la philosophie "recréatrice" est constitutive de l'intention lettrée qui s'arrache fausement à l'histoire -et à la dialectique cumulative de la science- en s'orientant vers cette vérité à la fois historique et éternelle, enracinée dans un texte et irréductible à la vérité scientifique du texte, qu'est une tradition (134) : ce que veut produire le philosophe-historien-de-la-philosophie ce n'est pas la vérité du texte sacré, c'est la vérité sacrée du texte ; c'est pourquoi la lecture légitime est celle qui consacre, qui célèbre, qui prête au texte ce dont il a besoin pour conserver, dans une conjoncture historique quelconque, donc éternellement, sa valeur éternelle de sacré. Bref, en imposant ouvertement un rapport aux textes qui est celui de la théologie, Heidegger manifeste la vérité de tout un aspect de la pratique philosophique, comme rapport sacerdotal à une tradition sacrée.

La rhétorique du commentaire philosophique ou littéraire comme paraphrase re-créatrice découle de sa fonction qui est d'assurer à l'oeuvre, par une sorte de création continuée, l'appartenance continuée au sacré. Une des manières les plus communes d'éterniser les textes sacrés consiste à les actualiser à tout prix, par un aggiornamento permanent, et le plus souvent au mépris de la vérité historique, d'invoquer la technique pour comprendre la technè, produisant cette fausse éternité qu'est l'a-chronie par un recours toujours recommencé à l'anachronisme qui est parfaitement antithétique à l'intention historique. On peut aussi invoquer la technè pour penser la technique, ce qui permet d'obtenir le même résultat tout en se donnant des airs de radicalisme : mais on ne fait alors que déclarer la vérité de la pratique philosophique comme rapport traditionaliste à la tradition qui ne connaît d'autre révolution que la révolution conservatrice, retour à la source et aux sources, à la racine et aux racines (grecques) qui autorise à condamner la lettre "dégradée en évidence" au nom de l'esprit de la lettre originelle. La lecture originelle des textes originaires permet de donner la vérité absolue qui est enfermée dans le texte pour la vérité historique du texte ainsi arrachée, non pas au temps, mais à la science histori-

(134) Une fois encore Heidegger déclare la vérité de la philosophie : il n'est pas d'autre chemin vers la vérité que la réflexion constante et résolue sur la tradition (Überlieferung) à travers laquelle se livre et se révèle la vérité.

(133) W.Z. Laqueur, op. cit., p. 234.

que (135). Par cette stratégie de double-jeu avec l'histoire qui est constitutive de toute exégèse théologique ou philosophique et dont Brentano fournit le modèle dans son essai sur La signification multiple de l'étant chez Aristote, Heidegger introduit, au mépris s'il le faut de la vérité scientifique du texte historique qui est censé la contenir, une vérité absolue, décisivement située à l'abri de la critique historique, -et aussi de la critique logique, puisqu'elle a pour elle toute l'autorité de l'originnaire, c'est-à-dire de la Tradition (136).

Paradoxalement, le double-jeu typiquement théologique avec l'histoire est au principe de la différence la plus apparente entre la philosophie et la théologie. La logique de la relecture distinctive fait que chaque philosophe qui compte tend à produire ses concepts propres ou son usage propre des concepts communs (137). La fausse universalité et la quasi-rationalité du langage philosophique s'engendrent dans l'usage philosophique, c'est-à-dire faussement achronique, et, tout simplement, anachronique, des concepts hérités : parler philosophiquement de philosophie, c'est appliquer à des concepts historiquement situés qui ont été produits dans et par la manipulation traditionnelle d'une tradition impliquant elle-même ce rapport traditionnel à la tradition une intention traditionnelle qui n'en fait ni des institutions historiques, solidaires d'un certain contexte d'usage et justiciables d'une analyse anthropologique et/ou historique, ni des notions logiques justiciables d'une critique propre à les affranchir de leurs conditions de production et d'utilisation ; cet usage "philosophique" de l'héritage philosophique produit un langage savant ou, si l'on veut, une culture, instrument de culte qui possède toutes les apparences d'un instrument de connaissance et de communication de la connaissance.

La culture philosophique est une culture historique (en tant qu'information sur des auteurs, des textes, etc.) qui a la particularité de n'être jamais utilisée histori-

(135) Cassirer dénonce cette stratégie et le droit à la violence herméneutique contre la vérité historique que réclame Heidegger : "l'interprétation ne devient-elle pas arbitraire lorsqu'elle force l'auteur à dire ce qu'il n'a pas dit pour l'unique raison qu'il ne pouvait le penser" (E. Cassirer, Débat sur le kantisme, op. cit., p. 73 et pp. 77-78).

(136) Par la compétence technique de professionnel de l'histoire de la philosophie qui est indispensable même pour "déshistoriciser" un problème historique, et qu'il ne manque jamais d'exhiber par une de ces faiblesses de parvenu de l'excellence scolaire, il se sépare des amateurs dont il côtoie sans cesse la thématique en même temps qu'il "dépasse" les lectures des purs philologues par une compréhension participante et un parti pris d'archaïsation qui est l'antithèse exacte d'une science de la pensée archaïque.

(137) Le débat de Davos est à ce titre très significatif : Heidegger en particulier revendique l'intraductibilité du mot clé de son idiolecte, Das Sein, dans l'idiolecte de Cassirer (cf. E. Cassirer, M. Heidegger, op. cit., p. 44).

quement. Les concepts philosophiques sont des produits historiques qui doivent leur fausse universalité non à un travail rationnel d'axiomatisation mais à la multiplicité des usages qui en sont faits, en dehors de tout souci d'exactitude historique et de toute référence à leurs conditions sociales de production et d'utilisation, dans les contextes historiques les plus différents, et à ce parti pris d'anachronisme (ou d'achronisme) et d'utopisme par lequel la philosophie marque sa distance à l'égard de tout donné empirique, à cet usage neutre et neutralisé du langage qu'autorise et favorise l'exercice scolaire et qui arrache les mots aux luttes, même philosophiques, dans lesquelles ils se sont formés : que sont dans les usages quotidiens qu'en font les philosophes des mots comme Positivismus (qui n'est même pas positivisme ou positivism) ou Historismus (que ne traduisent exactement ni historicisme, ni relativisme historique, ni historical relativism) ou, pourquoi pas, kantisme sinon flatus vocis inspiré de prophète ou anathème de théologien (138) ? L'usage méthodique de l'anachronisme qui leur assure une perpétuelle jeunesse est là pour faire oublier que les concepts anciens posent tout autant que les meubles anciens la question de leur conservation. La philosophia perennis n'a pas d'autre fondement que la pérennité du champ philosophique qui, en se pérennisant et pour se pérenniser, pérennise les textes sacrés en reproduisant le rapport sacralisant à ces textes et, plus largement, l'ensemble de ce qui fait la Selbstverständlichkeit philosophique, c'est-à-dire la profession de foi tacite qu'implique toute pratique dite philosophique.

