

## La réédition d'un ouvrage de Bourdieu : une invitation pressante à méditer le " cas Heidegger "

Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, coll. " Le sens commun ", [1975] 1988.

Jean-Claude Simard

Numéro 26, décembre 1989

Des textes qui chantent

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/025562ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/025562ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Urgences

ISSN

0226-9554 (imprimé)

1927-3924 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Simard, J.-C. (1989). Compte rendu de [La réédition d'un ouvrage de Bourdieu : une invitation pressante à méditer le " cas Heidegger " / Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, coll. " Le sens commun ", [1975] 1988.] *Urgences*, (26), 120–125. <https://doi.org/10.7202/025562ar>

Tous droits réservés © Urgences, 1989

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

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

## La réédition d'un ouvrage de Bourdieu : une invitation pressante à méditer le « cas Heidegger » \*

Lorsque, dans les années cinquante, Khrouchtchev accéda à la tête de son pays, l'on assista dans les pays communistes à une amorce de dégel. Quelques années plus tard, le paysan non conformiste qui avait dirigé un temps les destinées de l'Union soviétique fut écarté du pouvoir. La grande chape de plomb brejnevienne recouvrait à nouveau de sa grisaille les pays de l'Est. Aujourd'hui, nouveau dégel, *Glasnost* et *Perestroïka* sont à l'ordre du jour. Le sort de Gorbatchev sera-t-il le même que celui de son illustre prédécesseur, ou la montée d'une nouvelle classe moyenne en U.R.S.S. lui assurera-t-elle les appuis politiques nécessaires à la poursuite de ses ambitieux projets ? Pour l'instant, personne ne peut encore le dire. En attendant cependant, l'Histoire se transforme à une vitesse folle sous nos yeux. Multipartisme hongrois, éviction des communistes du gouvernement polonais, limogeage d'Honecker et ouverture du Mur de Berlin : de gré ou de force, chaque pays du Pacte de Varsovie — ou presque —, ouvert sur de nouvelles possibilités d'avenir, est convié à réfléchir sur son passé.

Dans ce concert l'Allemagne, orientale mais aussi occidentale, occupe pour diverses raisons une place à part. D'abord parce qu'elle est à l'origine de la Deuxième Guerre mondiale, elle-même cause déterminante de la partition ac-

tuelle de l'Europe. Ensuite parce qu'elle fut, durant plus de cent ans, la source jaillissante du désintéressement propre à la pensée scientifique, la patrie toujours prodigue du génie philosophique ou artistique (songeons simplement à la musique), le modèle même en somme de la culture dans ce qu'elle a de plus noble et de plus gratuit. Parce qu'enfin, elle n'en a pas moins enfanté le nazisme, cette plaie béante qui n'a pas fini, loin s'en faut, d'interpeller le siècle tout entier.

Comme la place de l'Allemagne, le destin de Heidegger est singulier. Et la réflexion sur un passé encore douloureux se concrétise entre autres dans la controverse qui entoure depuis quelque temps sa personne. Celui que d'aucuns considèrent comme le plus grand philosophe de notre époque illustre en effet à lui seul toute l'ambiguïté des relations entre la vie politique et la littérature (il était aussi poète...), comme aussi entre la société et l'exercice de la pensée. Car Heidegger, justement, adhéra très certainement au nazisme, toute la question étant dès lors de savoir dans quelle mesure et pendant combien de temps. Or, des travaux récents sont venus apporter des révélations nouvelles sur cette question, assombrissant singulièrement l'image glorieuse du philosophe. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la réédition du livre de Bourdieu, qui n'est qu'un des nombreux ouvrages ayant marqué récemment en France la réouverture de ce débat dans toute son ampleur<sup>1</sup>.

