

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

02/04/2003

Problèmes d'introduction en histoire de la philosophie (3) :

D. Janicaud, *Heidegger en France*, Albin-Michel, 2001

b/ Lévinas-Bourdieu

Sartre voit dans Heidegger le continuateur de Descartes, Kojève identifie en lui l'interprète qualifié de Hegel: l'un et l'autre trahissent sous des formes différentes le même désir inconscient de se retrouver, face à Heidegger, en terrain familier et de donner l'impression de dépaysement savamment ménagée par celui-ci qui ravage la plupart de ses lecteurs : de là la nécessité de trouver de commodes points de repères qui permettent de faire rentrer l'entreprise de Heidegger dans l'ordre rassurant du bien connu, ce à quoi elle s'oppose farouchement. Dans les années qui ont suivi 1950, grâce en particulier aux efforts des traducteurs, il est apparu que d'aussi élémentaires tentatives de récupération ou d'annexion étaient vouées à l'échec, et qu'il n'était pas permis, sous peine de se faire rudement taper sur les doigts par le maître ou par ses représentants assermentés, de lui coller de telles étiquettes, aussi faciles à détacher qu'à poser. Il a fallu alors s'y prendre autrement pour régler ses comptes avec Heidegger, ou du moins savoir qu'en faire, ce qui a conduit à définir à son égard un certain nombre d'attitudes parmi lesquelles on peut retenir principalement les quatre suivantes : l'allégeance/connivence, la discussion critique, la liquidation sauvage, et une quatrième plus difficile à qualifier qui consiste à pratiquer un entrisme déconstructeur en vue de produire un effet de passage à la limite qui fasse imploser le système de l'intérieur. Ce sont ces formes typiques du rapport à Heidegger qu'on a retenues afin de les caractériser à partir d'exemples précis.

Sur la première attitude, celle de l'allégeance, on n'aura pas la cruauté de s'attarder. Elle est représentée exemplairement à travers la figure de Jean Beaufret, esprit fin et distingué qui s'est sacrifié en dévotion à la pensée de Heidegger que, à ses dépens, il a cru possible de mettre en bon français ce qui l'a conduit d'une certaine manière à en dénaturer les enjeux. Beaufret définit ainsi sa position :

“On ne *résume* pas la pensée de Heidegger. On ne peut même pas l'*exposer* . La pensée de Heidegger, c'est ce rayonnement du monde moderne lui-même en une Parole qui détruit la sécurité de langage à tout dire et compromet l'assise de l'homme dans l'étant.” (*Le poème de Parménide* (PUF, 1955, p. 7)

En trois phrases, tout est dit: devant Heidegger, il n'y a qu'à s'incliner, et, sinon se taire, reproduire autant que possible à l'identique, en sachant d'ailleurs que c'est une tâche irréalisable, son patient labeur de déstabilisation de l'usage ordinaire du langage et des conduites normales de la vie. En adoptant cette posture et en la radicalisant pour finir jusqu'à l'absurde, allant même jusqu'au point de mimer les pires compromissions dont Heidegger s'était rendu coupable, ce qu'il a fait en donnant l'impression, à la fin de sa vie, qu'il cautionnait les scandaleuses positions de son ancien élève Faurisson, Beaufret a pris le risque de se fermer la perspective d'une carrière universitaire décente, qu'il aurait certainement méritée mais à laquelle se sont

opposés des gens aussi différents que Wahl (qui a refusé son inscription sur la liste d'aptitude) ou Granger (qui a empêché sa nomination à Aix en Provence en tant que chargé d'enseignement); et il s'est aussi donné les moyens de fonder dans les bordures de l'institution, en lui donnant l'allure d'une forteresse retranchée, une école notablement fréquentée, dont les meilleurs membres ont été ceux qui sont parvenus à en sortir, éventuellement en claquant furieusement la porte comme Martineau, ou en prenant courtoisement distance comme Janicaud.

La seconde attitude, celle de la discussion excluant tout compromis, qui est beaucoup plus intéressante, est bien représentée par Lévinas. Celui-ci avait eu très tôt connaissance de la démarche de Heidegger dont il avait suivi l'enseignement à Fribourg pendant le semestre d'hiver de 1928 (le cours, aujourd'hui publié dans le vol. 27 de la *Gesamtausgabe*, était intitulé *Einleitung in die Philosophie*) : et, selon Janicaud (p. 32), c'est lui qui avait alors conseillé à Blanchot de lire Heidegger, conseil dont les incidences ont été loin d'être négligeables. Sur le moment, Lévinas, qui avait été l'élève de Husserl avant d'être celui de Heidegger, avait vu en celui-ci, selon ses propres termes, "le plus grand philosophe du monde", "le plus grand philosophe de l'histoire", et, en 1932, avait consacré à *Sein und Zeit* un compte-rendu enthousiaste dans la *Revue Philosophique* sous le titre "Martin Heidegger et l'ontologie". Trente ans plus tard, lorsqu'il publie son grand livre *Totalité et infini*, Lévinas était bien revenu de son engouement en faveur de Heidegger, et il avait mesuré les dangers de sa conception de l'enracinement de l'homme dans le monde, entendons dans le monde libéré de la technique et rendu à sa sombre grandeur première, c'est-à-dire à la plénitude de son absence, manière de voir à laquelle il opposait un universalisme de la présence qui était pour lui l'apport fondamental de l'héritage judaïque, complètement rejeté par Heidegger au bénéfice du seul héritage grec (thèse dont Marlène Zarader a pris le contrepied dans son ouvrage *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, éd. du Cerf, 1990).