C'est en appliquant à la tradition religieuse -et plus précisément à la tradition luthérienne- ou para-religieuse -et en particulier à Kierkegaard- le mode de pensée typiquement théologique du "retour aux sources", à "l'origine", transfiguré en stratégie philosophique du dépassement radical par la "pensée essentielle" que Heidegger avait produit un discours philosophique nouveau, celui-là même qu'il s'efforce d'imposer définitivement dans le champ philosophique en appliquant la même stratégie à la pensée philosophique par excellence -c'est-à-dire la plus soucieuse de marquer la coupure entre la religion et la philosophie-, celle de Kant. Ce que l'on a parfois décrit comme une laïcisation de la théologie ou de Kierkegaard n'est qu'un effet parmi d'autres de la stratégie théologique philosophiquement euphémisée du dépassement radical par le retour au fondement absolu, au sol originnaire, qui traite tous les problèmes religieux comme des formes

(138) Le philologisme qui fait croire que la vérité d'un texte est tout entière, dans le texte pris textuellement, c'est-à-dire comme lettre morte (ainsi Aubenque rappelant que tout ce qui importe, c'est "ce qui fut dit à Davos"- op. cit., p. 15), contribue à justifier l'autonomisation des mots et l'usage hors de tout contexte de mots aussi étroitement liés à un contexte que les mots philosophiques.



dérivées et plus ou moins légitimes de problèmes philosophiques (ontologiques) plus fondamentaux et qui voit dans la Tradition philosophique -au sein de laquelle les Fragments des Présocratiques de Diels jouent le rôle de message originaire, défiguré par les sédiments historiques- comme des révélations à la fois décisives et imparfaites concernant la vérité ultime, c'est-à-dire ontologique, de l'existence.

Kierkegaard joue dans le processus de laïcisation de la théologie ou de théologisation de la philosophie un rôle tout à fait semblable à celui qui incombe à Nietzsche (et au Parménide de Karl Reinhardt) dans le mouvement parallèle vers l'origine grecque de toute pensée originaire. Heidegger fait subir aux thèmes religieux (par exemple le dogme du péché originel) que la théologie anti-théologique de Kierkegaard avait déjà transformés en thèses métaphysiques (le péché, sorte d' "existential" avant la lettre, étant par exemple identifié à la finitude et à la contingence de l'homme) une transformation analogue à celle qu'il fait subir à des mots empruntés au langage ordinaire. Tout ce qui a été dit à propos de Fürsorge s'applique rigoureusement à la notion de Schuld, constituée par la magie du système, en mode d'être du Dasein ou à tant d'autres concepts de même origine et de même coloration, Angst (angoisse), Absturz, chute, Verderbnis (corruption), verfallen (déchoir), Versuchung (tentation), Geworfenheit (déréliction), Innerweltlichkeit (intramondanéité), etc. Mais cette forme laïcisée d'un mode de pensée théologique est solidaire de toute une disposition à l'égard du monde et de l'histoire qui, importée en philosophie, produit des effets philosophiques supplémentaires, et parfaitement ajustés à l'intention profonde du système. L'exaltation de l'origine et l'intention de restaurer dans leur pureté originaire les questions originaires, réduites par la "banalisation" à "l'état de ce qui se donne soi-même pour évident" (Selbstverständlichkeit), conviennent en effet parfaitement à une philosophie de l'histoire de la philosophie qui, en tant que forme sublimée de la philosophie spenglerienne de l'histoire et en tant que forme laïcisée des modèles théologiques traitant l'antiquité comme période de salut, trouve dans l'exaltation de l'origine et de l'originaire l'équivalent euphémistique des thèmes typiquement völkisch de la terre et du sang tout en s'exprimant naturellement dans le langage de la chute (Absturz), de la déchéance (fallen, verfallen) ou de la dérélliction (Geworfenheit) : la stratégie du dépassement radical par le retour au fondement, c'est-à-dire au "mystère" de l'Être, par delà la Révolution française et toutes les révolutions philosophiques corrélatives, Kant, Nietzsche, et surtout Marx en qui s'achève et s'accomplit ce déclin de l'occident philosophique, permet de donner une forme sublime et sublimement philosophique à une théologie politique qui n'est que l'absolutisation de la vision conservatrice du monde. On pourrait, d'un jeu de mots que Heidegger ne renierait pas, dire que la pensée essentielle (das wesentliche Denken) essentialise. En constituant en "modes d'être du Dasein" des substituts à peine euphémisés de notions théologiques, elle inscrit dans l'être tous les traits de la condition "ordinaire"

de l'homme "ordinaire", l'abandon au "monde", la "perte de soi" dans la "mondanité" du "bavardage", de la "curiosité", de "l'équivoque" : la vérité de cette métaphysique de la "chute", qui fait de "l'errance" dans les "ténèbres", sorte de péché originel, le principe de toutes les erreurs particulières, oubli de l'Être ou conversion à la banalité, se résume et se trahit dans la stratégie d'annexion, -tout à fait semblable à celle que Heidegger dirigeait contre les néo-kantiens-, par laquelle l' "aliénation" (Entfremdung), réduite au sens völkisch de "déracinement", se trouve constituée en "structure ontologico-existentielle" du Dasein, c'est-à-dire en déficience ontologique ou, comme "l'errance dans les ténèbres", en péché originel. Mais, outre la fonction de sociodicée de toute l'entreprise, cet emprunt stratégique révèle la vérité de cet autre effet typiquement heideggerien, le (faux) dépassement radical de tout radicalisme, qui fournit sa plus impeccable justification au conformisme. Faire de l'aliénation ontologique le fondement de toute aliénation, c'est, si l'on peut dire, banaliser et déréaliser à la fois l'aliénation économique et le discours sur cette aliénation par un dépassement fictif de tout dépassement révolutionnaire.

En ramenant sur le terrain de la pensée philosophique universitairement recevable (et le débat avec les néo-kantiens contribue beaucoup à lui assurer cette respectabilité) une thématique et des modes d'expression -et en particulier un style incantatoire et prophétique- jusque là repoussés aux marges du champ de la philosophie universitaire, vers ces sectes où se mêlent Nietzsche et Kierkegaard, George et Dostoïevsky, le mysticisme politique et l'enthousiasme religieux, Heidegger produit une position philosophique jusque là impossible qui se situe par rapport au marxisme et au néo-kantisme comme les "révolutionnaires conservateurs" se situent dans le champ idéologico-politique par rapport aux socialistes et aux libéraux (139). Et rien n'atteste mieux cette homologie -mis à part les emprunts directs sur les questions les plus ouvertement politiques, comme celle de la technique-, que la place conférée à la résolution (Entschlossenheit), affrontement libre et quasi désespéré des limites existentielles qui s'oppose aussi bien à la médiation rationnelle qu'au dépassement dialectique. Heidegger est bien celui qui réalise la "révolution conservatrice" et la "conversion

(139) En matière de style même, Heidegger pourrait avoir introduit dans l'usage universitaire, en lui donnant ses lettres de noblesse, un langage mystique et un rapport mystique au langage qui étaient jusque là réservés aux petits prophètes marginaux de la révolution conservatrice : c'est ainsi que Julius Langbehn, un des plus fameux d'entre eux, écrivait une prose forcée, imitée du dernier Nietzsche et recourant sans cesse à des jeux de mots, à des dérivations de sens à partir des noms communs ou des noms propres et à une sorte de "philologie mystique" (cf. F. Stern, op. cit., pp. 116-117 ; cf. aussi p. 176, n. 1, la référence à une thèse sur le langage mystique du mouvement de jeunes).