Rappelons les faits. En 1927 (il a 38 ans), Heidegger publie son

opus magnum *Être et temps*, «l'événement philosophique le plus important depuis la *Phénoménologie* de Hegel»<sup>2</sup>. Dès 1928, il est nommé professeur titulaire à l'Université de Fribourg. En avril 1933, il accède d'ailleurs au rectorat de cette institution. Dès le mois de mai, il s'inscrit au parti nazi et prononce le célèbre *Discours du rectorat*<sup>3</sup>. En février 1934, il démissionne de ses fonctions. Il semblera observer ensuite une réserve totale par rapport au nazisme. La brièveté apparente de son adhésion, l'ambiguïté réelle des termes du *Discours*, les justifications a posteriori de Heidegger et son apparent retrait ultérieur, tout contribua à asseoir pendant des années une opinion largement répandue: son engagement nazi fut un égarement funeste mais passager<sup>4</sup>. Cette erreur ponctuelle ne pouvait affecter la stature du penseur, encore moins mettre en cause le contenu global de sa philosophie. L'accord sur cette thèse était à peu près unanime parmi la classe intellectuelle française. Car, il faut bien le dire, Heidegger a été là-bas comme ici un maître à penser et il a marqué de son empreinte indélébile des auteurs aussi dissemblables que Char et Sartre, Ricœur et Derrida, Foucault et Lévinas, voire Lacan et Althusser<sup>5</sup>. Des opinions telles celle de Bourdieu qui, confronté à l'engagement nazi du philosophe, n'hésitait pas à incriminer l'ensemble de l'œuvre, paraissaient donc marginales, extrémistes même. Jusqu'à la parution d'un nouvel ouvrage venu, comme je l'affirmais tout à l'heure, relancer toute la polémique et jeter un jour nouveau sur la question.

Victor Farias, dans un essai percutant<sup>6</sup> qui s'appuie sur de laborieuses recherches et un solide travail d'archive, arrive à diverses conclusions qu'il vaut la peine de résumer brièvement. Loin d'être

purement circonstanciel, l'engagement nazi du penseur se serait en réalité étendu de 1933 à 1945. Ainsi, il paya consciencieusement, ces années durant, ses cotisations au parti. Heidegger aurait de plus participé activement à des projets de réforme visant la nazification de l'Université. Il aurait encore dénoncé des collègues juifs et donné en 1935 des cours à la Haute École de politique allemande, aux côtés des Goebbels, Goering et Hess. Comme si tout ceci ne suffisait pas, il aurait en outre ardemment souhaité devenir l'idéologue officiel du régime, et c'est par dépit qu'il aurait abandonné le rectorat: d'une part, Röhm et les S.A., sur qui il comptait s'appuyer, venaient d'être éliminés après la « nuit des longs couteaux »; d'autre part, il semblait évident que ses efforts en vue d'une spiritualisation éventuelle de la doctrine nazie étaient voués à l'échec, étant donné la montée irrésistible du biologisme racial d'un Rosenberg<sup>7</sup>. Après la Guerre enfin, tout en gardant un silence obstiné sur l'Holocauste, il aurait à plusieurs reprises refusé de renier ses sympathies nazies et ne se serait guère privé de mentir effrontément sur plusieurs aspects de ses agissements durant cette période.

Malgré ses défauts et son caractère par trop polémique<sup>8</sup>, le point de vue de Farias est suffisamment documenté pour que s'impose une relecture complète de l'œuvre heideggerienne. Et dans ce cadre tout autre, les positions d'un Bourdieu acquièrent un relief neuf. Aussi était-il particulièrement approprié de procéder à la réédition d'un ouvrage que l'actualité a maintenant rejoint. Car comment doit-on articuler les rapports d'une œuvre intellectuelle, qu'elle soit artistique, philosophique ou littéraire, à l'époque où elle s'inscrit et trouve son assise? La production