Entre les lignes du livre de Lévinas, il apparaît manifestement que Heidegger en constitue l'une des principales cibles, voire même la principale. La radicalisation de la démarche ontologique préconisée par Heidegger est en effet la négation de ce qui constitue alors le principal objet de préoccupation de Lévinas, le rapport à autrui, et par là même elle ruine toute tentative éthique authentique. Dans le premier chapitre de *Totalité et infini*, intitulé "Métaphysique et transcendance", Lévinas s'en prend nommément à Heidegger dans les termes suivants:

"L'ontologie heideggerienne subordonnant à la relation avec l'être toute relation avec l'étant affirme le primat de la liberté par rapport à l'éthique. Certes la liberté que l'essence de la vérité met en oeuvre n'est pas chez Heidegger un principe de libre arbitre. La liberté surgit à partir d'une obéissance à l'être: ce n'est pas l'homme qui tient la liberté, c'est la liberté qui tient l'homme. Mais la dialectique qui concilie ainsi la liberté et l'obéissance, dans le concept de vérité, suppose la primauté du Même où mène son train toute la philosophie occidentale et par laquelle elle se définit. La relation avec l'être, qui joue comme ontologie, consiste à neutraliser l'étant pour le comprendre ou pour le saisir. Elle n'est donc pas une relation avec l'autre comme tel, mais la réduction de l'Autre au Même. Telle est la définition de la liberté: se maintenir contre l'autre, malgré toute relation avec l'autre, assurer l'autarcie d'un moi. La thématization et la conceptualisation, d'ailleurs inséparables, ne sont pas en paix avec l'Autre, mais suppression ou possession de l'Autre. La possession, en effet, affirme l'Autre, mais au sein d'une négation de son indépendance. "Je pense" revient à "je peux" - à une appropriation de ce qui est, à une exploitation de la réalité. L'ontologie comme philosophie première est une philosophie de la puissance. Elle aboutit à l'Etat et à la non-violence de la totalité, sans se prémunir contre la violence dont cette non-violence vit et qui apparaît dans la tyrannie de l'Etat. La vérité

qui devrait réconcilier les personnes existe ici anonymement. L'universalité se présente comme impersonnelle et il y a là une autre inhumanité." (*Totalité et infini*, rééd. Livre de poche, Biblio-Essais, n°4120, p. 36-37)

L'autre inhumanité évoquée pudiquement par Lévinas, c'est la terreur implacable inaugurée par le règne de l'Être pur et ses "libres" déchaînements auxquels aucune issue ne peut être assignée : car une telle issue, si elle était possible, ne pourrait consister qu'en l'asservissement de l'Être à la technique; et penser, au point de vue de Heidegger, c'est avant tout, et contre tous, préserver la liberté originaire de l'Être dont la calme vision du ciel étoilé ne donne qu'une version assagie, affadie et déformée. La formule clé du passage cité de Lévinas, c'est, comme le relève justement Janicaud, "L'ontologie comme philosophie première est une philosophie de la puissance", et d'une puissance qui ne veut certainement pas le bien de l'homme, si on ne peut non plus lui imputer l'intention délibérée de lui vouloir du mal. Au fond, ce que Lévinas reproche à la philosophie de Heidegger, incontestablement sur fond de théologisme, c'est de manquer du sens de la douceur et de la tendresse, ce à quoi il oppose un message qui s'apparente assez à la formule "Faites l'amour, pas la guerre !".

L'effort de Lévinas en vue de réintroduire dans la philosophie un peu plus de gentillesse ne doit pas être tourné en dérision. On peut sans doute remarquer, comme l'a fait Derrida dans son article "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Lévinas", publié en 1964 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, et repris en 1967 dans *L'écriture et la différence*, qu'il repose sur une interprétation réductrice de la position de Heidegger qui en simplifie et en schématise exagérément les enjeux. Mais on doit donner acte à Lévinas qu'il pose clairement une question à laquelle tout lecteur un peu attentif de Heidegger doit se confronter: restituer à l'Être sa priorité sur l'étant, en fixant toute son attention sur la différence ontologique, est-ce du même coup légitimer comme inévitable le sacrifice de l'étant? Et que cette question, après Hitler qui l'a dotée d'une dimension terriblement humaine, ne puisse plus être abordée comme une interrogation purement philosophique, ne doit pas amener à la considérer comme radicalement extérieure et indifférente à la philosophie. Bien sûr, on peut reprocher à Lévinas d'avoir, en diabolisant l'adversaire qu'il s'était choisi, pris le risque de cautionner un angélisme lui-même susceptible d'être appelé à légitimer et à bénir les pires turpitudes. Mais cela n'empêche qu'il met en lumière une difficulté incontournable, qu'aucune pirouette rhétorique ne permet d'évacuer.