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

spirituelle" dans le champ philosophique ; il est de ceux qui contribuent à réintégrer dans un enseignement officiel tout prêt d'ailleurs à les accueillir les thèmes contestataires des "révolutionnaires de la conservation" (Revolutionäre der Erhaltung) que cet enseignement a contribué à produire. Rôle qui incombe par position au philosophe, délégué à la réflexion dont on attend qu'il sache ce qu'il faut penser, surtout en période de crise : c'est à ce titre qu'il sera élu à l'unanimité par ses collègues au poste de recteur de l'Université de Fribourg, le 21 avril 1933.

L'histoire et le temps "authentiques" s'opposent à l'histoire et au temps "vulgaires", "déchus", "inauthentiques" comme une histoire intérieure qui ne peut s'accomplir que dans la retraite aristocratique hors de l'histoire. La révolution sera philosophique ou elle ne sera pas. On comprend que cet ultra-radicalisme de la révolution en pensée s'achève, une fois passé le temps de "l'engagement résolu", dans une sorte de sagesse néo-thomiste rappelant chacun à "reconnaître ce qui est" et à "vivre selon sa condition" : "Les pâtres invisibles habitent au-delà des déserts de la terre dévastée, qui ne doit plus servir qu'à assurer la domination de l'homme (...). La loi cachée de la terre conserve celle-ci dans la modération qui se contente de la naissance et de la mort de toutes choses dans le cercle assigné du possible, auquel chacun se conforme et qu'aucune ne connaît. Le bouleau ne dépasse jamais la ligne de son possible. Le peuple des abeilles habite dans son possible. La volonté seule, de tous côtés s'installant dans la technique, secoue la terre et l'engage dans les grandes fatigues, dans l'usure et dans les variations de l'artificiel" (140).

### L'habitus de classe et le "métier" du philosophe

Il reste à se demander ce que devait être Heidegger pour être celui qui voudrait et pourrait produire et occuper cette position. Expriment dans chacune de ses prises de position inséparablement philosophiques et politiques, la vérité double de la position qu'il a faite mais qu'il n'aurait pu faire si elle n'avait été faite pour lui autant qu'il était fait pour elle, Heidegger est l'opérateur pratique de l'homologie qui s'établit à travers lui entre une position philosophique et une position politique sur la base de l'homologie entre le champ politique et le champ philosophique. Rendre compte de l'oeuvre de Heidegger, ce serait donc ressaisir les lois de transformation (et les lois selon lesquelles elles se transforment au cours du temps) que l'habitus philosophique tout à fait singulier mais exemplaire dont elle est le produit met pratiquement

en oeuvre lorsqu'il transfigure jusqu'à la rendre méconnaissable la nécessité politique en nécessité philosophique, lorsque par exemple le philosophe, qui ne peut pas -et sans doute de moins en moins à mesure que l'habitus se referme sur sa propre nécessité- penser et parler la politique autrement que selon les schèmes de pensée et les mots de l'ontologie, fait d'un discours de recteur nazi une profession de foi métaphysique, et trouve ainsi dans sa sincérité philosophique le principe d'une extraordinaire duplicité.

L'habitus de Heidegger, professeur de philosophie ordinaire d'origine campagnarde, vivant dans l'Allemagne de Weimar intègre dans l'unité d'un système de dispositions génératrices d'une part les propriétés attachées d'abord à une position dans la structure des rapports de classe, celle du Mittelstand, classe qui se vit et se veut comme hors classes, et de la fraction universitaire de cette classe, fraction hors de pair d'une classe subjectivement hors classes, ensuite à une position dans la structure du champ universitaire, celle du philosophe, membre d'une discipline encore dominante -bien que menacée- et enfin à une position dans le champ philosophique, et d'autre part les propriétés corrélatives de la trajectoire sociale conduisant à cette position, celle de l'universitaire de première génération, mal inséré dans le champ intellectuel. C'est cet habitus qui, en tant qu'il produit intégré de la convergence de déterminismes relativement indépendants, opère cette intégration permanente de déterminations ressortissant à différents ordres dans des pratiques et des produits essentiellement surdéterminés (que l'on pense par exemple à la thématique de l'origine). Le sens de l'orientation inséparablement éthique, politique et philosophique qu'il implique, sens (pratique) des repères propres à chacun de ces espaces, sens des équivalences pratiques entre les positions dans ces espaces, est ce qui fait que, sur la base d'intentions purement philosophiques -comme la nécessité de renverser la critique néo-kantienne de la métaphysique-, c'est-à-dire, en dehors de toute interrogation proprement politique, il engendre tous les produits philosophiques et ceux-là seulement qui sont structurellement homologues des produits politiques susceptibles d'être engendrés à partir des principes politiques correspondants. Partant, il est ce qui fait qu'on ne peut aller d'une proposition philosophique à sa vérité politique que par la médiation du système des propositions philosophiques effectivement offertes dans le champ et de l'homologie qui l'unit au système des prises de position politiques. On ne comprendrait pas complètement la position particulière de Heidegger dans le champ philosophique et tout spécialement ce qui l'oppose à Cassirer si l'on ne prenait en compte, outre les propriétés génériques de la position de philosophe universitaire, les caractéristiques qu'il doit à une trajectoire sociale rare, et en particulier son rapport difficile, sinon malheureux à l'univers intellectuel.

(140) M. Heidegger, Essais et conférences, p. 113.

Il n'est pas douteux que l'hostilité de Heidegger à l'égard des grands maîtres du kantisme s'enracinait dans un antagonisme profond des habitus. "D'un côté, ce petit homme brun, sportif et bon skieur, à la mine énergique et impassible, cet homme dur et difficile qui s'engage totalement dans les problèmes qu'il a posés, avec le sérieux moral le plus profond; de l'autre côté, l'homme à la chevelure blanche, olympien non seulement extérieurement mais aussi intérieurement, avec son esprit large et ses problématiques étendues, sa mine sereine et sa complaisance aimable, sa vitalité et sa souplesse et, finalement, sa distinction aristocratique. L'hypothèse que la philosophie qu'on a dépend de l'homme qu'on est nous a été confirmée à travers ces deux hommes" (141). Il faut aussi citer Mme Cassirer qui écrit : "On nous avait expressément préparés à l'apparence curieuse de Heidegger; nous connaissions son refus de toute convention sociale et aussi son hostilité envers les néo-kantiens, tout particulièrement Cohen. Son penchant pour l'antisémitisme ne nous était pas étranger non plus (142) (...). Tous les invités étaient arrivés, les femmes en robe du soir, les hommes en habit. Avant la seconde moitié du dîner, prolongé par d'interminables discours, la porte s'ouvrit, et un homme petit, de peu d'apparence, entra dans la salle, intimidé comme un petit paysan qu'on aurait poussé par la porte d'un château. Il avait les cheveux noirs, des yeux sombres et pénétrants et faisait penser à un artisan originaire du sud de l'Autriche ou de la Bavière; impression bientôt confirmée par son dialecte. Il était habillé d'un costume noir démodé". Et elle ajoute plus loin : "Pour moi, ce qui me paraissait le plus inquiétant, c'est son sérieux mortel et son manque total d'humour" (143).

