

LE SENS COMMUN

pierre bourdieu

**l'ontologie politique
de martin heidegger**



LES ÉDITIONS DE MINUIT

l'ontologie politique
de martin heidegger

ouvrages de pierre bourdieu

- SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE, PUF, 2^e éd., 1961.
THE ALGERIANS, Boston, Beacon Press, 1962.
TRAVAIL ET TRAVAILLEURS EN ALGÉRIE, Mouton, 1963 (avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel).
LES ÉTUDIANTS ET LEURS ÉTUDES, Mouton, 1964 (avec J.-C. Passeron).
LE DÉRACINEMENT, Minuit, 1964, nouvelle édition, 1977 (avec A. Sayad).
LES HÉRITIERS, Minuit, 1964, nouvelle édition augmentée, 1966 (avec J.-C. Passeron).
UN ART MOYEN, Minuit, 1965 (avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon).
RAPPORT PÉDAGOGIQUE ET COMMUNICATION, Mouton, 1965 (avec J.-C. Passeron et M. de Saint Martin).
L'AMOUR DE L'ART, Minuit, 1966, nouvelle édition, 1969 (avec A. Darbel et D. Schnapper).
LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE, Mouton/Bordas, 1968, nouvelle édition, 1973 (avec J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron).
LA REPRODUCTION, Minuit, 1970 (avec J.-C. Passeron).
ZUR SOZIOLOGIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN, Francfort, Suhrkamp, 1970.
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA PRATIQUE, précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Droz, 1972, nouvelle édition, Le Seuil, 2000.
DIE POLITISCHE ONTOLOGIE MARTIN HEIDEGGERS, Francfort, Syndicat, 1976.
ALGÉRIE 60, Minuit, 1977.
LA DISTINCTION, Minuit, 1979.
LE SENS PRATIQUE, Minuit, 1980.
QUESTIONS DE SOCIOLOGIE, Minuit, 1980 (coll. « Reprise », 2002).
LEÇON SUR LA LEÇON, Minuit, 1982.
CE QUE PARLER VEUT DIRE, Fayard, 1982.
HOMO ACADEMICUS, Minuit, 1984.
CHOSSES DITES, Minuit, 1987.
L'ONTOLOGIE POLITIQUE DE MARTIN HEIDEGGER, Minuit, 1988.
LA NOBLESSE D'ÉTAT, Minuit, 1989.
LANGUAGE AND SYMBOLIC POWER, Cambridge, Polity Press, 1991.
RÉPONSES. *Pour une anthropologie réflexive*, Libre examen/Le Seuil, 1992 (avec Loïc J.-D. Wacquant).
LES RÈGLES DE L'ART. *Genèse et structure du champ littéraire*, Libre examen/Le Seuil, 1992.
LA MISÈRE DU MONDE, Libre examen/Le Seuil, 1993 (ouvrage collectif sous sa direction).
LIBRE-ÉCHANGE, Les presses du réel/Le Seuil, 1994 (avec Hans Haacke).
RAISONS PRATIQUES, *Sur la théorie de l'action*, Le Seuil, 1994.
SUR LA TÉLÉVISION, *suivi de L'emprise du journalisme, Raisons d'agir*, 1996.
MÉDITATIONS PASCALIENNES, Le Seuil, « Liber », 1997.
LES USAGES SOCIAUX DE LA SCIENCE, *Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, INRA, 1997.
LA DOMINATION MASCULINE, Le Seuil, « Liber », 1998.
CONTRE-FEUX 1. *Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale, Raisons d'agir*, 1998.
PROPOS SUR LE CHAMP POLITIQUE, Presses universitaires de Lyon, 2000.
LES STRUCTURES SOCIALES DE L'ÉCONOMIE, Le Seuil, « Liber », 2000.
CONTRE-FEUX 2. *Pour un mouvement social européen, Raisons d'agir*, 2001.
LANGAGE ET POUVOIR SYMBOLIQUE, Le Seuil, 2001.
SCIENCE DE LA SCIENCE ET RÉFLEXIVITÉ, *Raisons d'agir*, 2001.
INTERVENTIONS (1961-2001). *Science sociale & action politique*, Agone, 2002.
LE BAL DES CÉLIBATAIRES. *Crise de la société paysanne en Béarn*, Le Seuil, 2002.
IMAGES D'ALGÉRIE. *Une affinité sélective*, Actes Sud/Institut du monde arabe, 2003.
SI LE MONDE M'EST SUPORTABLE, C'EST PARCE QUE JE PEUX M'INDIGNER, l'Aube, 2003 (avec Antoine Spire).
ESQUISSE POUR UNE AUTO-ANALYSE, *Raisons d'agir*, 2004.
ESQUISSES ALGÉRIENNES, Le Seuil, « Liber », 2008.
SUR L'ÉTAT. *Cours au Collège de France (1989-1992)*, Le Seuil/Raisons d'agir, 2012.
SUR MANET. *Une révolution symbolique*, Le Seuil/Raisons d'agir, 2013.
SOCIOLOGIE GÉNÉRALE. *Cours au Collège de France, vol. 1 (1981-1983)*, Le Seuil/Raisons d'agir, 2015.
SOCIOLOGIE GÉNÉRALE. *Cours au Collège de France, vol. 2 (1983-1986)*, Le Seuil/Raisons d'agir, 2016.