S'attacher à dénoncer les illusions de l'humanisme théorique est une chose, sombrer dans le culte de l'inhumain, en parant celui-ci des atours de l'héroïsme tragique en est une autre : mais la frontière qui les sépare n'a pas une suffisante netteté pour qu'on la considère comme une fois pour toutes tracée; c'est donc à tout moment, et dans chaque conjoncture qu'il faut à nouveaux frais la redéfinir avec une claire conscience de l'envergure des enjeux qui y sont attachés. Peut-être la question soulevée par Lévinas l'est-elle dans des termes excessivement simplistes, ce qui veut dire qu'entre penser à l'Être et penser à autrui il n'y a pas lieu de choisir comme s'il s'agissait de deux options alternatives. De même, il n'est pas fatal de renvoyer dos à dos ontologie et éthique: c'est ce qu'a prouvé un philosophe comme Spinoza qui a entrepris de tenir les deux bouts de la chaîne, en refusant de sacrifier l'éthique à l'ontologie comme de sacrifier l'ontologie à l'éthique. Mais on peut admettre qu'il s'agit d'une question bien-et-mal ou mal-et-bien posée, en ce sens qu'elle contraint à fixer sur elle l'attention en vue de mieux la poser, ce qui ne va pas du tout de soi et ne peut se recommander de quelque garantie que ce soit. Et du même coup on en vient à comprendre que les questions soulevées par Heidegger sont elles aussi de l'ordre des questions bien-et-mal ou mal-et-bien posées, auxquelles il n'y a peut-être pas lieu d'apporter une réponse dans les termes mêmes où elles sont présentées, mais qu'on ne

peut néanmoins évacuer comme s'il n'y avait pas lieu du tout de les examiner, dans ces termes ou dans d'autres si on en trouve de meilleurs. Et c'est ce qui fait apprécier la lecture de Heidegger par Lévinas en la caractérisant, suivant les termes qui ont été proposés, comme une discussion ou un dialogue sans concession, où se confrontent sans possibilité de compromis des positions réellement distinctes, et qui s'avouent telles dans le choc de leur rencontre, qui s'avère du même coup on ne peut plus riche en enseignements.

Toute différente est l'attitude de l'attaque frontale menée dans une perspective de liquidation qui est celle que, avec une virulence et une brutalité confondantes, a adoptée Bourdieu, dont la démarche retient de force l'intérêt même si elle ne suscite pas l'adhésion, ce qui n'a d'ailleurs pas l'air de constituer sa préoccupation dominante, puisque l'exercice de la pensée paraît chez lui s'apparenter principalement à la pratique de la boxe: le but de Bourdieu, davantage que de convaincre, a été de frapper, à tous les sens du mot, ce qu'il a sans aucun doute réussi à faire.

Il convient de replacer l'opération qu'il a menée contre Heidegger dans son contexte, où elle prend tout son sens. Au départ, il y a, en novembre 1975, dans une période où le combat d'idées revêtait en France des formes exacerbées, la publication d'un épais numéro spécial des *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* consacré à une "Critique de la tradition lettrée" auquel, à côté de Bourdieu qui y présente trois contributions (dont l'une, fort peu tendre, est consacrée à *Lire le capital*), ont principalement participé J. Bollack (deux contributions, dont l'une cosignée avec H. Wismann), L. Boltanski, L. Marin et J. C. Pariente. Le texte de présentation placé en tête de ce volume, texte non signé mais rédigé dans le style inimitable de Bourdieu, commence en signalant que

"les travaux présentés ici ont en commun de passer la limite normalement impartie à la science sociale. Crime de lèse-majesté, ils prennent pour objet la philosophie, *discipline dominante* qui, par tradition, assigne aux sciences leurs limites, les classe et les ordonne, et sous ses airs de liberté, contribue à sa façon à mettre de l'ordre, et pas seulement dans la science. Il a fallu s'y résoudre : la philosophie qui exerçait son empire de haut et de loin doit aujourd'hui, pour survivre, proclamer sa propre mort et, en se diluant dans la science sociale, tenter de la dissoudre."

Il s'agit donc, étant apparemment avéré, bien que les preuves à l'appui de cette accusation ne soient pas fournies, que la philosophie aujourd'hui a pour principale ambition de "dissoudre" la science sociale en retirant à son objet sa teneur ontologique, de rendre coup pour coup, et de s'en prendre nommément à la philosophie, ce qui justifie, explique la suite de ce texte de présentation qui s'appuie alors sur l'autorité de Marx, que la critique s'en prenne directement aux personnes, en tant qu'elles sont représentatives "de positions ou de dispositions génériques", et on prenait la précaution d'ajouter: "dont peut participer celui qui les décrit", "peut" venant exprimer ici en même temps une éventualité et la revendication d'un droit légitime. Tout l'esprit de la démarche de Bourdieu, au coeur de laquelle se trouve sa rivalité avec la philosophie, qui a tout d'une sanglante affaire de famille, et pourrait être mise en scène dans un film à la Chabrol accumulant inceste, parricide, captation d'héritage, vengeance différée, etc., est ici résumé.

Dans un tel contexte, il était normal que Heidegger soit pris violemment à parti: il fait l'objet d'une longue étude (p. 109-154) annoncée sur la page de couverture sous l'intitulé "Heidegger: un professeur ordinaire" (jeu de mot forgé à partir de la désignation statutaire de Heidegger dans l'Université allemande comme professeur *Ordinarius*, c'est-à-dire titulaire d'un chaire), et titrée à l'intérieur du recueil "L'ontologie politique de Martin Heidegger". C'est ce dernier titre que Bourdieu a

repris en 1988, l'année qui a suivi la publication de la traduction française du livre de Farias et dans le sillage du scandale médiatique déclenché à cette occasion, lorsqu'il a fait paraître dans sa collection "Le sens commun" des Editions de Minuit l'ouvrage plus développé qu'il a réalisé à partir de cette première ébauche, curieusement présenté alors comme un "exercice de méthode", ce qui n'est pas bien honnête car il s'agit manifestement d'autre chose,

Bourdieu ne veut aucun bien à Heidegger et à ses thuriféraires, catalogués par le sociologue-historien comme des "aristocrates déchus", et il tient à ce que cela se sache. Assortie dans la publication de 1975 d'un album de photos fort peu flatteuses, qui sont censées révéler la personnalité de Heidegger sous son véritable jour, celui d'une notabilité provinciale cauteleuse, madrée et pateline, ne reculant devant aucun moyen pour parvenir à ses fins, au premier rang desquelles la dissolution programmée des sciences sociales, l'étude de Bourdieu commence en caractérisant la démarche de Heidegger à l'aide de la formule "une pensée louche" dont est proposée la définition suivante empruntée au grammairien Beauzée : "qui paraît d'abord annoncer un sens et qui finit par en déterminer un autre tout différent".

