



## Enjeux de la polémologie heideggerienne : entre *Kriegsideologie* et refondation politique

**Servanne Jollivet**

Docteur en philosophie, Université Paris IV - Sorbonne et Université Humboldt de Berlin

**Résumé** Face au double écueil qui consiste à ne voir en la pensée de Heidegger qu'une pure dégénérescence idéologique ou, à l'inverse, à nier son engagement et ses enjeux proprement politiques, nous désirons ici questionner frontalement son projet politique tel qu'il apparaît dès le début des années 1930. Plus que de céder à la polémique, nous nous proposons ici, partant des présupposés propres à la révolution conservatrice, de retracer l'usage, dès *Être et Temps* et surtout dans le discours de Rectorat (1933), des notions de conflit ou combat (*Kampf*), qui trouveront par la suite à s'approfondir à travers la notion héraclitéenne de *polemos*. L'enjeu est pour nous d'éclairer le projet de refondation politique qui sous-tend cette « polémologie » en nous appuyant sur l'interprétation que donne Heidegger de la théorie hégélienne de l'État (cours de 1933-1934) et de la *polis* grecque, principalement dans l'*Introduction à la métaphysique*.

**Mots clés** Heidegger, Hegel, *polemos*, *polis*, politique

- 1 Dans *Vers la pensée planétaire*, Kostas Axelos écrivait, en 1964 :

Heidegger fut national-socialiste pendant quelques mois, publia des textes et prononça des discours nazis. C'est un fait. Ne savait-il pas ce qu'il faisait ? Il ne s'agit pas de l'accabler, de lui pardonner ou de le justifier, et on ne doit pas éluder la question. Il lui manquait et il lui manque une case : la case politique.<sup>1</sup>
- 2 Ce constat était alors partagé par la plupart des disciples et commentateurs de Heidegger, jusqu'à la parution de l'ouvrage de Victor Farías – *Heidegger et le nazisme* (1987) qui reprend principalement les textes publiés par Guido Schneeberger en 1962 – puis, plus récemment, du tome 16 des *Œuvres complètes* consacré aux textes de circonstance et écrits politiques<sup>2</sup>. Certains ouvrages ont pu entre-temps faire état des liens de Heidegger avec la révolution conservatrice, tels que celui de Pierre de Bourdieu puis celui de Domenico Losurdo<sup>3</sup>, et

<sup>1</sup> K. Axelos, « Heidegger et le problème de la philosophie », *Vers la pensée planétaire*, Paris, Minuit, 1964, p. 223-224.

<sup>2</sup> V. Farías, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987 ; G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger : Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berne, Selbstverlag, 1962 ; M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* [GA 16], Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2000. Voir également B. Martin, *Martin Heidegger und das « Dritte Reich » : ein Kompendium*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

<sup>3</sup> P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988 ; D. Losurdo, *Heidegger et l'idéologie de la guerre*, Paris, PUF, 1998.

plus directement de sa compromission avec le national-socialisme<sup>4</sup>. Depuis trente ans, la polémique n'a pour ainsi dire pas cessé, alimentée par ceux qui considèrent que la pensée de Heidegger est irrecevable en raison même de son soubassement idéologique, jusqu'à prendre, plus récemment, des allures médiatiques incontrôlées sans que la question ne trouve à s'approfondir davantage<sup>5</sup>.

- 3 Assurément la dimension politique est décisive chez Heidegger, non seulement en 1933-1934 lorsqu'il pense encore infléchir le mouvement de renouveau national-socialiste dans le cadre de sa réforme universitaire, mais plus tardivement quant à sa conception de l'histoire, voire de la poésie à laquelle il reconnaîtra un véritable pouvoir de fondation historique. Plus que d'une erreur, il semble bien qu'il faille parler ici d'une véritable compromission, participation consciente et réfléchie au national-socialisme, tout du moins pendant les premiers mois de son engagement en tant que recteur de l'Université de Fribourg, tout en précisant qu'il n'assume cette charge qu'appelé par son ancien recteur et soutenu en cela par ses pairs, porté par l'espoir de pouvoir orienter, et en un certain sens *infléchir*, la politique universitaire. Il refuse par ailleurs le poste qui lui est offert, en 1933, l'enjoignant à rejoindre Berlin et démissionne lui-même le 23 avril 1934, soit à peine un an après sa prise de fonction. Ce qui l'avait poussé à prendre en charge le Rectorat était l'espoir, comme il le précisera lui-même après la guerre, de « pouvoir faire front [...] à la prépondérance menaçante de l'appareil du parti et de sa doctrine »<sup>6</sup>.
- 4 Reconnaître cet engagement, et les espoirs qui y sont encore liés en 1933-1934, ne signifie donc en rien nier les résistances et la distance progressivement prise à l'égard d'un régime qu'il critique de plus en plus, comme en témoignent *l'Introduction à la métaphysique* (1935) qui fustige sa dérive bureaucratique ou encore les cours sur Nietzsche s'opposant dès 1936-1937<sup>7</sup> aux thèses biologiques et racistes – cours qu'il présentera par ailleurs rétrospectivement comme « une explication (*Auseinandersetzung*) avec le national-socialisme »<sup>8</sup> – ou encore les manuscrits des *Beiträge*<sup>9</sup>. Il ne manque pas par ailleurs de prendre la défense de certains étudiants et collègues juifs, empêche *de fait* certains débordements à l'Université (placardages d'affiches antijuives, autodafés au sein de l'Université), ce qui lui vaudra d'être lui-même tenu relativement tôt à distance du parti en vertu de son « nazisme par trop personnel »<sup>10</sup>, voire des critiques explicites

<sup>4</sup> Citons notamment ici les travaux de P. Lacoue-Labarthe, *La fiction de politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Bourgois, 1987 ; T. Rockmore, *On Heidegger's Nazism and Philosophy*, Berkeley, University of California Press, 1992 ; H. Sluga, *Heidegger's Crisis : Philosophy and Politics in Nazi Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1993 ; F. Fistetti, *Heidegger und die Utopie der Polis*, Francfort-sur-le-Main, Peter Lang, 1999 ; J. Fritsche, *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1999.

<sup>5</sup> Elle semble en ce sens jamais n'avoir été aussi vivace – et confuse – que depuis la récente parution du livre d'E. Faye, *Heidegger et l'introduction du nazisme en philosophie*, Paris, Albin Michel, 2005, auquel l'ouvrage collectif récemment paru *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2007, se donne pour tâche de répondre.

<sup>6</sup> *Écrits politiques (1933-1966)*, Paris, Gallimard, 1995, p. 219.

<sup>7</sup> *Nietzsche 1 (1936-1939) [Gesamtausgabe (GA), 6.1]*, Francfort, Klostermann, 1996, p. 465.

<sup>8</sup> Lettre du 4 novembre 1945 au Rectorat académique, reprise dans *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 102.