Sans doute faut-il éviter de se laisser prendre aux apparences : le "costume existentiel" (144) et l'accent du terroir ont quelque chose d'ostentatoire, chez ce "brillant" universitaire, déjà entouré de l'admiration

(141) G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, Bern, 1962, p. 4.

(142) On sait tous les démentis qui ont été apportés à cette phrase. Qu'il suffise toutefois d'indiquer que, quelle qu'ait pu être à l'origine l'ambiguïté souvent invoquée de l'idéologie national-socialiste, des signes indiscutables de sa vérité s'étaient déjà révélés depuis longtemps à l'intérieur de l'université même. Dès 1894, les étudiants juifs avaient été exclus de "fraternités" d'étudiants en Autriche et en Allemagne du Sud, les étudiants juifs convertis étant acceptés dans le Nord. L'exclusion devenait totale lorsqu'en 1919 toutes les fraternités allemandes, qui réclamaient par ailleurs un numerus clausus pour les juifs, souscrivaient à la "Résolution d'Eisenach". Faisant écho aux troubles antisémites qui éclataient parmi les étudiants, les incidents se multipliaient dans le corps enseignant à l'encontre des juifs ou des professeurs de gauche comme, en 1932, à Heidelberg et Breslau. Sur ce point aussi, décisif, les universités allemandes ont été à l'avant-garde de l'évolution vers le nazisme.

(143) T. Cassirer, Aus Meinem Leben mit Ernst Cassirer, New York, 1950, pp. 165-167, cité in G. Schneeberger, op. cit., pp. 7-9.

(144) Hühnerfeld raconte qu'à Marlbourg, Heidegger se faisait couper un costume conforme aux théories du peintre post-romantique Otto Ubbelohde qui prêchait le retour aux costumes folkloriques : l'ensemble formé d'un pantalon serré et d'une redingote était appelé le "costume existentiel" (P. Hühnerfeld, In Sachen Heidegger, Versuch über ein deutsches Genie, Munich, List, 1961, p. 59).

de ses maîtres et de ses élèves (145). Tout cela, et aussi la référence idéalisante au monde paysan, sent la pose et pourrait n'être qu'une façon de convertir en attitude philosophique une relation malheureuse ou difficile au monde intellectuel (146). "Brillant" parvenu, exclu, Heidegger importe dans le monde intellectuel une autre manière de vivre la vie intellectuelle, plus "sérieuse", plus "provinciale", plus stricte, plus "besogneuse", plus "laborieuse" (par exemple dans le rapport aux textes et dans l'usage du langage), bref plus petite bourgeoise, mais aussi plus totale : celle du maître à penser qui demande une délégation beaucoup plus large, beaucoup plus entière que les simples techniciens d'une philosophie conçue, à la manière des néo-kantiens, comme réflexion sur la science et qui, en contrepartie, doit à sa mission pastorale et à son rôle de conscience morale de la cité l'engagement plus absolu et plus intransigeant d'une existence exemplaire.

C'est sans doute dans une relation particulière au monde intellectuel, -celle qui conduit souvent le grand intellectuel de première génération à l'anti-intellectualisme et à des formes révolutionnaires de conservatisme-, que réside un des principes fondamentaux de la vision heideggerienne du monde social. Comment ne pas reconnaître la réaction de tout l'être qui oppose Heidegger au monde intellectuel dans la série des antithèses, qui sont au cœur du système élaboré, entre le silence taciturne (Verschwiegenheit), expression parfaite de l'authenticité, et le bavardage (Gerede, Geschwätz); entre l'enracinement (Bodenständigkeit), centre de l'idéologie du "sol" et des "racines", et la curiosité (Neugier), assimilée, sans doute par la médiation d'un topique platonicien, à la mobilité de la conscience émancipée et au déracinement de l'intellectuel errant, (autre mot clé), c'est-à-dire juif (147); ou enfin, entre la sophis-

(145) "Quand les étudiants rentrèrent en 1918 des champs de bataille (...) une rumeur commença bientôt à se répandre dans les séminaires philosophiques des universités allemandes : là-bas à Fribourg, il n'y a pas seulement ce bouffon d'Edmund Husserl, avec sa moustache énorme, il y a aussi un jeune assistant, un homme de peu d'apparence, qu'on prendrait pour un électricien venu pour contrôler l'installation plutôt que pour un philosophe. Cet assistant a une personnalité d'un très grand rayonnement" (P. Hühnerfeld, op. cit., p. 28).

(146) Le travail que l'intellectuel "parvenu" doit accomplir sur lui-même pour transformer le destin social en choix philosophique le voue à une duplicité constitutive et par conséquent tout à fait sincère (manifeste en particulier dans ses innombrables démentis) qui a pour principe la lucidité sur les nécessités transfigurées et qui contraste avec l'innocence triomphante des intellectuels "nés".

(147) Pour comprendre complètement la surdétermination discrètement antisémite de tout le rapport heideggerien au monde intellectuel, il faudrait pouvoir ressaisir toute l'atmosphère idéologique dont Heidegger était sans doute imprégné. Ainsi par exemple l'association entre les juifs et la modernité, ou entre les juifs et la critique destructive, est partout présente en particulier dans les écrits anti-marxistes : H. von Treitschke, professeur à l'université de Berlin et propagateur fameux de l'idéologie völkisch à la fin du 19<sup>e</sup> s., accuse les juifs de ruiner la paysannerie allemande en introduisant la modernité à la campagne (cf. G.L. Mosse, op. cit., p. 201).

lication frelatée de la "modernité" citadine et juive et la simplicité archaïque, rurale, préindustrielle, valorisée de toutes les façons, par le lexique pastoral ("berger de l'être"), par le culte naturaliste du "fait main" (Denken ist Handwerk; "le travail artisanal de la pensée" (148)), du "maison" ("ce qui est à la portée de la main", Zuhandenheit) et de la maison, par l'exaltation du paysan qui est à l'ouvrier citadin, archétype du "on", ce que l'intellectuel errant, sans attaches ni racines, sans foi ni loi, sans feu ni lieu, est au "berger de l'être" (149).

L'exaltation d'un monde paysan idéalisé - dont le sommet est sans doute le discours radiodiffusé que prononce Heidegger pour expliquer son refus de la chaire de Berlin, "Pourquoi restons-nous en province ?" (150) - est sans doute l'expression d'une aversion ambivalente

(148) L'indignation morale et la révolte contre les moeurs des intellectuels et des étudiants se lit parfois directement dans certains témoignages ou certaines déclarations : "Il avait en horreur toute 'philosophie de la culture', de même les congrès philosophiques; le grand nombre de revues qui parurent après la première guerre mondiale excitait sa colère pathétique. Avec une amère sévérité, il écrivait de Scheler qu'il 'renouvelait' E. von Hartmann, tandis que d'autres érudits, à côté d'un Logos déjà ancien, publiaient un Ethos et un Kairos. 'Quelle sera la plaisanterie de la semaine prochaine ? Je crois qu'une maison de fous vue de l'intérieur offre un aspect plus net et plus raisonnable que cette époque' " (K. Löwith, loc. cit., p. 346). "La 'liberté universitaire' tant vantée est chassée de l'Université allemande, car cette liberté était inauthentique, puisque purement négative. Elle signifie insouciance qui se complait dans l'intention et le penchant, licence dans l'action et le laisser-faire. Le concept de liberté propre aux étudiants allemands est maintenant ramené à sa vérité" (M. Heidegger, "L'auto-affirmation de l'université allemande", 27 mai 1933, loc. cit.). On sait par d'autres témoignages (cf. P. Hühnerfeld, p. 54) que Heidegger n'estimait aucun de ses collègues, qu'il ne voulait pas se mêler d'une philosophie académique qui ne faisait que "vivoter".