pierre bourdieu

l'ontologie politique de martin heidegger



LES ÉDITIONS DE MINUIT

Pour Marie-Claire

avertissement au lecteur

Ce texte a été publié pour la première fois en 1975, sous une forme légèrement différente, dans Actes de la recherche en sciences sociales. Conçu avant tout comme un exercice de méthode, il se situe dans une perspective qui n'est pas celle de la dénonciation. Du fait que l'analyse scientifique n'a rien à voir avec la logique du procès et avec les interrogations qu'elle suscite (Heidegger a-t-il été nazi ? Sa philosophie est-elle nazie ? Faut-il enseigner Heidegger ? etc.), il n'est pas sûr que l'effervescence malsaine qui entoure aujourd'hui le philosophe soit réellement favorable à la bonne réception de ce travail, sans doute toujours aussi intempestif.

La principale modification que je lui ai apportée, en dehors de quelques notes destinées à actualiser l'information historique, a consisté à renvoyer à la fin, pour faciliter la compréhension, les trois chapitres consacrés à l'analyse du langage heideggérien et de la lecture qu'il appelle. Ce qui risque de masquer que, contrairement à l'idée que l'on se fait souvent de la sociologie, c'est la lecture de l'œuvre elle-même, de ses doubles sens et de ses sous-entendus, qui a révélé, à une époque où tout cela n'était pas connu des historiens, certaines des implications politiques les plus inattendues de la philosophie heideggérienne : la condamnation de l'État providence, enfouie au cœur de la théorie de la temporalité ; l'antisémitisme, sublimé en condamnation de l'errance ; le refus de renier l'engagement nazi, inscrit dans les allusions tortueuses du dialogue avec Jünger ; l'ultra-révolutionnarisme conservateur, qui inspire tant les stratégies philosophiques de dépassement radical que la rupture avec le régime hitlérien, directement suscitée, comme l'a montré Hugo Ott, par la déception de ne pas voir reconnue l'aspiration révolutionnaire du philosophe à la mission de Führer philosophique.

Tout cela, qui pouvait se lire dans les textes, a été refusé par

les gardiens de l'orthodoxie de la lecture qui, menacés dans leur différence par le progrès de sciences qui leur échappent, s'accrochent, tels des aristocrates déçus, à une philosophie de la philosophie dont Heidegger leur a fourni une expression exemplaire en instaurant une frontière sacrée entre l'ontologie et l'anthropologie. Mais ils ne font ainsi que différer le moment où ils devront finir par s'interroger sur l'aveuglement spécifique des professionnels de la lucidité, dont Heidegger, une fois encore, a livré la manifestation la plus achevée et que leur refus de savoir et leurs silences hautains répètent et ratifient.

introduction

une pensée louche

« 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.

Il est sans doute peu de pensées aussi profondément situées et datées que la « philosophie pure » (comme disait Croce) de Heidegger¹. Il n'est pas un problème d'époque, pas une réponse idéologique des « révolutionnaires conservateurs » à ces problèmes, qui ne soient présents dans cette œuvre absolue, mais sous une forme sublimée et méconnaissable. Pourtant, il est peu d'œuvres qui aient été lues de manière aussi profondément anhistorique. Les dénonciateurs les plus déterminés des compromissions de l'auteur de *Sein und Zeit* avec le nazisme eux-mêmes ont toujours omis de chercher dans les textes mêmes les indices, les aveux ou les traces propres à annoncer ou à éclairer les engagements politiques de son auteur.