<sup>9</sup> *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65], Francfort, Klostermann, 1989, p. 163. Voir également *Besinnung* [GA 66], manuscrit écrit entre 1938 et 1939, *Die Geschichte des Seyns* [GA 69] de 1938-1940, ou encore les écrits de 1941 récemment rassemblés sous le titre *Über den Anfang* [GA 70].

<sup>10</sup> Nous renvoyons ici notamment au rapport de Walter Gross, chef de l'Office de politique raciale du NSDAP, cité par R. Safranski, *Heidegger et son temps*, Paris, Grasset, 1996, p. 382-383.

émises lors de ses cours, comme certains étudiants ont pu l'attester<sup>11</sup>. Plus radicalement encore après la guerre, comme dans les *Conférences de Brême* (1948-1949), il ira jusqu'à repenser, cette fois à la lumière de l'holocauste, le mouvement national-socialiste comme le pur accomplissement d'une rationalisation parvenue à son faite, « le Même dans le déploiement de son essence »<sup>12</sup> que l'exploitation agro-industrielle et la mainmise généralisée des ressources disponibles sur cette terre.

- 5 Il ne s'agit donc en rien de réduire la portée du politique chez Heidegger à son incarnation nazie ou de voir en sa pensée, et ce dès *Être et Temps* (donc dès 1926 !), une appropriation existentielle et ontologisation d'une idéologie dominante, voire une pure et simple dégénération idéologique. Plutôt que de céder à la polémique, il nous semble à cet égard plus pertinent de nous pencher plus avant sur sa portée proprement politique telle qu'elle se déploie dans les années 1933-1935, éclairée à la lumière de ce que nous nommons ici sa « polémologie ». Cela implique tout d'abord, en ressaisissant les enjeux de ce qui a pu être nommé la *Kriegsideologie*, de recontextualiser quelque peu la place de Heidegger au sein de la « révolution conservatrice », ce qui nous permettra, dans un second temps, de mettre en regard l'usage fait par Heidegger, dès *Être et Temps* et surtout dans son discours de Rectorat (1933), des notions de conflit/ combat (*Kampf*), de confrontation (*Auseinandersetzung*) ou encore de *polemos*. Notre visée étant ici de montrer que sa propre « polémologie » ne se réduit pas à la seule rhétorique de l'idéologie conservatrice – en d'autres termes, que sa portée n'est pas seulement idéologique –, ce qui nous mènera à approfondir le projet de refondation politique qui la sous-tend, nous appuyant sur l'interprétation qu'il donne de la théorie hégélienne de l'État (cours de 1933-1934) et de la *polis* grecque.

### Heidegger et la *Kriegsideologie*

- 6 Ce qui rassemble la constellation on ne peut plus hétérogène qui a été nommée « révolution conservatrice » (*konservative Revolution*), mouvance antilibérale et antidémocrate qui aurait préparé l'avènement du nazisme – à laquelle on lie aussi bien Ernst Jünger, Max Scheler, Gottfried Benn, Carl Schmitt, Heidegger qu'Oswald Spengler – est d'abord la critique d'un état de fait, d'une dégénérescence incarnée par la République de Weimar, à laquelle il est reproché d'avoir trahi les intérêts allemands en acceptant les termes du traité de Versailles. La révolution conservatrice est donc d'abord réactive à l'égard des valeurs et du système politique défendu pendant Weimar : démocratie de type parlementaire, universalisme constitutionnel, État petit-bourgeois dénué d'ambitions qui fait le choix du confort, de la sécurité contre le risque au détriment de la grandeur d'une germanité en perdition, menacée physiquement par l'occupation de la Ruhr, spirituellement par ce que Heidegger lui-même décrira comme une « prise en étau » par le socialisme bolchevique d'une part, le libéralisme

<sup>11</sup> Voir à cet égard le témoignage de Walter Biemel, en 1942 : « Pour la première fois, il me fut donné d'entendre de la bouche d'un professeur d'université, une violente critique contre le régime qu'il qualifiait de criminel [...]. Il n'y a pas un cours, un séminaire où j'ai entendu une critique aussi claire du nazisme qu'auprès de Heidegger. Il était d'ailleurs le seul professeur qui ne commençât pas son cours par le Heil'Hitler réglementaire. À plus forte raison, dans les conversations privées, il faisait une si dure critique des nazis que je me rendais compte à quel point il était lucide sur son erreur de 1933 » (*Cahier de l'Herne Martin Heidegger*).

<sup>12</sup> « Das Gestell », *Bremer und Freiburger Vorträge*, Francfort, Klostermann, 1994, p. 27 ; « Le dispositif », trad. S. Jollivet, *Po&sie*, n° 115, 2006, p. 12.

prôné par les puissances occidentales de l'autre. Lui sont opposées la fidélité au « destin allemand », l'accession à une Allemagne secrète, plus profonde, seule censée faire pendant à la dépolitisation accélérée de l'après-guerre. Au libéralisme universaliste héritier des Lumières – dont se réclament les principaux représentants des courants néokantiens, du socialiste Hermann Cohen à Ernst Cassirer – est ainsi opposé un nationalisme qui entend reconnaître la vocation historique propre de l'Allemagne. La distinction faite quelques années plus tôt par Ferdinand Tönnies entre le modèle sociétal et le modèle communautaire<sup>13</sup> trouve ainsi un écho, étant relayée notamment par Heidegger lorsqu'il opposera en 1933 à la « volonté essentielle » (*Wesenswille*) du peuple le pur arbitraire (*Kürwille*) d'un État légitimé par le seul biais d'élections. C'est dans ce contexte que Schmitt peut lui-même opposer à l'État social de Weimar – qui témoigne à ses yeux de l'évacuation du politique au profit d'une « constitution abstraitement idéale », par là d'une « politique du non-politique » (*Politik des Unpolitischen*) – l'idée de nation, enracinée en un sol et porteuse d'une histoire.

- 7 La critique de l'universalisme est ainsi portée par une référence à la communauté « historique et concrète »<sup>14</sup>, ce qui permet, notamment à Schmitt, de mettre en évidence ce qu'il nomme le « lien situationnel » (*Situationsgebundenheit*) de toute approche, lui-même indissociable d'un « lien populaire » (*Volksgebundenheit*) indépassable. Cachant le plus souvent une politique interventionniste, « prétention à l'ingérence mondiale »<sup>15</sup> selon ses mots mêmes, l'universalisme véhiculé par la conception libérale du politique, tout comme la référence aux droits de l'homme, ne ferait que légitimer en retour l'impérialisme et la colonisation contre ce que Schmitt nomme « un ordre vital non universaliste, de base ethnique (*volkhaft*), [susceptible de] respecter les peuples »<sup>16</sup>. Sous prétexte de neutralité se ferait ainsi jour une volonté de domination unilatérale ne laissant place à aucune reconnaissance du pluralisme. C'est au contraire à partir de l'historicité concrète que l'ensemble du droit, de la moralité doit être repensé de telle sorte, écrira Schmitt en 1934, qu'il y a « autant de sortes de droits fondamentaux (*Grundrechte*) qu'il y a de sortes de communautés humaines »<sup>17</sup>, qui reposent chaque fois sur des « états d'ensemble » (*Gesamtzustand*) circonstanciés et déterminés et constituent des « unités concrètes, politiquement déterminées ». L'État lui-même prend sa source dans une entité ethnique pré-politique et, en ce sens, « pré-étatique » (*vor-staatlich*) : le peuple, pensé comme « fondement originaire » (*Urgrund*) de toute forme politique.