ultérieure d'un Karajan oblitère-t-elle son adhésion de principe au nazisme? De quelle façon, chez un Jünger, un Brasillach, un Drieu, et tant d'autres avec eux, des commissions récurrentes avec le pouvoir ont-elles pu affecter l'œuvre? Et qu'en est-il par exemple de l'antisémitisme virulent d'un Céline? Confronté à ces questions, on n'envisage habituellement que deux voies d'approche, d'ailleurs parfaitement antithétiques. La première, d'inspiration internaliste, s'applique à comprendre l'œuvre de l'intérieur, celle-ci se nourrissant de son propre questionnement qu'elle approfondit progressivement. L'Histoire n'entre ainsi que par effraction à l'intérieur de l'œuvre elle-même, la seconde permettant même à la limite (comme d'ailleurs chez Heidegger lui-même) de passer la première en jugement. C'était la thèse de Bergson<sup>9</sup> prétendant retrouver l'intuition originelle de l'œuvre berkeleyenne, indépendamment de toute intrusion possible de l'historicité. C'est, dans le cas qui nous occupe, l'optique adoptée par Derrida dans son étude du concept d'esprit chez le penseur de Fribourg<sup>10</sup>. L'autre approche, externaliste, veut plutôt éclairer (sinon démystifier) l'œuvre en la rabattant sur les conditions sociales objectives de son avènement. Les études d'allégeance marxiste — songeons par exemple à Adorno<sup>11</sup> — s'en inspirent plus ou moins librement qui prétendent pour leur part réduire les thématiques heideggeriennes de l'angoisse et de l'absurde au désarroi d'une faction intellectuelle dépassée par les principes de la nouvelle société industrielle et néanmoins préoccupée, au premier chef, par son impuissance économique foncière.

L'intérêt majeur de l'approche bourdieusienne est de renvoyer des à dos ces deux voies parcellaires:

l'approche externaliste d'abord parce qu'elle ne prend pas en compte la particularité propre du champ étudié, «c'est-à-dire l'effet exercé par les contraintes spécifiques du microcosme philosophique sur la production des discours philosophiques» (p. 10). On ne peut qu'abonder dans le même sens, car un tel réductionnisme limite effectivement les possibilités d'affronter directement les questions cruciales posées par Heidegger: par exemple le sens de l'Être, l'extension planétaire de la technique, le destin de la phénoménologie, l'analytique du Dasein ou les sources historiques de l'Occident. Chacune forme à sa façon un noyau de problématiques contemporaines authentiques en même temps qu'un horizon peut-être indépassable — pour reprendre une expression sartrienne — de la pensée actuelle. Quant à l'approche internaliste, on ne la retiendra pas non plus puisque, «absolutisation du texte» (p. 109), elle se refuse pour sa part à négocier le poids propre de l'Histoire, se condamnant en conséquence à reconduire «l'aveuglement spécifique des professionnels de la lucidité» (p. 8). Et un Heidegger — on le sait maintenant avec certitude —, à son corps défendant rattrapé par l'Histoire, lors même qu'ironiquement il avait prétendu inscrire la temporalité au cœur de l'Être, y a allégrement succombé, comme, il va sans dire, plusieurs de ses commentateurs et disciples attirés.

Excluant à la fois l'autonomie désincarné et le schématisme réductionniste, la thèse fondamentale de l'auteur est que le champ philosophique reproduit par «homologie» le champ social. Or, lorsque l'on reconstitue «l'humeur idéologique» (p. 16) de la République de Weimar, on observe trois positions philosophiques correspondant structurellement à trois