L'introduction du livre de Bourdieu débute par la phrase suivante :

"Il est sans doute peu de pensées aussi profondément situées et datées que la "philosophie pure" (comme disait Croce) de Heidegger." (p. 9)

Cette phrase permet d'identifier l'angle d'attaque, à dire vrai fort intéressant, retenu par Bourdieu en vue de mener son entreprise de liquidation. Heidegger, nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, ne cesse de se lamenter au sujet du déracinement et de l'état d'errance permanente auquel la métaphysique et le déferlement de la civilisation technique qui en est le corrélat ont livré l'exercice de la pensée en lui conférant un caractère abstrait d'universalité: mais, au point de vue de Bourdieu, à ce déracinement il contribue lui-même largement sans le dire, en grand louche qu'il est, ce qu'il fait en assignant pour véritable "patrie" à la philosophie un sol mythique, celui d'une Grèce idéale revue à travers les yeux de Hölderlin, qui est en réalité un masque pour le renouveau du nationalisme allemand et son rêve impérial de revanche sur les humiliations du Traité de Versailles. Donc, c'est la tactique retenue par Bourdieu, il faut prendre Heidegger au mot ("Ainsi parle Heidegger. Il faut le prendre à la lettre.", p. 15), et reterritorialiser sa philosophie, en lui restituant son sol véritable, ce qu'une analyse objective menée avec l'aide des sciences sociales devrait être en mesure de réussir, en révélant ce que Heidegger s'est évertué à rendre méconnaissable par le moyen du travestissement, et qui constitue le sens véritable de son propos dans lequel Bourdieu identifie "l'aboutissement et l'accomplissement de toute l'histoire relativement autonome de la philosophie allemande" (note p. 14).

En conséquence, et c'est ce qui donne une force relative au point de vue adopté par Bourdieu, c'est dans ce que dit Heidegger, donc dans ses textes, et non dans des témoignages d'archive plus ou moins trafiqués du type de ceux dont se nourrissent des polémiques à caractère policier à la Farias, qu'il faut chercher les véritables preuves, les preuves indiscutables, de son engagement par l'intermédiaire de ce que Bourdieu appelle son "populisme aristocratique" (p. 60), dans le mouvement d'une révolution conservatrice avec laquelle, même s'il ne s'identifie pas complètement à elle, il a pu sans difficulté tant cela lui était naturel entretenir une liaison durable, allant bien au-delà d'un simple flirt, ce qui l'a conduit à se compromettre gravement avec le nazisme. Ayant choisi cette attitude, Bourdieu est du même coup légitimé à rejeter les accusations de réductionnisme portées contre sa tentative de démolition de la manière de penser propre à Heidegger : en effet, c'est sur la littérature heideggerienne, prise on ne peut plus au sérieux, qu'il s'appuie pour en démonter les mécanismes. Et sa lecture de l'ontologie politique de Heidegger comporte de belles pages d'analyse philosophique

comme celle-ci, probablement inspirée par *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* de J. Vuillemin (PUF, 1954) où est opérée une recontextualisation théorique de la pensée heideggerienne à partir de la détermination de la place qu'elle occupe par rapport à la tradition de l'idéalisme allemand:

“L'échec de la tentative husserlienne pour concilier une conception platonicienne des essences et une conception kantienne de la subjectivité transcendantale trouve son dépassement (chez Heidegger) dans une ontologie de la temporalité, c'est-à-dire de la finitude transcendantale, qui exclut l'éternité de l'horizon de l'existence humaine et qui place au principe du jugement et au fondement de la théorie de la connaissance non une intuition intellectuelle mais une intuition sensible et finie. La vérité de la phénoménologie, que la phénoménologie ignore, et la vérité de la *Critique de la raison pure*, que les néo-kantiens ont occultée, résident dans le fait que “connaître, c'est primitivement intuitionner”. La subjectivité transcendantale en tant qu'elle se transcende pour rendre possible la rencontre objectivante, l'ouverture à l'étant, n'est autre chose que le temps qui trouve son principe dans l'imagination et qui constitue ainsi la source de l'être en tant qu'être.

Le renversement est radical: Husserl rapportait aussi l'être au temps, la vérité à l'histoire et, à travers par exemple la question de l'origine de la géométrie, posait plus ou moins directement le problème de l'histoire de la constitution de la vérité, mais selon une “ligne” qui était celle de la philosophie comme science rigoureuse et de la défense de la raison; Heidegger fait de l'être du temps le principe de l'être lui-même et, immergeant la vérité dans l'histoire et sa relativité, fonde une ontologie (paradoxale) de l'historicité immanente, une ontologie historiciste. Dans un cas, il s'agit de sauver à tout prix la raison; dans l'autre cas, elle est mise radicalement en question, puisque l'historicité, principe de relativité, donc de scepticisme, est placée au principe même de la connaissance.” (p. 73)

Remarquons au passage que cette explication impeccable permet de mieux comprendre comment Foucault, qui avait certainement étudié de très près, lui aussi, le livre de Vuillemin, auquel il devait pour une grande part son introduction au kantisme, a pu se reconnaître dans l'ontologie heideggerienne de l'historicité et de la finitude temporelle.