- 8 La reconnaissance de l'enracinement historique constitue donc une constante et vaut également pour Heidegger, dès ses premières tentatives « destructives », geste herméneutique qui, loin de partir de l'idéal d'une construction théorique,

<sup>13</sup> F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft : Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Berlin, Curtius, 1920.

<sup>14</sup> C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hambourg, Hanseatische Verl., 1934, p. 44 ; *Les trois types de pensée juridique*, trad. M. Köller et D. Séglaud, Paris, PUF, 1995, p. 96.

<sup>15</sup> C. Schmitt, « Grossraum gegen Universalismus » (1939), *Positionen und Begriffe : im Kampf mit Weimar, Genf und Versailles, 1923-1939 ; Du politique. « Légalité et légitimité » et autres essais*, A. de Benoist (éd.), Puisseaux, Pardès, 1990, p. 128. Voir également *Völkerrechtliche Grossraumordnung*, Berlin, Deutscher Rechtsverl., 1939, p. 43 : « En droit international, les concepts généraux, universels, qui embrasent le monde entier sont les armes typiques de l'interventionnisme. »

<sup>16</sup> C. Schmitt, *Der Reichsbegriff im Völkerrecht* (1939), dans *Positionen und Begriffe*, p. 306, 304. C'est en ce sens, écrit-il dans *Neutralität und Neutralisierungen*, que « la totalité (*völkisch*) [...] présuppose le caractère pluraliste du monde politique et de l'esprit objectif » (*Du politique*, p. 116-117).

<sup>17</sup> C. Schmitt, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1934, p. 7.

part toujours de situations concrètes pour remonter aux structures existentielles qui les sous-tendent. En 1927, cet enracinement est lui-même mis au jour comme structure constitutive du *Dasein*, à travers la « disposition » (*Befindlichkeit*), qui donne au *Dasein* sa tonalité (*Stimmung*) et qu'il faut assumer, à travers cette « possibilité héritée mais cependant choisie »<sup>18</sup> qu'est le devenir (*Geschehen*) ou « destin commun » (*Geschick*) de son peuple.

- 9 Niant toute normativité extrinsèque et transcendante au profit de l'enracinement historique d'une communauté, d'un peuple, on voit bien à quel point la révolution conservatrice, dont la position de Schmitt est ici éminemment représentative, constitue un terreau privilégié pour le national-socialisme, qui en radicalisera les tenants à travers sa théorie « nationale » ou « raciale » (*völkisch*) – et non *volklisch*, terme neutre employé par les courants nationalistes – et la notion de « communauté de sang » (*Blutgemeinschaft*). Cet élément racial (*völkisch*) n'est, en tant que tel, pas encore présent dans la constellation conservatrice, constituant en ce sens une limite qu'outrepassera précisément l'idéologie national-socialiste. Une limite que ne franchira d'ailleurs pas Heidegger, pas même dans son discours de Rectorat où il fera toujours référence à la dimension « national-étatique » (*volklisch-staatlich*)<sup>19</sup> de la mission qui revient à l'Université, non sans critiquer dans le même temps toute théorie raciale, qui ne suffit pas selon lui pour accéder au « *Dasein* d'un peuple »<sup>20</sup>.
- 10 Une des premières conséquences de cette critique radicale de l'universalisme – auquel les représentants de la révolution conservatrice opposent l'historicité et la singularité du peuple – est l'accent mis sur la dimension proprement combative, ce que Losurdo nomme « une véritable métaphysique de la guerre » ou encore « idéologie de la guerre » (*Kriegsideologie*). En témoignent notamment à l'époque, après les premiers travaux de Georg Simmel, *Le génie de la guerre et la guerre allemande* de Max Scheler, *Orages d'acier, Le combat comme expérience intérieure* d'Ernst Jünger<sup>21</sup>, autant d'ouvrages portés par une rhétorique du « vivre dangereusement », qui exaltent l'héroïsme et font l'apologie du risque, du danger, du cataclysme au nom d'un nouveau commencement, « tremblement de terre mettant à l'épreuve les fondations de tous les édifices »<sup>22</sup> selon les mots mêmes de Jünger. Outre l'apologie du sacrifice sont ainsi loués la transfiguration par la douleur, le dépassement de soi au nom de la mission, vocation particulière qui revient au peuple allemand dans son combat pour se défendre et imposer sa singularité. Si l'accent mis sur la dimension belliciste semble justifié par la référence à l'historicité et à la singularité du peuple, Heidegger en participe donc pleinement lorsqu'il appelle, dans son discours de Rectorat, à « endurer le destin allemand dans sa plus extrême détresse »<sup>23</sup>. Ou lorsqu'il déplore encore, dans le cours qu'il consacre à Hölderlin en 1942, que « l'humanité historique ne soit

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1993, p. 384 ; *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 448.

<sup>19</sup> M. Heidegger, GA 16, p. 114.

<sup>20</sup> Voir notamment *Sein und Wahrheit (1933-1934)* [GA 36/37], Francfort, Klostermann, 2001, p. 263 ; *Grundfragen der Philosophie : ausgewählte « Probleme » der « Logik »* [GA 45], Francfort, Klostermann, 1984, p. 53 ; *Die Geschichte des Seyns* [GA 69], Francfort, Klostermann, 1998 ; *Nietzsches Metaphysik* [GA 50], Francfort, Klostermann, 1990, p. 57.

<sup>21</sup> G. Simmel, *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*, Munich-Leipzig, Duncker & Humblot, 1917 ; M. Scheler, *Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg (1915)*, dans *Gesammelte Werke*, IV, Munich, Bernd, 1982 ; E. Jünger, « Der Kampf als inneres Erlebnis » (1922), *Sämtliche Werke*, VII, Stuttgart, Klett-Cotta, 1978.

<sup>22</sup> E. Jünger, *La mobilisation totale (1930)*, trad. H. Plard et M. B. de Launay, Paris, Gallimard (Tel), 1990, p. 117.