Il serait vain pourtant d'essayer de convaincre de cette référence constante et omniprésente à la situation historique et au contexte culturel en rapprochant par exemple la pensée de Heidegger de discours moins savamment euphémisés qui en sont l'équivalent, *au système près*. L'autonomie relative du champ de production philosophique fait que pareille comparai-

1. Cité par A. Hamilton, *L'Illusion fasciste. Les intellectuels et le fascisme, 1919-1945*, Paris, Gallimard, 1973, p. 166.

son peut servir à prouver *aussi bien* la dépendance que l'indépendance. Paradoxalement, l'effet de champ, c'est-à-dire l'effet exercé par les contraintes spécifiques du microcosme philosophique sur la production de discours philosophiques, est ce qui donne un fondement objectif à l'illusion de l'autonomie absolue, ce qui peut être invoqué pour interdire ou récuser *a priori* tout rapprochement entre l'œuvre de Heidegger, révolutionnaire conservateur *en philosophie*, c'est-à-dire dans le champ relativement autonome de la philosophie, et les œuvres d'économistes comme Sombart et Spann ou d'essayistes politiques comme Spengler et Jünger, que l'on serait tenté de dire très proches de Heidegger, s'il n'était précisément impossible en ces matières de raisonner « toutes choses étant égales d'ailleurs ». L'analyse adéquate se construit sur un double refus : elle récuse aussi bien la prétention du texte philosophique à l'autonomie absolue, et le refus corrélatif de toute référence externe, que la réduction directe du texte aux conditions les plus générales de sa production. On peut reconnaître l'indépendance, mais 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, mais 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 donc abandonner l'opposition entre la lecture politique et la lecture philosophique, et soumettre à une *lecture double*, inséparablement politique et philosophique, des écrits définis fondamentalement par leur *ambiguïté*, c'est-à-dire par la référence à deux espaces sociaux auxquels correspondent deux espaces mentaux. 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 » 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 davantage celle que le même Adorno établit entre les thèmes de l'angoisse ou de l'absurdité et l'impuissance réelle des produc-

teurs de ces thèmes – cela surtout après le livre de Ringer qui rapporte l'évolution vers le conservatisme réactionnaire de ceux qu'il appelle les « mandarins allemands » au déclin de leur position dans la structure de la classe dominante. Toutefois, faute de ressaisir la médiation déterminante que représentent les positions constitutives du champ philosophique et la relation qu'elles entretiennent avec les oppositions fondatrices du système philosophique, il laisse inévitablement échapper le principe de l'alchimie qui met le discours philosophique à l'abri de la réduction directe à la position de classe de son producteur, et il s'interdit du même coup de rendre raison de ce qui peut paraître l'essentiel, c'est-à-dire l'effet de la mise en forme philosophique.

Détracteurs qui récusent la philosophie au nom de l'affiliation au nazisme ou laudateurs qui séparent la philosophie de l'appartenance au nazisme, tous 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 l'adhésion du philosophe au nazisme. Par leur obstination à s'interroger sur des faits biographiques sans les mettre en relation avec la logique interne de l'œuvre, les adversaires de Heidegger accordent à ses défenseurs la distinction que ceux-ci revendiquent explicitement entre « l'établissement critique des faits » et « l'herméneutique des textes »². 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-Brigau, 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

2. F. Fédier, « Trois attaques contre Heidegger », *Critique*, 1966, n° 234, p. 883-904 ; « À propos de Heidegger » (R. Minder, J.-P. Faye, A. Patri), *Critique*, 1967, n° 237, p. 289-297 ; F. Fédier, « À propos de Heidegger », *Critique*, 1967, n° 242, p. 672-686 ; « À propos de Heidegger » (F. Bondy, F. Fédier), *Critique*, 1968, n° 251, p. 433-437. (1987 : ceci reste vrai du livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme*, Lagrasse, Verdier, 1987, qui, s'il apporte quelques faits nouveaux, reste à la porte de l'œuvre, ou n'y entre que par effraction, faisant une fois de plus la part belle aux défenseurs de la lecture interne : rien d'étonnant si le débat qu'il a déclenché répète celui qui s'était déroulé vingt ans plus tôt.)

discours de rectorat et quelques silences. De l'autre, la biographie intellectuelle, « blanchie » de toute référence aux événements de l'existence ordinaire du philosophe. À ce titre, la « Verzeichnis der Vorlesungen und Übungen 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 enseignement³, le penseur s'identifie complètement à la pensée, et la vie à l'œuvre 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 politiques⁴, de certains des mots typiques de l'idiote philosophique de Heidegger (*Wesen des Seins, menschliches Dasein, Wesenswille, Geschick, Verlassenheit*, etc.) aux côtés du vocabulaire typiquement nazi et des « réminiscences des éditoriaux du *Völkische Beobachter* et des discours de Goebbels »⁵. Il est significatif que le discours de rectorat du 27 mai 1933, intitulé « La défense (*Selbstbehauptung*, pompeusement surtraduit par l'auto-affirmation) de l'Université », qui a été si souvent invoqué pour démontrer l'appartenance de Heidegger au nazisme, puisse trouver place dans une histoire de la pensée heideggérienne aussi pure et purement interne que celle de Richardson⁶. Sans doute l'auteur de cette histoire expurgée s'est-il donné beaucoup de mal pour faire apparaître une prise de position conjoncturelle comme une application

3. 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 (W. J. Richardson, *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1963, p. 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).