(149) M. Heidegger, Lettre à Die Zeit, 24 septembre 1953, cité par J.M. Palmier, op. cit., p. 281.

(150) Quelques fragments significatifs : "Lorsque, au plus profond d'une nuit d'hiver, une tempête de neige entoure le refuge (die Hütte) et recouvre tout, alors le grand moment de la philosophie est venu. Ses questions doivent devenir simples et essentielles (einfach und wesentlich) (...). Le travail philosophique ne s'accomplit pas comme entreprise isolée d'un original. Il appartient au centre même du travail du paysan (...). Le citadin croit qu'il se 'mêle au peuple' quand il s'abaisse à une longue conversation avec un paysan. Quand, le soir, m'interrompant dans mon travail, je m'assois avec le paysan sur la banquette de la cheminée ou près du 'coin de Dieu' (Herrgottswinkel), alors, la plupart du temps, nous ne parlons pas du tout. Nous nous taisons et nous fumons la pipe (...). L'appartenance intérieure de mon travail à la Forêt noire et à ses hommes se fonde sur un enracinement (Bodenständigkeit) centenaire et irremplaçable dans le terroir alémanico-souabe" (M. Heidegger, "Warum bleiben wir in der Provinz ?", Der Alemanne, Mars 1934, cité in G. Schneeberger, op. cit., pp. 216-218). Et Heidegger raconte plus loin comment, nommé une seconde fois à Berlin, il alla voir "son vieil ami, un paysan de 75 ans" qui sans un mot lui signifia qu'il devait refuser. Anecdote d'avance assurée d'entrer au côté du four d'Héraclite dans l'hagiographie philosophique.

à l'égard du monde intellectuel au moins autant que le fondement de cette expérience. Autrement dit, l'expérience ambiguë, "conservatrice révolutionnaire", du monde social qui est associée à l'origine paysanne, n'agit, si l'on peut dire, qu'à travers l'expérience du monde intellectuel que favorisent les dispositions associées à une origine populaire et rurale. C'est dans l'expérience du monde intellectuel et sous la forme de divisions philosophiques, mais appréhendées concrètement dans des personnes, avec leurs manières d'être, de se tenir, de parler, donc associées à des dispositions éthiques et des positions politiques, implicites ou déclarées, que s'éprouve et se définit la position de porte-à-faux où s'engendre une entreprise philosophique qui identifie pratiquement la "révolution conservatrice" et le renversement contre-révolutionnaire de la "révolution copernicienne" et de la "domination de la raison".

Heidegger engage la compétence spécifique relativement rare qu'il a acquise à l'école des Jésuites, puis des théologiens de Fribourg, à la lecture, imposée par sa charge, des auteurs philosophiques, Duns Scot, Brentano, Husserl, Kant, Nietzsche, les présocratiques, etc., dans une entreprise de mise en question radicale (le mot revient sans cesse dans les propos et la correspondance) mais universitairement respectable. Il tente de réconcilier dans la théologie sans Dieu d'une Université initiatique, l'aristotélisme écotérique des petits cénacles tels que le cercle George (George-kreis) à qui il emprunte ses modèles de l'accomplissement intellectuel (que l'on pense à Hölderlin, redécouvert par Norbert von Hellingrath ou au Parménide de Reinhardt) en les adaptant aux exigences universitaires, et la mystique écologique de la Jugendbewegung ou du mouvement anthroposophique de Steiner, qui prêchent le retour à la simplicité et à la sobriété rurales, aux promenades en forêt, aux aliments naturels et aux vêtements tissés à la main. L'emphase et l'enflure wagnérienne du style, fort éloignée, sauf en intention, des jeux rythmiques et métriques superbement anti-wagnériens de Stephan George, la forme d'avant-gardisme qui consiste à "débanaliser" les auteurs canoniques (151), le retour au "monde de l'action besogneuse", à "ce qui est à portée de la main", à l'existence quotidienne (152), l'ascétisme provincial de consommateur de produits naturels et de costumes régionaux qui est comme la caricature petite-bourgeoise de l'ascétisme esthétisant des grands initiés, amateurs

(151) Cette forme d'avant-gardisme convient parfaitement à l'universitaire de première génération qui, mal inséré dans le monde intellectuel, a refusé tous les mouvements d'avant-garde esthétique (le cinéma expressionniste par exemple) et qui trouve dans le parti pris archaïsant une justification avant-gardiste de son refus du moderne.

(152) Comme on le voit dans ce qu'en dit Cassirer au cours du débat de Davos (op. cit., p. 25), c'est cette réhabilitation du quotidien qui a sans doute le plus frappé les contemporains.

de vins d'Italie et de paysages méditerranéens, de poésie mallarméenne et pré-raphaélite, de vêtements à l'antique et de profils à la Dante, tout dans cette variété professorale, c'est-à-dire "démocratisée" de l'aristocratie, trahit l'exclu de l'aristocratie qui ne peut exclure l'aristocratie (153).

Ces dispositions éthiques très professorales, qui commandent toute la vision du monde social s'intègrent, dans l'*habitus* philosophique, avec un "métier" de professeur de philosophie, système de dispositions acquises par un apprentissage spécifique, qui déterminent la forme dans laquelle la disposition fondamentale peut s'exprimer et par qui se réalisent la censure et l'assistance du champ<sup>(154)</sup>. Heidegger a souvent comparé la pensée à un cheminement. Et de fait, il suffit, pour lui accorder cette métaphore, de le suivre dans les détours d'un essai comme "La question de la technique" (Essais et conférences, pp. 9-48) où on le voit avancer au hasard de l'improvisation, c'est-à-dire au gré du fonctionnement des schèmes générateurs qui font le "métier" du philosophe. Il y a d'abord la simple tactique rhétorique, trucs et ficelles de professeur, les étymologies, même les plus éculées, *technè*, *poièsis*, pour le grec, *Gegenstand* pour l'allemand, qui font faire un petit bout de chemin ; et puis les associations d'idées philosophiques, les définitions scolaires ("un moyen pour des fins") que l'on expose, que l'on critique et que l'on dépasse, les problématiques et les références obligées (comment parler de technique, donc de *technè*, sans évoquer les quatre causes d'Aristote ?) et enfin les jeux de mots philosophiques - dont ici l'intraduisible *Gestell*, "l'ar-rraisonnement" (p. 28) ou les invraisemblables calembours ontologiques sur *Wesen*, *Hauswesen*, *Weserei*, etc. (p. 41). Cet ensemble de techniques soutient la rhétorique de l'homélie, qui retourne sans cesse en arrière pour mieux sauter. Il y a ensuite les stratégies, en petit nombre, toujours les mêmes, mais infailibles. D'abord la stra-

(153) Des traits comme le mélange du langage le plus noble, chargé d'archaïsmes aristocratiques, et du langage le plus familier, le plus ostentatoirement simple, traduisent dans la logique spécifique du style les caractéristiques sociologiquement pertinentes d'une trajectoire sociale et d'une position de porte-à-faux dans le champ intellectuel. L'harmonisation objective des différents niveaux du discours qui résulte du fait que les mêmes déterminations objectives s'y expriment selon d'autres logiques est ce qui donne au style global d'une oeuvre l'unité et l'unicité qu'aucun projet créateur ne pourrait leur conférer.