La seule infidélité que Bourdieu s'autorise à son égard consiste dans le fait de refuser à la littérature heideggerienne prise à son propre mot l'autonomie qu'elle s'arroge impudemment, et de la replacer dans son contexte, en relisant, en même temps qu'Heidegger, d'autres auteurs comme Spengler, Sombart ou Jünger, qui, comme en écho, produisent avec elle un troublant effet de résonance et, en même temps qu'ils en effacent l'absolue singularité et la banalisent, en élargissent la perspective tout en lui donnant son enracinement véritable, qui n'a rien de grec. Alors est rendu manifeste dans la démarche de Heidegger le renvoi permanent du philosophique au politique et de ce dernier au philosophique, dualité de références que concentre l'expression “ontologie politique”, dont la teneur est manifestement oxymorique : il devient alors possible d'en révéler certains arrière-plans cachés, à vrai dire bien peu cachés, puisqu'un effort supplémentaire d'attention permet aisément de les déceler, si toutefois on n'a pas décidé de fermer systématiquement les yeux et de ne pas voir ce qui en réalité crève la vue, à savoir “l'alchimie qui met le discours philosophique à l'abri de la réduction directe à la position de classe de son producteur” (p. 11). Cette alchimie est elle-même liée au mode de fonctionnement propre au “champ philosophique”, dont il ne faut surtout pas extraire le propos de Heidegger : c'est dans ce champ philosophique, plus précisément “ce microcosme social qu'est le champ philosophique” (p. 68), que Bourdieu définit astucieusement comme un “espace des possibles” (cf. le titre du chap. 2 de son livre, “Le champ philosophique et l'espace des possibles”), que s'affirment des

différences présentées dans des conditions propres à les faire reconnaître comme telles, comme des différences, tout en les travestissant et en en déplaçant le point d'application, ce qui revient à empêcher de les reconnaître comme les différences qu'elles sont réellement.

Cet effort d'attention dont se dispensent ceux qui se laissent abuser par l'alchimie en question, Bourdieu le fait porter sur la langue de Heidegger, reprenant ainsi à sa manière les recherches qui avaient déjà été conduites par J. P. Faye autour des *Langages totalitaires* (Hermann, 1972), recherches qui recoupaient également celles du germaniste R. Minder qui, lui, s'était intéressé aux origines dialectales souabes du vocabulaire de Heidegger (cf. "Martin Heidegger et le conservatisme agraire", *Allemagne d'aujourd'hui*, n°6, janvier-février 1967 ; "Le "Lesebuch", reflet de la conscience collective", *Allemagne d'aujourd'hui*, n° 7, mai-juin 1967 ; "A propos de Heidegger, Langage et nazisme", *Critique*, n° 237, 1967; "Le langage des origines", entretien avec L. Richard, *Magazine Littéraire*, n° 117, 1976)). Au fond, que Heidegger ait été ou non réellement affilié au parti nazi, et que cette adhésion ait été de circonstance ou motivée par des convictions intimes sincères, importe peu, de même qu'il est secondaire de savoir à quel moment exactement il a cessé de régler ses cotisations : ce qui compte avant tout, c'est que, dans son activité de philosophe, Heidegger ait choisi de parler une langue, appelée par Bourdieu un "idiolecte philosophique", directement articulée à une "vulgate métaphysico-politique" dont elle nourrit le "discours confus, syncrétique... objectivation floue et molle d'une *Stimmung* collective" (p. 16). C'est cette langue qui, en dépit du travail d'euphémisation qui lui est appliqué, ou peut-être grâce à ce travail, entretient des affinités particulières avec celle des nazis et crée avec eux les bases d'une profonde entente, dont se font plus ou moins à leur insu les participants ceux qui croient accéder au destin essentiel, ou comme ils le disent dans leur jargon "essential", de la philosophie en se mettant dévotement à l'écoute de la parole de Heidegger, et qu'il convient impérativement de déniaiser.

C'est pourquoi, plutôt que du côté de l'idéologie, c'est-à-dire d'un système de pensée se communiquant de manière consciente ou semi-consciente et s'offrant à la discussion réfléchie sur des bases susceptibles d'être rectifiées, c'est dans ce rapport matériel, et quasi physique, au langage, qui joue à la manière d'une véritable disposition humorale, qu'il faut chercher l'explication de la démarche dont Heidegger s'est fait, avec succès, le représentant exemplaire : c'est dans cet esprit, que Bourdieu entreprend de "resituer le langage heideggerien dans l'espace des langages contemporains, où se définit objectivement sa distinction et sa valeur sociale" (p. 64) ; en effet, contrairement à ce que pense Heidegger qui se situe à ce point de vue dans le prolongement de Herder, la langue n'est en rien un organisme naturel qui aurait surgi directement de la terre ou serait sorti des mains de Dieu en portant avec lui ses significations immanentes à son ordre, mais son fonctionnement est inséparable de ses usages sociaux qui en produisent et en modulent les significations. Il faut reconnaître que l'étude détaillée que Bourdieu consacre au lexique de Heidegger, dont les mots-clés sont des variations sur un certain nombre de données de bases qu'il a en commun avec d'autres représentants de la révolution conservatrice en Allemagne, est passionnante et devrait retenir l'attention des spécialistes de Heidegger, qui détournent au contraire pudiquement les yeux de ses conclusions, et ne veulent voir dans les correspondances ou connivences ainsi révélées qu'une trahison de la pensée authentique de l'intouchable maître.