options politiques: le socialisme trouve son répondant dans le marxisme, le libéralisme dans le néo-kantisme, à l'époque philosophique dominante, et l'heideggerianisme pour sa part en viendra à illustrer la faction des révolutionnaires conservateurs. Ces derniers, qui s'autorisent des avancées d'un Jünger ou d'un Spengler, veulent « tout changer sans rien changer » et Heidegger, qui compte « renverser le renversement kantien de la métaphysique » (p. 73), c'est-à-dire en somme rétablir la métaphysique sous la forme d'une ontologie fondamentale, accomplit en réalité « la révolution conservatrice dans la philosophie ». Il faut encore ajouter à cette problématique « l'effet des événements économiques et politiques [s'exerçant] par la médiation de la crise spécifique du champ universitaire » (p. 20-21). En prenant ainsi en compte la longue tradition antidémocratique de l'Université allemande dont, soit dit en passant, il faudra bien un jour faire l'historiographie si l'on veut situer raisonnablement la philosophie de Heidegger, ne serait-ce qu'au niveau strictement minimal de son cadre institutionnel, l'on obtient alors un portrait fidèle du « *Zeitgeist* » (chap. I), portrait qui réinscrit efficacement le discours de la phénoménologie existentielle dans son environnement organique.

L'optique adoptée par Bourdieu ouvre donc la possibilité d'une troisième voie: la philosophie n'est ni une idéologie pure et simple, comme le prétendent tout uniment les marxistes, ni un champ absolument indépendant, comme aimeraient bien le croire ceux qui, prenant exemple sur Heidegger lui-même, veulent à tout prix ériger une « frontière sacrée entre l'ontologie et l'anthropologie » (p. 8). Elle est redevable du milieu social où elle se développe, comme toute

autre activité intellectuelle, sans pour autant s'y réduire purement et simplement. En ce sens, Bourdieu a tout à fait raison de concevoir son texte comme « un exercice de méthode » (p. 7). Et si l'on ne peut qu'admirer sa reconstitution du climat intellectuel de l'Allemagne d'alors, ou l'analyse du champ philosophique dans lequel évolue Heidegger, l'on doit bien constater que l'auteur devient beaucoup moins convaincant lorsque, précisément, il entre dans le détail de la méthode, c'est-à-dire lorsqu'il cherche à expliciter les modalités par lesquelles peut s'établir l'homologie postulée. Il fait alors largement appel à une série de concepts issus en droite ligne de la psychanalyse — censure, mise en forme, euphémisation, sublimation, jeu de mots, dénégation, etc.<sup>12</sup> —, toutes choses qui, si elles pointent bien en direction de « l'habitus de ce professeur ordinaire » (p. 57), pour reprendre un concept cher à l'auteur, ne permettent guère de comprendre comment s'établissent exactement les modalités dialectiques du passage entre configuration sociale et « idiolecte philosophique » (p. 47). Par exemple, l'on veut bien que le concept heideggerien de souci (*Sorge*) soit, par le biais de l'assistance sociale (*Sozialfürsorge*), une transposition dans l'ordre philosophique de la dénonciation jüngerienne de l'État-providence (p. 88 sq.), mais encore faudrait-il en effectuer la démonstration autrement que par ces jeux de mots que Bourdieu épingle chez Heidegger lui-même comme procédures artificielles de transition. Peut-être au fond touche-t-on ici une des limites propres à la sociologie de la connaissance dont on peut dire que Bourdieu s'inspire en dernier ressort. Car, du point de vue qui est le sien, prétendre rendre compte efficacement de l'idiome heideggerien impose tout d'abord

une analyse fine du climat social et intellectuel de l'époque, couplée à une dissection accomplie du discours « idéaliste existentiel » (Gurvitch, cité p. 77), le tout assorti d'une solide théorie de leur mise en relation. Or, si la première est réussie — il faut souligner en particulier le très haut intérêt de sa radioscopie éclairante du radicalisme conservateur —, on ne peut, comme je viens de l'indiquer, en dire autant de la troisième, non plus d'ailleurs que de la deuxième. Car il aurait fallu, pour ce faire, mener une étude approfondie des sources de la pensée de Heidegger. Si la transition du néo-kantisme à l'heideggerianisme est dégagée avec justesse<sup>13</sup>, comme aussi la sécularisation de « la théologie anti-théologique de Kierkegaard » (p. 79), laquelle est bien au cœur même de la pensée heideggerienne, l'auteur n'aborde qu'en passant la relation à la phénoménologie de Husserl et ne dit à peu près rien de l'herméneutique diltheynienne qui se trouve au fondement de la question sur le *sens* de l'Être<sup>14</sup>, noyau actif de toute l'entreprise philosophique de Heidegger.