(154) La censure s'instaure dans la dialectique entre un *habitus*, plus ou moins prédisposé à occuper la position assignée et un champ, qui oriente les pratiques non seulement par des rappels à l'ordre tendant à favoriser l'intériorisation de la nécessité du champ (sanctions positives ou négatives) mais aussi par tous les mécanismes objectifs qui tendent à assurer l'ajustement entre la position et son occupant : elle n'est jamais aussi totale et totalement invisible que dans le cas où à chaque position correspond l'*habitus* conforme, c'est-à-dire incliné et apte à produire tous les discours et ceux-là seulement qu'appelle le poste.

tégie du dépassement radical, qui s'emploie contre les thèses vulgaires, c'est-à-dire aussi les sources cachées ou inavouables (ici Spengler) qu'il s'agit de dénier : "la technique n'est pas ce qui est dangereux. Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence" (p. 37). Le vulgaire pense la chose, ici la technique, ailleurs (p. 226) l'habitation ; le philosophe pense l'essence de la technique, de l'habitation. Ce qui lui permet de reprendre à son compte, mais transmués par la magie de la "pensée essentielle", les thèmes idéologiques "ordinaires" : seuls les naïfs situent dans la technique le démoniaque et le dangereux qui résident dans l'essence de la technique. Il y a aussi la stratégie du renversement du pour au contre par passage à la limite qui tire par exemple de l'extrême danger le salut : "c'est précisément dans cet extrême danger que se manifeste l'apparition la plus intime, etc." (p. 44). Stratégie qui fonde une vision eschatologique : "que partout s'installe la frénésie de la technique, jusqu'au jour où, à travers toutes les choses techniques, l'essence de la technique déploiera son être dans l'avènement de la vérité" (p. 47). Ainsi chemine la pensée, rencontrant à chaque moment des carrefours, donc des choix possibles. "Dans ce qui suit nous questionnons au sujet de la technique. Questionner, c'est travailler à un chemin, le construire". Ainsi commence "la question de la technique". A ce premier carrefour du discours, au lieu de continuer avec lui, on pourrait prendre un autre chemin et demander si l'on peut interroger la technique sans interroger l'acte technique ("construire un chemin") qui consiste à interroger et venir ainsi, au terme d'une longue route, à se demander si l'on peut penser non techniquement la technique, si l'on pense jamais la technique autrement que sur la base de l'affinité ontologique entre l'être de la technique et l'être de la pensée, c'est-à-dire dans les limites de la métaphysique, et s'il ne faut pas dépasser la pensée comme technique, c'est-à-dire comme métaphysique, pour penser la technique, etc. Si l'on peut ainsi imaginer de nouveaux "chemins de campagne" qui sous apparence de mener "nulle part" conduisent toujours au même lieu, c'est qu'on s'est donné l'usage du sens de l'orientation politico-philosophique qui définit en propre le modèle générateur du discours heideggerien : les programmes simples, qui permettent d'engendrer stratégies ou tactiques, se subordonnent à une régulation plus complexe, qui correspond à la *Stimmung* philosophique de Heidegger, forme reconvertie de sa disposition profonde à l'égard du monde ; le sens de l'orientation éthico-politico-philosophique ne cesse de guider le cheminement en apparence hasardeux de l'improvisation. L'air de liberté et de hasard que donne le jeu des mots est là, au fond, pour masquer que sous apparence de se laisser porter par le langage, de laisser le langage penser pour lui, le philosophe ne cesse jamais de guider le langage qui semble le guider. Lorsqu'il part à la découverte, il sait où il veut en venir. La technique, identifiée, par une transformation simple, à la métaphysique (p. 88, 92), signifie "danger" (p. 35, 47), "désert" (p. 81), "dévastation" (p. 115), en un mot "déclin". Ces "signaux" idéologiques rappellent la ligne

et ramènent infailliblement à la thèse centrale, dont les jeux de mots dissimulent l'extrême banalité : la technique met la nature à la raison, exige de toute chose qu'elle rende raison ; impérieuse et conquérante, elle "raisonne" et "ar-raisonne". A l'hubris démoniaque de la technique et de l'optimisme techniciste, c'est-à-dire socialiste, il faut opposer le retour à la "modération" (p. 113) et la soumission au monde (p. 114) ; à la Metropolis et à l'errance (pp. 225-227) de ses "masses humaines" (phantasme du "on"), le retour à la terre, à la maison (p. 225) ; à la révolution, la soumission à l'ordre établi. Voilà le terminus ad quem, qu'il faut atteindre mais par des voies moins "communes" que celles qu'emprunte le tout venant des essayistes. Le professeur ordinaire a le goût des sentiers forestiers.

Le discours savant (ou si l'on préfère l'idéologie au sens strict) se distingue du mythe en ce qu'il est le produit d'un travail conscient de systématisation et de rationalisation qui, armé de techniques spécifiques, s'accomplit par référence aux exigences spécifiques d'un champ de production spécialisé : les structures simples qui sont à son principe ne se manifestent plus que sous une forme savamment brouillée et les phantasmes originaires ne se présentent plus que sous le couvert de l'analyse existentielle, dégradé de l'analyse phénoménologique qui déguise en constat existentiel ou en dévoilement ontologique une conceptualisation molle d'états d'âme éthiques ou politiques. L'oeuvre de Heidegger, avec ses faux "renversements" et ses vrais reniements, ses stratégies de dénégation et de redéné- gation, est la manifestation la plus parfaite de l'effort toujours recommencé et toujours à recommencer qui est nécessaire pour exprimer l'intérêt expressif dans les limites de la censure, sans cesse changeante, du champ intellectuel : en cela, elle est la réalisation paradigmatique, à l'échelle d'un producteur singulier, du travail incessant qui est nécessaire pour ajuster aux exigences circonstancielles d'un champ les différentes variantes du discours dominant, sorte de brouillon qui ne trouvera jamais sa forme définitive parce qu'il est toujours dépassé avant d'avoir été fixé.