<sup>23</sup> « L'auto-affirmation de l'Université allemande » (« Die Selbstbehauptung der deutschen Universität »), *Écrits politiques*, p. 108.

mûre, d'abord à travers la douleur du sacrifice, pour le *commencement* en tant qu'il est ce qu'elle a de propre »<sup>24</sup>. L'appel à une reprise en main de l'Université en faveur d'une science « national-étatique » ainsi que le rappel lancinant de la « mission historique et spirituelle du peuple allemand »<sup>25</sup> dans le discours de Rectorat témoignent ainsi des profondes sympathies de Heidegger à l'égard de la révolution conservatrice, appelant à confronter le geste philosophique, contre toute référence à un principe ou à une vision du monde universels, à la plus haute finitude du *Dasein*. Tel est par ailleurs ce que Schmitt louera le plus chez Heidegger, notamment dans *Être et Temps* : ce retour à « l'existence historique concrète », ce qui l'amènera à voir en la notion d'être-au-monde un « instrument polémique contre toute aspiration à l'universalité, à l'objectivité et à la neutralité »<sup>26</sup>.

### **Pierre de touche de sa refondation du politique : la notion de combat (*Kampf*)**

- 11 Pierres de touche de sa conception du politique, les notions polémologiques de combat (*Kampf*), lutte (*Streit*) – la notion d'*Auseinandersetzung* étant quant à elle un terme clé dès les années 1920 dans le cadre de son projet de destruction herméneutique – n'apparaissent à proprement dit qu'après 1927. Brièvement esquissées dans *Être et Temps*, elles ne reçoivent un traitement approfondi qu'au milieu des années 1930, notamment dans le discours de Rectorat (1933) et l'*Introduction à la métaphysique* (1935). Le recours au motif guerrier requiert en effet l'élargissement du champ existentiel, du *Dasein* individué à la figure, collective et partagée, du peuple. Il présuppose l'historisation de la perspective existentielle – par là, l'abandon d'une visée encore transcendante et, ce faisant, en un sens encore « universelle » – pour ouvrir à ce que Heidegger nomme l'historicité concrète et singulière d'une communauté donnée. Il ne s'agit donc plus tant ici du *Dasein* singulier que d'un « devenir partagé qui se détermine comme destin commun (*Geschick*) » :

Par là nous désignons le devenir de la communauté, du peuple. Ce destin commun ne se compose pas de destins individuels, pas plus qu'être les uns avec les autres ne peut être saisi comme le surgissement simultané de plusieurs sujets [...]. Ce n'est [au contraire] que dans le partage (*Mitteilung*) et dans le combat (*Kampf*) que se libère la puissance de ce destin commun. C'est le destin commun partagé destinalement dans et avec sa « génération » qui constitue le plein et propre devenir de l'être-là.<sup>27</sup>

- 12 Ce n'est en effet, pour Heidegger, qu'au sein d'une communauté déterminée que l'existence individuelle trouve à accomplir ses propres possibilités en les inscrivant dans un horizon de sens commun, ce en quoi elles échappent alors à l'arbitraire et aux aléas pour participer d'une certaine nécessité intrinsèque, d'un destin. Il ne faut bien sûr y entendre aucune fatalité – sorte de fatalisme au nom duquel l'individu demeurerait soumis à la puissance d'une collectivité – mais bien ici ce qu'il nomme des « possibilités héritées mais cependant choisies », à savoir l'inscription dans une histoire, une filiation, une généalogie que l'individu peut certes transformer, subsumer mais qu'il ne peut jamais en tant que telle nier. La reconnaissance d'un tel ancrage permet ainsi à la fois à l'individu de dépasser sa propre particularité contingente et d'assumer des possibilités qui

<sup>24</sup> Hölderlin's Hymne « Der Ister » [GA 53], Francfort, Klostermann, 1984, p. 68.

<sup>25</sup> « L'auto-affirmation de l'Université allemande », p. 108.

<sup>26</sup> C. Schmitt, « Zu Christoph Steding "Das Reich und die Krankheit der europäischen Kultur" », *Neutralität und Neutralisierungen* (1939), dans *Positionen und Begriffe*, p. 291-295.

<sup>27</sup> *Sein und Zeit*, p. 384-385 ; *Être et temps*, trad. F. Vezin, p. 449 (traduction modifiée).

l'excédent et, tel ce que Heidegger nomme ici le partage ou la « transmission » (*Mitteilung*) à l'égard des siens et le « combat » (*Kampf*) face à ce qui en menace l'intégrité. Il ne s'agit pas là d'un lien intangible et subsistant, donné une fois pour toutes, mais d'une appartenance communautaire qui doit sans cesse être réitérée dans la résolution, chaque fois singulière, d'en assumer l'héritage. Constitué d'hommes unis en une même décision, l'être-ensemble du peuple se fonde ainsi lui-même sur la résolution de chacun, engagé à défendre ce qui le lie à d'autres ou, comme dans le combat et la lutte, à en réaffirmer l'appartenance, engagement pensé comme véritable libération « pour la relève dans le combat et la fidélité à ce qui est ainsi répétable ». Ainsi pensée, la communauté ne préexiste pas à cette « passation de possibles ». Elle est puissance qui naît de l'unification de forces individuelles qui y reconnaissent chacune leur destinée commune, reconnaissance qui atteint son paroxysme dans le combat, qui joue alors le rôle d'un véritable révélateur face à un lien communautaire le plus souvent dissimulé, forclos dans l'historicité « impropre »<sup>28</sup> du quotidien.

- 13 Loin de se réduire au seul modèle associatif, collectivité qui serait fondée sur l'addition et le « surgissement simultané de plusieurs sujets » unis sur la base d'intérêts communs, le peuple semble donc requérir tout autant abnégation et soumission de la part de l'individu qu'il lui assure en retour la possibilité d'accomplir « tout son devenir propre », assomption de l'historicité authentique qui est sienne. Dit autrement, l'individu n'a pas à aliéner sa liberté personnelle au profit d'une volonté générale, instance d'arbitrage ou puissance protectrice susceptible de défendre ses intérêts propres contre ceux des autres. C'est au contraire au « surcroît de puissance » ou à la « surpuissance » (*Übermacht*) de sa liberté finie qu'il est confronté, qui va de pair, nous dit Heidegger, avec l'assomption de ce qu'il nomme par contraste « l'impuissance de l'abandonnement (*Ohnmacht der Überlassenheit*) à lui-même ». L'accomplissement de la liberté individuelle présuppose en effet qu'elle soit soumise à un destin qui la dépasse, qu'elle se reconnaisse elle-même comme prenant part à un « devenir commun ». C'est précisément en cette reconnaissance que réside son impuissance : en se remettant à elle-même et en assumant sa finitude et son ancrage, spécifique et circonstancié. La liberté, ainsi pensée par Heidegger, n'est donc pas libre arbitre, autonome, inconditionné et libre de toute attache, mais liberté *pour* le souci qui transit notre existence et, à ce titre, toujours déjà lestée et orientée de telle sorte que le *Dasein* n'est jamais seule origine de soi, « origine de son être »<sup>29</sup>. Il n'y a donc pas d'autonomie radicale, la liberté ne résidant pas dans le seul acte de choisir mais « seulement dans le choix de l'une ou autres possibilités, ce qui implique chaque fois de supporter de n'avoir pas choisi et de n'avoir pas pu choisir aussi d'autres possibilités »<sup>30</sup>. En d'autres termes, pour en ressaisir l'argument : la liberté n'est jamais pensable, pour Heidegger, que « dans les limites de notre être-jeté »<sup>31</sup>.
- 14 Parce que notre liberté est toujours déjà conditionnée, pour ainsi dire « en situation », Heidegger peut ainsi s'autoriser à articuler le projet (*Entwurf*)