Ceci dit, il reste que, nonobstant ses manques, l'essai de Bourdieu a l'insigne mérite d'articuler de manière pointue une question difficile entre toutes: celle des rapports nécessaires entre société et culture ou, pour peu que l'on veuille envisager la chose de manière plus générale, entre matière et pensée. Ce faisant, il suggère une méthode d'approche pour évaluer socialement et politiquement une œuvre, qu'elle soit de nature philosophique, littéraire ou même artistique. Car la « double lecture » qu'il préconise, indissociablement politique et philosophique<sup>15</sup>, écarte d'un seul mouvement deux excès manifestes: le refus d'inscrire un texte, quelles qu'en soient par

ailleurs la provenance ou la teneur, dans son contexte, ou la volonté, opposée mais corrélative, de le borner à ses conditions générales de production. Autant la philosophie de Heidegger est exemplaire en ce qu'elle couronne la longue tradition des « maîtres penseurs allemands » (Glücksman), autant le genre philosophique en lui-même est-il paradigmatique en ce qu'on est enclin « à reconnaître la hiérarchie sociale des légitimités qui confère au philosophe la position de dernière instance, culminante et « fondative » à la fois » (p. 96, n. 15. L'auteur souligne). En ce sens, et malgré la difficulté manifeste de l'entreprise, le choix de Heidegger comme objet d'étude s'imposait. Peut-être n'en hésiterait-on pas moins à suivre Bourdieu quand il nous suggère instamment que la pensée du philosophe pourrait bien « n'être que la *sublimation philosophique* [...] des principes politiques ou éthiques qui ont déterminé [son] adhésion [...] au nazisme » (p. 11. L'auteur souligne). Mais une chose en tout cas est à présent sûre (et ce n'est pas le moindre mérite de l'essai de Bourdieu que de contribuer à asseoir une telle certitude): on ne pourra plus jamais dédouaner entièrement Heidegger de son allégeance au nazisme. Car à présent, comme l'exprimait déjà excellemment Habermas<sup>16</sup> dès 1953, « il semble que le temps soit venu de penser avec Heidegger contre Heidegger ».

Jean-Claude Simard

\* Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* [1975], coll. « Le sens commun », Paris, Minuit, 1988. La réédition est fidèle à l'original, à ceci près qu'elle a été actualisée ici et là par des gloses infrapaginales. Sugerant l'instruction d'un réquisitoire, l'expression « cas Heidegger » est