Quelle que puisse être la part des circonstances politiques extérieures dans la retraite prudente ou la dissidence rusée qui conduit Heidegger "déçu" par le nazisme (c'est-à-dire sans doute par les aspects "populistes" du mouvement) vers des thèmes et des auteurs à l'époque acceptables (Nietzsche en particulier) ou éloignés dans le temps, il reste que le fameux "renversement" (Kehre), annoncé dans La lettre sur l'humanisme et indifféremment décrit, tant par l'auteur que par ses commentateurs, comme rupture radicale ou comme simple approfondissement, n'est que l'aboutissement du travail d'intégration du système patent à lui-même qui, par l'euphémisation ainsi obtenue de surcroît, convient miraculeusement à ces temps où la censure se renforce (sous le nazisme, après la retraite, et, non moins,

après le nazisme) (155). En se réalisant, le système s'éloigne de son origine et s'en rapproche à la fois : l'irruption brute des phantasmes politiques se fait de plus en plus rare à mesure que le système s'accomplit et s'achève en se refermant sur soi-même, c'est-à-dire sur les ultimes implications de ses postulats initiaux, par un progrès continu vers l'irrationalisme absolu dès l'origine enfermé, comme l'avait vu Husserl, dans l'axiomatique philosophique qui est l'homologue du nihilisme politique. Récusant obsessionnellement l'interprétation "anthropologique" de ses premiers écrits (en particulier dans La lettre à Jean Wahl de 1937), Heidegger élabore une nouvelle euphémistique : se plaçant sous la bannière d'un Führer spirituel, Hölderlin - sorte d'antithèse germanique de Baudelaire, symbole de la corruption citadine et française -, chargé de montrer le chemin dans la dégénérescence universelle (156), il réitère la condamnation du sens commun et de la "compréhension ordinaire" ; il rappelle l'impossibilité pour l'Être-là, "plongé dans la négativité et la finitude", d'échapper à l'immersion dans le monde, à "l'oubli de l'Être", à l'"errance", à la "chute", à la "décadence" (Verderb) ; il renouvelle, en termes à la fois plus transparents et plus mystiques, la dénonciation de la technicité et du scientisme ; traduisant en termes pompeux l'idéologie du Vates telle qu'elle s'enseigne dans les gymnases, il professe le culte de l'art et de la philosophie comme art ; il exalte enfin l'abdication mystique devant le sacré, le mystère, qui fait de la pensée une offrande, une remise de soi à l'Être, une ouverture, une attente, un sacrifice, avec l'assimilation de Denken à Danken et tant d'autres jeux verbaux à la fois laborieux et assurés, -de cette assurance que donne la reconnaissance quasi-universelle. Les linguistes qui disent que l'on parle pour être compris ont oublié le discours d'autorité, imposture légitime qui suppose et appelle non la compréhension, mais la reconnaissance ou, si l'on préfère, la croyance.

Heidegger n'a cessé de se rapprocher dans son style et ses objets du pôle représenté par Stephan George -ou de l'idée au moins qu'il s'en fait à partir de ce qu'il est et d'où il est- comme s'il s'autorisait de la reconnaissance dont il est l'objet pour abandonner le rôle du "rebelle" prophétique, proche des choses et des textes, au profit du personnage de mage de la Begriffsdichtung. Le principe du processus qui conduit, sans déchirement ni reniement, de Heidegger I à

(155) Etant donné que l'on s'accorde pour imputer à Heidegger I Sein und Zeit et les interprétations qu'en donne Heidegger lui-même dans Kant et le problème de la métaphysique et dans les oeuvres mineures de 1929, la "coupure" mentionnée dans La lettre sur l'humanisme se situe grosso modo entre 1933 et 1945.

(156) R. Minder, A propos de Heidegger, "Langage et nazisme", Critique, 1967, n° 237, pp. 289-297.



## SELBSTBEHAUPTUNG OU PUBLIC RELATIONS

CHER MONSIEUR BEAUFRET,

Votre lettre amicale, que m'a transmise, il y a quelques jours, M. Palmer, m'a fait grand plaisir.

Je ne connais votre nom que depuis quelques semaines, par les excellents articles sur l'« existentialisme » que vous avez publiés dans *Confluences*. Je ne possède malheureusement, jusqu'ici, que les n° 2 et 5 de la revue. Mais dès le premier article (dans le n° 2) m'est apparu le concept élevé que vous avez de l'essence de la philosophie. Il est ici encore des domaines cachés qui ne s'éclaireront que dans l'avenir. Mais ceci ne se fera que si la rigueur de la pensée, l'attention vigilante du dire et l'économie des mots retrouvent un tout autre crédit que celui qu'elles ont eu jusqu'alors. Vous voyez vous-même qu'un abîme sépare ici ma pensée de la philosophie de Jaspers, sans parler de la question tout autre qui anime ma pensée et que, de curieuse façon, on a jusqu'ici méconnue absolument. J'estime grandement Jaspers comme personnalité et comme écrivain, son influence sur la jeunesse universitaire est considérable. Mais le rapprochement devenu presque classique « Jaspers et Heidegger » est le malentendu *par excellence* qui circule dans notre philosophie. Ce malentendu est à son comble, lorsqu'on voit dans ma philosophie un « nihilisme », ma philosophie qui ne questionne pas seulement, comme toute philosophie antérieure, sur *l'être de l'étant*, mais sur *la vérité de l'être*. L'essence du nihilisme tient au contraire en ceci qu'il est incapable de penser le nihil. Je pressens, pour autant que j'aie pu m'en rendre compte depuis quelques semaines seulement, dans la pensée des jeunes philosophes de France un *élan* extraordinaire qui montre bien qu'en ce domaine une révolution se prépare.

M. Heidegger *Lettre sur l'humanisme*. p. 181-183.

Heidegger II, est le travail de *Selbstbehauptung*, de "défense" et d'"auto-affirmation", et de *Selbstinterpretation* (157), d'auto-interprétation que le philosophe accomplit, dans la relation avec la vérité objective de son oeuvre que lui renvoie le champ (158). Heidegger a raison d'écrire au Révérend Père Richardson qu'il n'a rien renié de ses positions premières : "La pensée du renversement est un changement dans ma pensée. Mais ce changement ne résulte pas d'une altération du point de vue ou moins encore d'un abandon de la question fondamentale de *Sein und Zeit*" (159). De fait, rien n'est renié, tout est re-dénié.

L'auto-interprétation, c'est-à-dire la riposte de l'auteur aux interprétations et aux interprètes qui objectivent et légitiment à la fois en disant à l'auteur ce qu'il est et en l'autorisant par là à être ce qu'ils disent, porte Heidegger II à convertir en méthode et à constituer expressément en théorie les schèmes pratiques, stylistiques et heuristiques, de Heidegger I (160). Ainsi, toute la dernière théorie du langage ne fait que convertir en parti philosophique les stratégies et les techniques mises en oeuvre dès l'origine dans la pratique : l'auteur célèbre et célébré assume sa vérité objective et l'absolutise en la transfigurant en choix philosophique. Si le langage domine le philosophe au lieu que le philosophe domine le langage, si les mots jouent avec le philosophe au lieu que le philosophe joue avec les mots, les jeux de mots sont le langage même de l'Être, c'est-à-dire onto-logie. Le philosophe est le desservant du sacré, dont les incantations verbales ne font que préparer la parousie.

(157) Le mot est emprunté à F.W. von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, 1964.

(158) Pour un recensement des principaux aspects de la translation de la structure de la pensée heideggerienne, voir W.J. Richardson, *op. cit.*, p. 626. C'est un processus semblable qui conduit le Rebelle de Jünger du héros actif et dominateur de *Der Arbeiter* au simple Waldgang qui cherche refuge dans la méditation. Il vaudrait la peine, pour comprendre certaines formes actuelles de l'idéologie allemande, d'étudier systématiquement les transformations qui permettent à tous ceux qui ont été soumis à une mise en question aussi profonde que le dévoilement et l'effondrement du nazisme de sauvegarder l'essentiel en modifiant les apparences (en substituant, par exemple, comme le fait aussi Heidegger, la patrie européenne à la patrie allemande, ou en réinterprétant, en fonction d'un contexte nouveau, la double opposition germanico-européenne à l'Est et à l'Ouest, etc.).