Il y a d'ailleurs là un phénomène paradoxal qui, d'un point de vue plus général, mérite d'être pris en compte : Heidegger s'est fait connaître du grand public comme étant l'inventeur d'une manière de s'exprimer alambiquée et difficile, qui fait barrage à une assimilation directe de son propos, celui-ci nécessitant en vue d'être compris une préparation spéciale, du type de celle que doivent subir ceux qui veulent s'initier à des

mystères; or ce langage onirique qui paraît tombé d'un autre monde, comme la "lumière venue d'ailleurs" dont parle un fragment du poème de Parménide, a été en fait fabriqué de toutes pièces, et de façon à vrai dire fort étudiée et savante, à partir d'un matériau de base qui, lui, n'a rien d'original, et dont il véhicule les effets de signification, du moins certains d'entre eux, en leur prêtant une nouvelle apparence. Pour ne prendre que ce seul exemple, le *Mitsein*, "l'être-avec", l'un des concepts centraux de *Sein und Zeit*, qui en singularise l'usage en le faisant rentrer dans des phrases elles-mêmes construites à l'aide de la particule *mit*, en parlant de "l'être-avec avec", ce qui ne peut manquer de produire un effet sidérant sur les amateurs de formules magiques, est une expression courante qui, sur fond d'organicisme, revient souvent chez les penseurs de droite de l'Allemagne d'avant la prise de pouvoir par les nazis.

Ceci bien sûr ne suffit pas à prouver que Heidegger est un penseur de droite comme les autres, ce qui n'est d'ailleurs pas le but de l'opération. Mais cela permet au moins de mettre en évidence le fait que Heidegger construit sa propre singularité en restant immergé dans une ambiance langagière qu'il ne se contente certainement pas de reproduire mécaniquement, mais dont il reste néanmoins pour une part tributaire, et dont en tout cas il ne peut être complètement détaché. Comme l'avait déjà noté E. Weil dans un article sur "Le cas Heidegger" publié dans *Les Temps Modernes* en 1947, alors que s'était déjà développée une vive polémique au sujet des engagements politiques de Heidegger, "c'est le langage nazi, la morale nazie, la pensée nazie, le sentiment nazi; ce n'est pas la philosophie nazie", ce dont il tirait comme conséquence la nécessité de "sauver la philosophie de Heidegger, en tant que philosophie, contre Heidegger lui-même" On se permettra d'ajouter au juste propos de Weil qu'il faut y regarder quand même à deux fois avant de faire de Heidegger le philosophe du nazisme, ce qui a pour conséquence d'exhausser ce dernier, le nazisme, à la mesure d'une pensée exigeante et forte, ce dont il n'est certainement pas capable. A la limite, on peut même dire que l'expression "philosophie nazie" est une contradiction dans les termes : c'est pourquoi, si la pensée de Heidegger a affaire d'une certaine façon avec le nazisme, ce qui peut être soutenu ou du moins discuté, il n'est pas question de l'identifier massivement à celui-ci, car cela revient finalement à éluder le problème de fond qui est de comprendre comment à partir d'une vulgate dont le fond commun est langagier, Heidegger en est venu à définir sous des formes on ne peut plus élaborées une position originale, que Lacoue-Labarthe désigne à l'aide de l'expression intéressante "archi-fascisme"; à cette position il n'est pas question de dénier le caractère propre à une position philosophique sous le prétexte que, comme l'écrit Bourdieu, "la philosophie de Heidegger est de part en part politique" (p. 109), ce qu'on peut admettre à condition de ne pas l'identifier une fois pour toutes à une position politique de manière à la cataloguer. Pour prendre un exemple dans un registre différent, il serait trop facile, et même complètement inapproprié, de dire que les courbettes de Furtwangler devant Hitler avaient fait de lui un mauvais musicien, car cela conduit à passer à côté du véritable problème, qui est de comprendre que ni les philosophes ni les musiciens ne sont des anges auxquels seraient épargnés par droit d'état les risques de compromission attachés au fait que leurs activités se déroulent non dans le ciel mais sur la terre, ce qui ne les prive pas néanmoins de la possibilité de transcender pour une part dans l'exercice de leur art leurs misères et leurs faiblesses personnelles ou d'en détourner les manifestations. Et pour en finir avec ces brèves remarques au sujet du rapport de Heidegger au nazisme, on notera que, si Heidegger a développé sa pensée dans une ambiance qui est aussi celle où le nazisme a pu naître et prospérer, ce qui établit entre l'un et l'autre une sorte de communication, le nazisme n'a pu pour son compte tirer aucun parti du travail de pensée effectué par Heidegger, qui se situait sur un tout autre plan, et qu'il ne pouvait qu'ignorer, à tous les sens du mot.

On peut donc dire que c'est en s'orientant dans un certain champ que Heidegger s'est donné les moyens d'apparaître hors-champ comme un penseur dérangeant et désorientant, ce qu'il est sans être toutefois tout à fait désorienté ou libéré de toute amarre terrestre. Il y a là comme un permanent jeu de renvoi du sacré et du profane qui évoque les mécanismes du redoublement spéculaire que Feuerbach met à la base de son analyse de la conscience religieuse. Et, en s'attaquant à la philosophie heideggerienne, Bourdieu ne fait finalement pas quelque chose de très différent de ce que faisait Feuerbach au sujet du christianisme dont il retrouvait les structures de pensée chez Hegel.