- empruntée à Eric Weil qui l'avait utilisée dès 1947 («*Le cas Heidegger*», *Les temps modernes*, Paris, n° 22, juillet 1947), sans doute en référence au Cas Wagner, le célèbre pamphlet vitriolique de Nietzsche.
- 1 En voici un échantillon bref mais représentatif: Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987; François Fédier, *Heidegger: anatomie d'un scandale*, Paris, Laffont, 1988; Luc Ferry & Alain Renault, *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset, 1988; Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Bourgois, 1988; J. Launey (trad.), *Martin Heidegger: réponses et questions sur l'histoire et la politique* (1977), Paris, Mercure de France, 1988; Jean-François Lyotard, *Heidegger et «les juifs»*, coll. «Débats», Paris, Galilée, 1988. Du côté des magazines, on pourra consulter, sous le titre «L'affaire Heidegger», un bon état du dossier dans *Lire*, Paris, n° 153 (juin 1988) de même qu'un essai éclairant, quoique partial («Heidegger et le national-socialisme», *Le magazine littéraire*, Paris, n° 255, juin 1988), où Jean-Michel Palmier évalue plusieurs des ouvrages dont il est ici question.
  - 2 Habermas, *Profils philosophiques et politiques*, coll. «Tel», n° 114, Paris, Gallimard, 1987, p. 90.
  - 3 Il existe à présent plusieurs traductions de ce discours de circonstance. Parmi les plus récentes et les moins controversées, on retiendra celle de Granel, qui a l'avantage de comporter en regard l'original allemand: «L'autoaffirmation de l'Université allemande» (Paris, éd. T.E.R., 1982).
  - 4 C'est en tout cas la version des faits que Heidegger lui-même accrédi tera de son autorité personnelle. Voir à ce propos les affirmations contenues dans un célèbre entretien accordé au *Spiegel* le 23 septembre 1966, et paru, sur sa demande expresse, après sa mort seulement (*Der Spiegel*, n° 23, 31-05-1976). On en trouvera une traduction dans l'ouvrage de Launey cité en note 1.
  - 5 Discutant la philosophie française de cette période, Luc Ferry et Alain Renault (*La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, coll. «Folio-Essais», n° 101, Paris, Gallimard, 1988, p. 130) vont même jusqu'à parler pour leur part d'un «cadre globalement heideggerien».
  - 6 *Heidegger et le nazisme*, Verdire, Lagrasse, 1987.
  - 7 Goldmann avait déjà exprimé clairement cette dernière thèse dans son excellent essai *Lukacs et Heidegger* (coll. «Médiations», n° 112, Paris, Denoël/Gonthier, 1973, p. 77-78. Voir encore, dans le même ouvrage, la très belle introduction de Youssef Ishagpour, p. 44-45). À l'époque, la chose n'avait dérangé personne parce qu'on était encore alors en pleine fièvre structuraliste et que, si l'heideggerianisme était déjà une influence majeure, il n'avait pas encore acquis le statut d'une mode.
  - 8 Ce que, dans un ajout de 1987 (p. 11, n. 2; dorénavant, les références purement paginales à l'ouvrage de Bourdieu seront intégrées au corps du texte), Bourdieu ne se prive d'ailleurs pas de lui reprocher, tout en reconnaissant cependant qu'il verse effectivement de nouveaux faits au dossier. Il faut dire, à la décharge de notre sociologue, que l'ouvrage de Farias s'apparente en effet beaucoup à une simple biographie politique, fût-ce celle d'un philosophe.
  - 9 Voir son célèbre article de 1911: «L'intuition philosophique» (in *La pensée et le mouvant*, Paris, P.U.F., 1966, chap. IV).
  - 10 Derrida, *op. cit.*
  - 11 *Le jargon de l'authenticité* [1964], Paris, Payot, 1989. Quoi qu'il en soit, et malgré une certaine finesse analytique qui trouve entre autres son expression dans un antiréductionnisme méthodologique, Bourdieu, pour sa part, n'est pas toujours lui non plus à l'abri de la tentation du sociologisme grossier.
  - 12 Il semble que, surdétermination et lecture symptomale obligent, Bourdieu ait retenu la leçon althusserienne d'un marxisme revu et corrigé par un Freud lacanais.
  - 13 C'est avec beaucoup d'à propos que l'auteur se réfère à ce sujet au célèbre *Colloque de Davos* (1929) qui vit s'opposer Cassirer et Heidegger sur l'interprétation de la philosophie kantienne. Il y a bien là en effet appropriation réussie d'un legs intellectuel et transmission *de facto* d'un capital symbolique.
  - 14 Comme l'a très bien vu Gadamer qui s'appuie sur la percée heideggerienne pour rajeunir l'herméneutique philosophique.
  - 15 Ce qui justifie sans doute, aux yeux de l'auteur, l'audacieux raccourci de son titre: *L'ontologie politique...* Voir encore, dans le même sens, les p. 93, 109 et 117.
  - 16 *Op. cit.*, p. 99.