4. 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, p. 139-159, et, pour les originaux, G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berne, 1962).

5. P. Gay, *Weimar Culture, The Outsider as Insider*, Londres, Secker and Warburg, 1968, p. 84.

6. W. J. Richardson, *op. cit.*, p. 255-258.

(au sens de Gadamer) tout à fait conséquente de la théorie philosophique (avec par exemple l'attaque contre la science objective). Mais Karl Löwith lui-même 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'œuvre 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 philosophique⁷. »

Il est tout aussi faux de situer Heidegger dans le seul espace politique, en s'appuyant sur 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, au nom par exemple de son opposition aux néo-kantiens. Les caractéristiques et les effets les plus spécifiques de sa pensée trouvent leur principe dans cette dualité de référence, et la compréhension adéquate suppose que l'on opère de manière consciente et méthodique la double mise en relation qu'opère pratiquement l'ontologie politique de Heidegger, prise de position politique qui ne s'énonce que philosophiquement.

La meilleure protection des discours savants contre l'objectivation réside, on le voit, dans l'immensité de la tâche que suppose la mise au jour du système complet des relations dont ils tiennent leur raison d'être. C'est ainsi que, dans le cas présent, il s'agirait ni plus ni moins que de reconstruire la structure du champ de production philosophique – et toute

7. K. Löwith, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les Temps modernes*, 2^e année, 1946, p. 343-360.

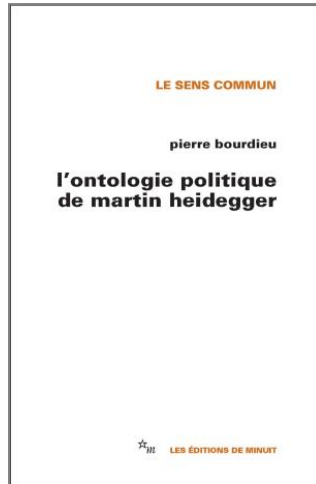
l'histoire dont elle est l'aboutissement –, la structure du champ universitaire, qui assigne au corps des philosophes son « site », comme aime à dire Heidegger, et aussi sa fonction, la structure du champ du pouvoir, où se définit la place des professeurs et son devenir, et ainsi, de proche en proche, toute la structure sociale de l'Allemagne de Weimar⁸. 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*⁹.

8. 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 soulève la question des « *particularités* du développement historique de l'Allemagne », deux questions qui ne sont évidemment pas indépendantes (cf. G. Luckács, « Über einige Eigentümlichkeiten der geschichtlichen Entwicklung Deutschlands », in *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1955, p. 31-74).

9. À ces matérialistes sans matériel ni matériaux, on voudrait seulement 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*, Paris, Maspero, 1971), mais qu'ils entendront 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, Éditions sociales, 1948, p. 21-22).

Table des matières

<u>Avertissement au lecteur</u>	<u>7</u>
<u>Introduction. UNE PENSÉE LOUCHE</u>	<u>9</u>
<u>Chapitre 1. LA PHILOSOPHIE PURE ET LE <i>ZEITGEIST</i></u>	<u>15</u>
<u>Chapitre 2. LE CHAMP PHILOSOPHIQUE ET L'ESPACE DES POSSIBLES</u>	<u>51</u>
<u>Chapitre 3. UNE « RÉVOLUTION CONSERVATRICE » EN PHILOSOPHIE</u>	<u>67</u>
<u>Chapitre 4. CENSURE ET MISE EN FORME</u>	<u>83</u>
<u>Chapitre 5. LA LECTURE INTERNE ET LE RESPECT DES FORMES</u>	<u>101</u>
<u>Chapitre 6. L'AUTO-INTERPRÉTATION ET L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME</u>	<u>113</u>
<u>Index</u>	<u>121</u>



Cette édition électronique du livre
L'Ontologie politique de Martin Heidegger de Pierre Bourdieu
a été réalisée le 07 décembre 2017
par les Éditions de Minuit
à partir de l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782707311665).

© 2018 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
pour la présente édition électronique.

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707338389



www.centrenationaldulivre.fr