<sup>28</sup> *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38], Francfort, Klosterman, 1998, p. 99. Heidegger opposera par ailleurs l'« histoire véritable » (*eigentliche Geschichte*) à ce qu'il nomme la « non-histoire (*Ungeschichte*) qui renvoie au nécessaire, au quotidien » et qui, rivée à un état de fait, ne parvient plus à « faire histoire » (*ibid.*).

<sup>29</sup> *Sein und Zeit*, p. 284 ; *Être et temps*, trad. F. Vezin, p. 341 : « Jamais il ne saurait préexister à son origine » (traduction modifiée), même s'il est, en tant que tel, « l'être de l'origine ». Voir également *ibid.*, p. 134 ; trad. p. 178 : « Le *Dasein* est toujours déjà déterminé. » (traduction modifiée)

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 285 ; trad. p. 342 (traduction modifiée).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 366.

– capacité que j’ai de choisir mes possibilités, de me transcender – à l’être-jeté (*Geworfenheit*), qui me lie structurellement à cet ancrage. Löwith avait bien perçu la difficulté lorsqu’il écrivait : « Certes il nous faut nous décider de manière résolue, mais Heidegger ne nous dit pas *pour quoi* il faut nous décider. »<sup>32</sup> Précisément parce que la situation diffère pour tout *Dasein*. Et la liberté d’une décision, sa « surpuissance », n’est en retour que le mouvement d’une liberté finie qui assume, dans le tranchant d’un choix, ses limites et sa propre impuissance à l’égard de ce qui ne dépend pas d’elle-même. C’est précisément cet argument que Heidegger reprend, cinq ans plus tard, dans son discours de Rectorat, appelant à penser jusqu’au bout la « surpuissance » du destin allemand, face à laquelle « le savoir doit déployer son défi le plus haut [...] pour échouer effectivement »<sup>33</sup>, à savoir faire l’épreuve de la hauteur de sa tâche dans les limites qui sont les siennes. C’est alors que la science, poursuit Heidegger, est susceptible de prendre acte « de son impuissance devant le destin ». Et ce n’est que sur fond de cette impuissance, assumée, que nous pouvons en retour mesurer la puissance même de notre liberté finie, qui est d’abord capacité à endurer l’histoire et à l’assumer comme nôtre dans le partage, la transmission ou le combat.

- 15 Si allusive que soit encore cette notion de combat dans *Être et Temps*, il faut attendre le discours d’investiture du 27 mai 1933, « L’auto-affirmation de l’Université allemande », pour que Heidegger, poussé par les circonstances l’approfondisse. La communauté universitaire y est ainsi présentée comme une « communauté de lutte » à laquelle participent les corps enseignant et étudiant, chacun étant amené à transcender sa position et ses intérêts particuliers au nom d’une défense commune, déploiement d’une force conjointe, *unifiée*, de résistance et de lutte par laquelle l’Université peut accomplir sa mission, à savoir contribuer à l’autodétermination du peuple par l’accès au savoir et par sa transmission<sup>34</sup>. Puissance spirituelle, « puissance créatrice de monde » (*weltbildende Macht*), l’Université est en effet en ces années aux yeux de Heidegger le lieu d’une possible impulsion, lieu de renouveau spirituel qui peut seul donner assise au projet de révolution politique alors initié par le mouvement national-socialiste.
- 16 Le combat, en ce sens, est décisif. « Toutes les capacités de la volonté et de la pensée, écrit-il, toutes les forces du cœur et toutes les aptitudes du corps doivent se déployer par le combat, se renforcer dans le combat et se conserver en tant que combat [...]. »<sup>35</sup> Ce faisant, le combat unifie, assure cohésion et unité à des puissances antagonistes en libérant leur puissance conjointe en un partage commun. Il exhibe, révèle ce qui, au sein même de l’altérité, rassemble. La communauté universitaire, paradigmatique de toute communauté possible selon Heidegger, ne doit ainsi sa propre unité qu’à la résistance – le fait de

<sup>32</sup> K. Löwith, *Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1960.

<sup>33</sup> « L’auto-affirmation de l’Université allemande », p. 15. Le combat ne serait à cet égard que l’endurance de ce « déploiement de puissance » (*Ermächtigung*), qui renvoie à la dimension proprement métabolique qu’il mettait au jour dès le milieu des années 1920 – en rapport à la *dunamis* aristotélicienne –, désireux qu’il était alors de penser l’existence non plus tant de manière « factuelle » (*tatsächlich*), ontique, mais *en acte* et à la lumière de l’accomplissement de ses propres potentialités. Qu’il nous soit ici permis de renvoyer à notre contribution « Heidegger lecteur d’Aristote. Du mouvement à la facticité chez le jeune Heidegger (1919-1924) », *Studia Phaenomenologica*, vol. IV, n° 3/4, 2004, p. 99-126.

<sup>34</sup> L’Université serait ainsi susceptible de « contribuer au rassemblement interne du peuple, en lui donnant son orientation » (« Le Rectorat 1933-1934. Faits et réflexions », *Écrits politiques*, p. 218).

<sup>35</sup> « L’auto-affirmation de l’Université allemande », p. 41.