(159) Préface de M. Heidegger à W.J. Richardson, *op. cit.*, pp.XVI-XVII.

(160) Pareille évolution semble typique du vieillissement de l'intention productrice qui s'académise et, par là, se fossilise en prenant conscience d'elle-même dans ses propres objectivations et dans les objectivations qu'elles engendrent (critiques, commentaires, analyses, etc.).

Il faudrait citer ici les innombrables textes où s'exprime ce thème et en particulier tous les écrits sur Hölderlin où se voit particulièrement bien la signification politique de la théorie du poète comme Fürsprecher, -celui qui parle pour l'Être, c'est-à-dire en sa faveur et à sa place, et qui, par le retour au langage originaire (Ursprache), rassemble et mobilise le Volk dont il interprète la voix (M. Heidegger, Approche de Hölderlin, Paris, Gallimard, 1962). Il faut lire aussi "Hebel, l'ami du foyer" (in Questions III) et l'analyse qu'en donne R. Minder, "Martin Heidegger et le conservatisme agraire", Allemagne d'aujourd'hui, n° 6, janvier-février 1967, pp. 34-49. Ces stratégies de récupération de la vérité objective ne sont pas incompatibles avec le démenti : "L'indication donnée en ce passage sur l' 'être-dans' comme 'habiter' n'est pas un vide jeu étymologique. De même, dans la conférence de 1936, le renvoi à la parole de Hölderlin : 'Voll Verdienst, doch dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde' n'est point l'ornement d'une pensée qui, abandonnant la science, cherche son salut dans la poésie. Parler de la maison de l'Être, ce n'est nullement reporter sur l'Être l'image de la 'maison'. Bien plutôt, c'est à partir de l'essence de l'Être pensée selon ce qu'elle est que nous pourrions un jour penser ce qu'est une 'maison', ce qu'est 'habiter' " (M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Paris, Aubier, 1964, p. 157 - c'est moi qui souligne-).

Ce travail d'auto-interprétation s'accomplit dans et par les corrections, rectifications, mises au point, démentis par lesquels l'auteur défend son image publique contre les mises en question -en particulier politiques- ou, pire, contre toutes les formes de réduction à une identité commune.

Un exemple qui fait voir jusqu'où va la vigilance : "Nous avons choisi le métier de menuisier comme exemple, et ce faisant, nous supposons que personne n'irait croire que le choix de cet exemple traduisait l'attente d'un changement dans l'état de notre planète qui le ramenât dans un délai prévisible, ou même jamais, à l'idylle villageoise" (M. Heidegger, Qu'appelle-t-on penser ?, Paris, PUF, 1959, pp. 93-94). Comme les stratégies de mise en garde, les stratégies de mise en forme deviennent plus appuyées : appliquant à sa première philosophie le mode de pensée que Heidegger I appliquait aux structures du langage ordinaire et aux formes communes de représentation du monde social, Heidegger II lui fait subir une euphémisation du second degré, qui pousse jusqu'à la caricature les procédés et les effets anciens : ainsi, dans Sein und Zeit (p. 384), le mot Geschick entre dans des jeux encore très transparents avec Geschehen et Geschichte (Das schicksalhafte Geschick des Daseins in und mit seiner 'Generation' macht das volle, eigentliche Geschehen des Daseins aus), désignant alors le "sort commun", l'héritage du peuple entier que l'être-là doit assumer dans l' "authenticité"; chez Heidegger II, il s'insère dans une tout autre combinaison verbale comme l'indique bien Richardson : "Along with the German words for sending (schicken), for history (Geschichte) and for fortune (Schicksal), the word Geschick derives from the verb 'to come-to-pass' (Geschehen). For Heidegger it designates an event (Ereignis), hence a coming-to-pass, by which Being 'sends' (sich schickt) itself unto man. We call the sending an 'e-mitting'. Considered as proceeding from Being, the sending is a 'mittence'. Considered as coming-to-pass in man, it is a 'com-mitting', or 'commitment' (Schicksal). Henceforth, the latter replaces the SZ translation as 'fortune'. The collectivity of mittences constitutes Being-as-history (Ge-schick-e, Geschichte), and we translate as 'inter-mittance'. All this becomes clearer in the meditation on Hölderlin's 'Re-collection' " (W.J. Richardson, op. cit., p. 435, n. 1).

Cette vigilance passionnée, pathétique, qui investit une maîtrise professorale des repères et des classements dans une entreprise prophétique de recherche de la distinction, constitue sans doute le véritable principe de l'évolution qui, de démenti en démenti, de dénégation en re-dénégation, de prise de distance (par rapport à Husserl, à Jaspers, à Sartre, etc.) en dépassement de toutes les déterminations et de toutes les dénominations collectives ou même singulières, conduit Heidegger de la théologie politique positive à la théologie politique négative : produit d'une intention pure de dépassement qui se retourne aussi contre elle-même (161), la philosophie de Heidegger, comme l'Être selon Heidegger, n'est plus que le système de tout ce qu'elle exclut.

C'est bien le dernier mot de sa philosophie -et de tout prophétisme sacerdotal- que livre Heidegger lorsqu'il fait de la méditation sur le langage la méthode par excellence de la pensée de l'Être, lui qui, fort de la leçon initiale de Brentano sur la plurivocité de l'Être, n'a cessé de mettre la plurivocité du langage au service d'une stratégie philosophique visant à constituer la politique en ontologie. Ceux qui s'interrogent sur le nazisme de Heidegger accordent toujours trop ou trop peu d'autonomie au discours philosophique : Heidegger a été inscrit au parti nazi, c'est un fait; mais ni Heidegger I ni Heidegger II ne sont des idéologues nazis au sens du recteur Krieck dont les critiques ont pu, comme J.P. Faye a raison de le rappeler, incliner Heidegger à prendre ses distances avec le nihilisme -et, comme Heidegger II le proclamera rétrospectivement, avec le nihilisme nazi (162). Ce qui ne veut pas dire que Heidegger I et Heidegger II ne soient pas ce qu'ils sont, une variante "philosophique", c'est-à-dire philosophiquement acceptable, du "conservatisme révolutionnaire", dont le nazisme représente une autre possibilité, produite selon d'autres lois de transformation, donc réellement inacceptable pour ceux qui ne pouvaient et ne peuvent la reconnaître que sous la forme sublimée, euphémisante et euphorisante que lui donne l'alchimie philosophique.

(161) Cf. par exemple, "Dépassement de la métaphysique", in Essais et conférences, pp. 80-115, spécialement pp. 90-91 (à propos de Kant et le problème de la métaphysique).

(162) J.P. Faye, "A propos de Heidegger, La lecture de l'énoncé", Critique, 1967, n° 237, pp. 289-297 (spécialement p. 294). Cf. aussi J.P. Faye, Langages totalitaires, Paris, Hermann, 1972.