De ce point de vue, le travail que fait Bourdieu à propos de Heidegger à la pensée duquel il entend conserver "son caractère exceptionnellement polyphonique et polysémique" qui s'exprime à travers "son aptitude à parler harmoniquement dans plusieurs registres à la fois" (p. 69), travail très poussé, très informé, auquel on ne peut reprocher d'être superficiel et journalistique, rentre dans le cadre de la réflexion qu'il mène par ailleurs au sujet de la notion de sens pratique : il ne s'agit pas pour lui de dénier à la philosophie de Heidegger son sens théorique, en prenant le mot "sens" dans l'ensemble de ses significations, mais de montrer que ce sens théorique interfère inévitablement avec un sens pratique dont les conditions premières sont données par l'existence de l'espace langagier de telle manière que "les choix que le sens philosophique, comme sens de la ligne théorique, opère au seul plan philosophique, dans l'illusion, sans doute, de la liberté entière à l'égard de toute détermination politique et académique, sont *surdéterminés* politiquement et académiquement" (p. 69) ; à l'intérieur de ce champ, il reste au philosophe à se tracer un itinéraire propre, ce qui lui permet de se faire reconnaître en se distinguant sous une forme camouflée, sans néanmoins en déborder les frontières et conquérir ainsi la factice exterritorialité à laquelle il prétend. A la question posée par Kant dans un opuscule pré-critique "Comment s'orienter dans la pensée?", Heidegger tel que Bourdieu le relit apporte sa réponse en mettant en pratique une certaine manière de s'orienter dans le langage, ou, comme il le dit lui-même, de l'habiter en tant qu'il constitue son site originaire. A sa façon, Bourdieu est donc plus heideggerien que ne l'est Heidegger lui-même: et c'est ce qui lui permet de retourner Heidegger contre Heidegger en renchérissant sur lui.

Ceci admis, il reste que cette opération a un coût que Bourdieu semble ne pas apercevoir : en sociologisant à sa façon la démarche philosophique de Heidegger, il philosophise davantage qu'il ne le voudrait sa propre manière de faire de la sociologie, et il prend le risque de s'impliquer soi-même complètement dans le champ sur lequel il prétend porter à distance un regard objectif et extérieur. Ceci n'est pas sans ressembler à la fascination éprouvée par Feuerbach à l'égard des procédures de projection propres à la conscience religieuse dans lesquelles il projetait sa propre démarche, s'enfermant ainsi sans le savoir dans une sorte de cercle herméneutique avant la lettre.

La critique de Heidegger par Bourdieu, loin de présenter un caractère "scientifique" de neutralité, est donc une critique engagée, en ce sens que Bourdieu y investit, davantage peut-être qu'il ne le voudrait, sa vocation propre de sociologue, qui voit dans la sociologie la seule forme viable de résolution des problèmes antérieurement posés par la philosophie, qu'elle entreprend de supplanter sur son propre terrain. Ce qui, chez Heidegger, suscite de sa part une réaction répulsive, c'est en effet la critique de l'ordinaire de la vie enlisée dans les préoccupations propres à l'étant, représentée exemplairement à travers la désolante figure de l'homme du On, dans lequel Bourdieu voit une réplique de l'homme déchu du divertissement au sens pascalien. Or cet homme ordinaire, ce "frivole" homme du commun, abusivement déchargé du souci constitutif de l'être du *Dasein*, que Heidegger rejette en le faisant basculer au nom des exigences de la pensée planétaire dans l'étrangeté chaotique de l'Être où il perd son apparence

stabilité et ne garde qu'une réalité fantomatique, c'est l'homme social, on serait presque tenté de dire l'homme sociologique, dont constitue la dénégation la singularité aristocratique et la volonté de se distinguer qui soutient la manifestation de cette singularité, et se ramène au fond à un très ordinaire mépris de classe. Cet homme, c'est l'homme-masse dont le culte fantasmagorique du "peuple" effectuée en pensée la relégation, avant que celle-ci ne soit effectuée en acte dans la forme de l'enfermement disciplinaire, ce dont on laisse le soin à d'autres car les philosophes ne sont pas gens à se salir les mains.

On peut alors parler en propres termes d'une ontologie politique, au sens d'une alliance contre nature entre savoir et pouvoir; celle-ci conduit à incarner un certain type de représentations dans les faits, en leur conférant une puissance organisatrice qui prétend révolutionner la société, ou du moins aller dans le sens de cette révolution en évoquant l'allure destinale; et ceci, de fait, en renforçant ses traits les plus figés et en faisant de l'ordre social un rigide et intransformable carcan, identifié, pour reprendre une formule du discours de rectorat de Heidegger où se mêlent vertigineusement engagement politique et profession de foi métaphysique, à "l'unique et grand vouloir de l'Etat", au nom de la stricte observation de la différence ontologique entre l'Être et les étants. Cette entreprise de réduction du social, matérialisée par ailleurs à travers la figure de son encasernement, est on ne peut plus politique: et il est clair que ceux qui tentent de dépolitiser la philosophie de Heidegger, en vue de la dédouaner de ses ambiguïtés et de ses compromissions, lui ôtent la plus grande partie de sa substance.