« se tourner ensemble contre » (*Wider-stand*) – face à l'adversité. L'opposition, la confrontation est bien première, l'identité ainsi créée, seconde par rapport à l'altérité sur laquelle elle est sise : altérité eu égard à l'opposition qui la génère mais également eu égard à la tension qui se maintient au sein même de l'Université, entre des volontés qui demeurent singulières et hétérogènes. Loin d'être résorbée, unifiée ou fusionnée dans la lutte – fût-elle ici spirituelle –, leur opposition constitutive est ainsi maintenue ouverte<sup>36</sup>. La communauté de lutte est ce faisant pensée comme rassemblement de la différence au sein d'un vouloir unifié en une seule force, unité d'un monde spirituel commun où toutes les parties contribuent chacune, en ce qui leur est propre, au maintien et à l'affirmation conjointe d'une même puissance. Tandis que la lutte, force de cohésion par excellence, révèle l'unité profonde d'éléments initialement hétérogènes, chacun ne s'accomplit en retour en sa singularité, dépassant ainsi ses intérêts privés, qu'à la lumière de cette tâche commune : « Maîtres et élèves ne doivent ainsi leur existence et leur force qu'à un enracinement véritable et communautaire dans l'essence déployée de l'Université allemande. »<sup>37</sup>

- 17 C'est donc dans le combat que la communauté s'affirme comme telle, que son « auto-affirmation » (*Selbstbehauptung*) devient pensable. Par « auto-affirmation », Heidegger entend ici l'autonomie, comme le fait de « se donner à soi-même sa loi comme la plus haute liberté », libre « capacité de législation spirituelle ». S'il semble en reprendre ici l'acception traditionnelle, ce n'est néanmoins plus à l'individu qu'il l'attribue mais à la communauté elle-même : mouvement de « ré-capitulation » (*Selbst-Behauptung*) qui consiste à se donner à soi-même un chef, une orientation et qui semble bien faire écho au fameux *Führerprinzip* hitlérien. À ceci près que, comme Heidegger l'affirme dans le même passage, « quiconque guide (*alle Führung*) doit reconnaître à ceux qui le suivent leur force propre. Mais quiconque suit porte en soi la résistance. Cet antagonisme essentiel entre le fait de guider (*Führen*) et de suivre (*Folgen*) ne doit pas être estompé, encore moins effacé », adjonction décisive qui laisse déjà entrevoir, et ce dès son discours d'investiture, une position bien tranchée à l'encontre de la politique national-socialiste. Car derrière cette volonté d'assurer à l'Université son autonomie propre, c'est également à l'idée d'une « politisation » intégrale de la science qu'il s'oppose ainsi qu'à la soumission des institutions universitaires à l'égard des décisions prises à Berlin. L'instrumentalisation de la science, désormais conçue par les partisans du régime comme « science politisée » (*politische Wissenschaft*) et militante, ne pouvait en effet, aux yeux de Heidegger, que contribuer à annihiler la possibilité d'un véritable renouveau spirituel. L'Université devait au contraire demeurer la « tête » pensante du régime, seule à pouvoir déterminer la mission spirituelle qui revient au peuple allemand en lui assurant un savoir de lui-même et de son être historique. Le savoir devait ainsi être reconnu comme la « plus haute réalisation de la *praxis* authentique », conception qui s'oppose à l'époque farouchement à la conception national-socialiste. Mais ce n'est pas seulement sa conception du savoir – de la *theoria* – qui est ici en jeu mais, plus largement, du politique. Pour l'approfondir, il faut se tourner vers un séminaire que Heidegger donne l'année suivante, en 1934-1935, avec le juriste Erik Wolf, alors doyen de la faculté de droit de Fribourg, intitulé « Hegel : sur l'État »<sup>38</sup> encore inédit à ce jour.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 43 : « Le combat seul tient l'opposition ouverte. »

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 7. Voir également *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)* [GA 16], Francfort, Klosterman, 2000, p. 279 : « Le combat doit devenir la loi la plus intime de notre *Dasein*. »

<sup>38</sup> « *Hegel : über den Staat* », séminaire en collaboration avec E. Wolf à l'Université de Fribourg, transcription Hallwachs et Borse, Heidegger Nachlass, Deutsches Literaturarchiv,

## De la théorie hégélienne de l'État à la polis grecque

- 18 Daté du semestre d'hiver 1933-1934, le cours sur Hegel, « *Über den Staat* », est le premier d'une série de séminaires que Heidegger consacre à Hegel dès 1927 et qu'il articule ici plus précisément « à une réflexion sur l'approche et l'orientation fondamentales de la pensée occidentale sur l'État ». C'est en effet, écrit-il, « parce qu'il nous faut voir en sa philosophie l'accomplissement de l'ensemble de la philosophie occidentale, l'accomplissement de son grand commencement en direction d'une subsomption (*Aufhebung*) de la pensée antique et chrétienne en un seul grand système » (p. 2)<sup>39</sup> qu'il apparaît d'autant plus décisif de se confronter à la théorie hégélienne en tant qu'elle vient accomplir la pensée occidentale sur l'État. Comme il le précise d'emblée :

L'intention de ce cours est de réfléchir philosophiquement sur l'État en se laissant guider par Hegel. Nous pourrions considérer que la réflexion philosophique sur l'État est devenue, de nos jours, intempestive, comme on dit bien aujourd'hui que l'État sous sa forme actuelle n'est pas né des livres [...] mais du combat. À l'appui d'une telle affirmation, on retrouve l'idée qu'il n'y a dans les livres que du spirituel. On oublie ce faisant que l'État devra encore exister dans cinquante ans, voire dans un siècle. Il doit donc y avoir quelque chose, à partir duquel il existe. Et il ne peut durer que par l'esprit, esprit qui est quant à lui porté par les hommes, lesquels doivent eux-mêmes être éduqués. (p. 2)

- 19 En tant qu'il en accomplit la portée spirituelle, Hegel serait en effet celui qui nous donne à ressaisir « l'effectivité du monde » : « le contenu de vérité du christianisme avec la vérité de la philosophie antique, ressaisis en une plus haute unité afin que l'histoire de ces époques soit portée au rang de décision spirituelle » (p. 8). Réalisant la synthèse des traditions antique et chrétienne, il les ferait ainsi parvenir à la conscience de soi dans une théorie de l'État qui, selon Heidegger, demeure inégalée si tant est qu'on la considère non pas en sa seule portée politique mais à la lumière « du tout de l'étant, de la totalité » (p. 15). Car, même dans la philosophie du droit hégélienne, la théorie de l'État n'est pas restreinte à son seul sens juridique mais pensée métaphysiquement comme « apparition (*Erscheinung*) de la liberté » et, à ce titre, comme « métaphysique de l'esprit objectif » tel qu'il s'est réalisé *hic et nunc*, à savoir historiquement : le droit, souligne ici Heidegger, « naît dans l'histoire même de l'esprit » et est toujours à ce titre porté par une « volonté substantielle » (p. 21)<sup>40</sup>.

- 20 L'accomplissement de la liberté à travers le savoir de soi présuppose en effet ce que Hegel nomme un rapport mutuel ou une corrélation (*Wechselbezug*) inaccessible au seul individu mais réalisé dans l'État, lien de réciprocité entre individus singuliers qui ouvre ainsi à un espace du « commun » (*Gemeinsame*), lieu d'une mutuelle reconnaissance. Et c'est précisément en ce processus de reconnaissance que le droit se réalise, mouvement par lequel « un peuple parvient à lui-même, ce qui présuppose, ajoute ici Heidegger, que l'État soit d'abord État d'un peuple » (p. 24). Moment d'auto-affirmation d'un peuple parvenant à la conscience de soi, l'État implique donc pour Hegel nécessairement, comme tout acte de volonté, la négation de ce qu'il n'est pas. Heidegger en prolonge ainsi l'argument : « L'accomplissement de l'esprit est [ce

---

Marbach. Nous tenons à remercier ici vivement Jeffrey Andrew Barash qui nous a permis d'en prendre connaissance.

<sup>39</sup> Heidegger écrit également plus loin que « dans cette pensée de l'État de Hegel, la tradition occidentale est recueillie » (*ibid.*, p. 14).

<sup>40</sup> Hegel pense bien la volonté comme « principe de l'État » (*Principes de la philosophie du droit*, § 258).

faisant] le plus grand développement possible de l'antagonisme (*Gegnerschaft*), par lequel l'un se dresse et s'élève face à l'autre » (p. 25), ce qui passe à la fois par la prise de conscience et conviction politique (*politische Gesinnung*) et, nous dit Heidegger, une forme de patriotisme lié à la reconnaissance de l'État « comme cet État-là, singulier et individuel » (p. 46), à savoir comme une étape chaque fois spécifique du déploiement historique de l'esprit.

- 21 Certes, comme il le rappelle, « la substance véritable de cet universel repose bien pour Rousseau dans la mise en commun (*Gemeinsamkeit*) des volontés individuelles » (p. 44), ce en quoi l'État dépasse par la volonté générale les intérêts particuliers en les amenant à s'autolimiter mutuellement. Reste qu'ainsi pensée une telle communauté n'aurait rien, selon lui, de substantiel ni d'essence propre (*Eigenwesen*), résultat d'une association d'autant plus fragile que, menacée par l'*hybris* individuelle, elle demeure provisoire. Comme Heidegger le souligne :

La différence entre Rousseau et Hegel est que pour Rousseau, l'universel est certes là en tant que *but* mais non comme le véritable fondement à partir duquel il bâtit [sa théorie de l'État]. Pour Hegel au contraire, l'universel est la véritable *réalité effective* : la substance [...]. Pour Rousseau, la liberté est une liberté *abstraite, négative*. Pour Hegel, la liberté est retour sur soi qui est aussi engagement pour la liberté objective et, ce faisant, pour l'État. (p. 44)

- 22 Le pacte républicain ainsi pensé par Rousseau repose en effet sur la seule association volontaire d'individus qui font désormais abstraction de leur singularité, théorie qui marque aux yeux de Heidegger l'accomplissement extrême de la subjectivité à travers la possibilité qu'elle a de se dessaisir volontairement de sa propre liberté et de s'aliéner momentanément. Tel serait le fondement du libéralisme qui, avant d'être une étiquette politique, est d'abord, nous dit-il, « une manière de se tenir, de se positionner face à la liberté » (p. 47), et notamment de la méconnaître, celle-ci demeurant, en termes hégéliens, purement formelle, catégorie pour ainsi dire vide de sens, ne renvoyant qu'aux seuls droits de l'individu singulier dont elle oblitère la particularité, historique, culturelle, sociale – en un mot « spirituelle » selon l'acception hégélienne. C'est d'ailleurs la même critique que Heidegger formulera par la suite à l'encontre de ce qu'il nomme le « socialisme bolchevique », ce qui l'amènera à renvoyer dos à dos socialisme et libéralisme. Au contraire, écrit-il :

[...] chez Hegel, la vérité ne se laisse pas déterminer en son déploiement par l'individu mais par l'esprit lui-même qui se déploie [...]. C'est en cela que le libéralisme est lui-même surmonté et élucidé. La vérité, qui repose dans le libéralisme, est ainsi subsumée et intégrée dans un fond plus originaire. (p. 47)

- 23 L'État – ici l'État hégélien qui en serait l'étape la plus accomplie – est ce faisant de part en part historique, réalisation concrète et effective d'une volonté libre dans le monde. Il implique que l'individu soit lui-même subordonné, soumis au principe spirituel, en termes hégéliens, à la « puissance absolue » (*absolute Macht*) qui régit tout étant. Plus qu'une forme particulière d'organisation politique comme l'envisage Rousseau, l'État serait ainsi l'*effectivité* même qui appose sa marque à l'ensemble de ce qui est. N'est en ce sens proprement politique pour Hegel que l'État, par opposition aux formes que sont la famille ou la société civile, de telle sorte que le « politique » (*das Politische*) peut ainsi apparaître comme « l'essence déployée de l'État », ce qui le fonde et le détermine comme tel. « La première chose pour déterminer l'essence du politique [serait ainsi] de faire retour à l'essence de l'État » ou, traduction plus parlante, « pour déterminer le lieu de déploiement du politique, de faire retour à la manière dont l'État se déploie » (p. 50).

24 Or c'est précisément là que le bât blesse pour Heidegger. Car qu'est-ce à dire que le « politique » se réduit ici à l'État, tel qu'il est censé en accomplir effectivement l'essence de telle sorte que tout autre domaine y demeure subordonné ? Car si l'État est bien, pour Hegel, réalisation de « l'esprit d'un peuple », n'est-ce pas à partir de ce premier enracinement qu'il nous faut le penser, au lieu de croire que c'est seulement avec la révolution national-socialiste qu'il a « tout juste commencé de vivre », « notamment avec l'émergence et la mise en place d'un "État total" [...] qui ne renvoie aucunement à un domaine particulier ou à un appareillage qui serait là pour protéger la société, et ce de l'État lui-même, domaine dont seules certaines personnes auraient à s'occuper » ?

25 Et Heidegger de demander :

Qu'est donc politiquement cet « État total » ? Qu'en est-il notamment de son rapport à l'Université ? Ce qui liait auparavant l'Université à l'État se limitait à son soutien tandis que celle-ci faisait son chemin. Qu'en est-il donc aujourd'hui ? On ne s'en sort pas à poser de telles questions, mais seulement par une réflexion qui fait retour aux fondements. (p. 48-49)

26 Autrement dit, seulement en reconduisant l'État à son sol premier et sa puissance affirmative à l'adversité première sur laquelle il est sis<sup>41</sup>. Ce qui se réduit à un contrat, « état (*status*) de la chose publique », ne serait en ce sens pas pleinement politique, fût-ce sous la forme d'un État total qui prétend régir la vie d'une communauté à tous les niveaux. « Que signifie politique (*politisch*) ? En son premier sens précisément, ce qui est lié à la *polis*, ce qui se donne comme une qualité particulière de la *polis* » (p. 49)<sup>42</sup>, non pas comme « communauté des *politai* », assemblée de citoyens mais, comme Heidegger le précise aussitôt, au sens où Homère, l'un des premiers, l'entendait dans le chant VI de *L'Odyssée* : « Autour de la *polis*, il traça un mur et bâtit les maisons et le temple pour les dieux, distribua les terres à cultiver. » En sa première acception, loin de se réduire à une association ou à une forme de communauté donnée, la *polis* est bien, poursuit-il :