Toute la question est de savoir si réellement le fond de l'opération de réduction du social menée au nom du grand vouloir de l'Etat à laquelle Heidegger participe personnellement à sa façon consiste, comme Bourdieu semble le penser, dans la dissolution des sciences sociales qui serait en dernière instance la grande affaire de sa philosophie, et même de la philosophie en général. En opposant à son métier de sociologue le métier de philosophe, que, il le reconnaît, Heidegger exerce en professionnel accompli, Bourdieu s'installe dans une situation de vis-à-vis spéculaire dont il ne maîtrise pas tous les effets en retour. Faire du philosophe le repoussoir du sociologue, c'est réciproquement faire du sociologue une sorte de philosophe renversé et retourné qui dit la même chose tout en disant le contraire, et qui soi-même se distingue en s'incorporant, en s'identifiant.

On a beaucoup reproché à Bourdieu la virulence de son abord du travail philosophique, dont Heidegger représente à ses yeux la figure icônique : mais c'est ne pas voir que le grand perdant en cette affaire qui tourne au règlement de comptes entre des rivaux qui sont des frères ennemis, c'est peut-être le sociologue, pour autant que celui-ci tend à aligner son entreprise sur une critique de la philosophie dans laquelle il engage une grande part de ses forces vives. En incluant la philosophie dans son champ d'investigation, la sociologie ne s'expose-t-elle pas à subir la forme d'inclusion réciproque, et de s'enfermer dans un dialogue réactif avec la philosophie dont elle devient la victime au moment même où elle se constitue comme son bourreau ? Alors le film à la Chabrol risque de s'achever en farce de l'arroseur arrosé.

On peut considérer que Bourdieu a payé le prix fort pour mener à terme sa confrontation avec Heidegger, en refermant sur lui-même le piège qu'il entreprenait dénoncer, et en rentrant suicidairement dans le mur contre lequel il a foncé tête baissée. On ne liquide pas une entreprise comme celle de Heidegger sans y laisser des plumes : et en se contentant de l'expliquer par le fait que son auteur, issu de la petite-bourgeoisie rurale, était installé par sa situation dans une posture de revendication conservatrice qui la prédisposait à être récupérée par le national-socialisme, on n'explique en réalité pas grand-chose, et on donne à entendre qu'il n'y a rien du tout à expliquer, et que le discours philosophique, avec son illusoire profondeur, est une forme creuse plaquée sur

un trop-plein de significations non-philosophiques qui finit par tourner à vide et par n'avoir plus rien à dire.

Bourdieu écrit :

“La double insertion du philosophe, défini par la position qui lui est assignée dans l'espace social (et, plus précisément, dans la structure du champ de 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 du champ, retraduits par l'habitus, et aux stratégies conscientes de systématisation.” (p. 53-54)

On peut reconnaître à Bourdieu le mérite d'avoir cherché à analyser ce phénomène de double insertion sans le simplifier, c'est-à-dire sans le faire rentrer de force dans une structure unitaire d'identification qui en aligne abstraitement les termes l'un sur l'autre. Il a ainsi soulevé un problème qui est un vrai problème, et qu'il n'est pas permis d'éluder : sa prise en compte mène sans doute au coeur de l'opération philosophique, dont elle fait ressortir la nature et les enjeux. Mais en donnant à penser qu'à l'arrière-plan de cette entreprise il n'y a finalement rien d'autre qu'une imposture appuyée sur un double jeu, que le sociologue se doit impérativement de dénoncer sous peine de mettre en péril sa vocation propre qui est en position de rivalité avec celle que s'arrogue abusivement le philosophe, il fait tourner sa propre critique à vide, en lui attribuant un objet auquel il a ôté toute consistance et qui s'avère pour finir être comme rien. Or donner une vision uniformément négative et dépréciative de la démarche de Heidegger, érigée en modèle de la démarche philosophique, en vue de la supplanter, c'est passer à côté de ce qui donne à la discussion son contenu sur le fond : à savoir comprendre comment la philosophie, en travaillant sur des habitus sociaux véhiculés à travers certaines manières d'user du langage qui lui donnent son matériau de base procède à une réflexion en retour de ces usages qui, pour une part du moins, les met à distance d'eux-mêmes, en fait ressortir les contradictions et en révèle certaines limites, par la mise en oeuvre de procédures de raisonnement auxquelles nulle méthode sociologique n'est en mesure de se substituer. De ce problème, Bourdieu ne veut pas entendre parler, et il l'évacue en lui substituant des analyses du type de celle-ci

“Les produits culturels doivent 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.” (p. 84)

Mais la philosophie est-elle vraiment un produit culturel comme les autres ? C'est ce qui reste à démontrer, bien que Bourdieu ait l'air de considérer la chose comme entendue ; et l'allure péremptoire de ces phrases, avec leur assez pénible logorrhée de langue de bois qui leur confère les apparences du discours scientifique, et les rend par là même négociables à un tarif élevé sur le marché des biens symboliques, dissimule en réalité un embarras, une difficulté non résolue, sinon au prix d'un illusoire et dérisoire coup de force, dont celui qui se laisse aller à le commettre risque finalement de faire principalement les frais. Car, après tout, qu'est-ce qui garantit que les sciences sociales ne sont-elles pas elles aussi un produit culturel ne bénéficiant d'aucune exterritorialité ? A une telle interrogation, Bourdieu ne s'est pas complètement dérobé, et il a entrepris par ailleurs de s'y confronter.

(à suivre)