[...] le milieu (*Mitte*) propre du domaine du *Dasein*. Ce milieu est à vrai dire celui des temples et du marché où a lieu le rassemblement des *politai*. La *polis* est le milieu qui détermine en propre le *Dasein* historique d'un peuple, d'une tribu, d'un clan ; ce pour quoi la vie se déroule ; le milieu auquel tout est relié, qu'il en aille de sa défense comme de son auto-affirmation. Ce qui est essentiel dans le *Dasein* est l'auto-affirmation. Les murs, la maison, le pays, les dieux. C'est à partir de cela qu'il faut comprendre l'essence déployée du politique. (p. 50)

27 S'il plaçait déjà au centre de son discours de Rectorat le motif de l'auto-affirmation, c'est désormais à la lumière du « caractère décisif »<sup>43</sup> propre à la *polis* grecque que le peuple est pensé, tel qu'il se constitue au regard d'une ouverture au monde qui lui est propre, à partir de laquelle se configure son rapport à l'habitat, à la nation, au sacré. Ce que nous nommons l'État, loin de précéder la cohésion et l'unité du peuple, ne serait donc à ce titre, comme il le précise à la même époque lors du cours du semestre d'été 1934, qu'une forme parmi d'autres de cette « volonté de maîtrise qu'a tout peuple sur lui-même »<sup>44</sup>. De même, la relation ami-ennemi pensée par Schmitt comme essence du

<sup>41</sup> « Cette auto-affirmation (*Sich-selbst-behaupten*) » de l'État, écrit Heidegger, est en effet toujours une manière de « prendre ses distances en s'opposant à autre chose » (cours sur Hegel, p. 46).

<sup>42</sup> L'État n'aurait donc « rien à voir avec la *polis* » (p. 50).

<sup>43</sup> Sur ce lien du peuple et de la décision/résolution, voir *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38], Francfort, Klostermann, 1998, p. 72-77.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 57.

politique présuppose, ainsi qu'il le souligne dans le cours précédent, cette « auto-affirmation ». Non pas que « l'auto-affirmation requi[ère] une conception déterminée de l'être historique du peuple et de l'État lui-même » :

Parce que l'État est auto-affirmation de l'être historique d'un peuple et parce que l'on peut nommer l'État *polis*, le politique se montre alors comme relation ami-ennemi ; mais cette relation n'est pas *le* politique. (p. 50)

- 28 Elle n'est pas le politique pour autant qu'elle fait fond sur une organisation ou vision du monde préétablie ou imposée, de même que l'État total national-socialiste demeure à ses yeux superficiel tant qu'il n'est pas fondé spirituellement, porté par la puissance décisive – et décisionnelle – de chacun à ouvrir un monde. Comme Heidegger pourra ainsi en conclure dans ses notes des *Contributions à la philosophie*, c'est « seulement à partir du *Dasein* que peut être saisie l'essence déployée du peuple »<sup>45</sup> et aucunement à partir des notions naturalistes de race, de « sang et de sol »<sup>46</sup> mises à l'honneur pendant la révolution national-socialiste.

### De l'État total à la *polis* grecque : l'Introduction à la métaphysique

- 29 Si l'*Introduction à la métaphysique* ne rompt pas avec la dimension volontariste et activiste qui est encore celle, deux ans auparavant, du discours de Rectorat, la perspective n'en est pas moins pour ainsi dire transfigurée par la dimension *destinale* dont est désormais porteuse la nation allemande. C'est désormais en héritière des Grecs qu'il s'agit de considérer l'Allemagne, à partir de laquelle pourront surgir de « nouvelles forces historiques et *spirituelles* »<sup>47</sup> portées par la revitalisation et le renouveau que la révolution national-socialiste prétend incarner. L'histoire est encore ici pensée à travers la violence créatrice d'une *tekhnè* quasi prométhéenne, force en prise à un destin qui la dépasse et qu'elle tente, portée par le savoir qu'elle en a, de conquérir et de se réapproprier. C'est précisément chez Sophocle que Heidegger retrouve la trace d'un tel enracinement, entrevu un an plus tôt à travers la « patrie » (*Vaterland*) hölderlinienne et que le cours de 1934 présentait déjà à travers la notion de *polis*, pensée comme « fondement et lieu du *Dasein* de l'homme ». Comme il le précise aussitôt, la *polis* n'est à penser ni comme cité (*Stadt*) ni comme État (*Staat*) mais bien plutôt comme « le site (*Stätte*), le là dans lequel et en vertu duquel le *Da-sein* est historique. La *polis* est le site de l'histoire (*Geschichts-stätte*), le là dans lequel, à partir duquel, et pour lequel l'histoire advient »<sup>48</sup>.
- 30 C'est en effet en la *polis* qu'apparaît en 1935, pour Heidegger, la plus haute expression du combat mené par l'homme contre la violence de l'ouverture dans laquelle il se tient et qu'il a à endurer, confrontation dont naît l'histoire, à partir de laquelle « le peuple lui-même est créé »<sup>49</sup>. La communauté n'y préexiste donc pas, contrairement à ce que soutiennent les conceptions libérales et bolcheviques, que Heidegger renvoie dos à dos, qui participent d'une même volonté de maîtrise et tentent d'impulser par la seule réorganisation socio-économique une nouvelle dynamique à l'histoire. La réforme doit selon lui être plus profonde et initier un tournant susceptible de changer radicalement ce qui porte notre

<sup>45</sup> GA 65, p. 319.

<sup>46</sup> Voir GA 36/37, p. 263 : « Sang et sol sont sans doute des déterminations puissantes et nécessaires mais non suffisantes pour ce qui est du *Dasein* d'un peuple. »

<sup>47</sup> *Einführung in die Metaphysik* [GA 40], Francfort, Klostermann, 1983, p. 29 ; *Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 50.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 117 ; traduction, p. 159, [traduction modifiée].

<sup>49</sup> GA 38, p. 85 : « Bien qu'un peuple fasse son histoire, cette histoire n'est pourtant pas ce qui est fait par le peuple ; c'est le peuple qui, de son côté, est créé par l'histoire. »

ouverture au monde, une « catastrophe » au sens propre du terme – *katastrophé* – comme ce à partir de quoi un retournement, une révolution devient possible. S'il s'agissait en 1933 de préparer par l'Université une telle refondation, en 1934 de « commencer à en créer l'espace et le sol »<sup>50</sup>, le cours de 1935 a désormais la prétention de rendre visible la création qui sous-tend toute histoire, à la fois transmutation et transport, combat qui ouvre « à un nouvel espace »<sup>51</sup>, au sein de laquelle le peuple se découvre et advient à lui-même. Parmi les initiateurs capables d'en assumer le mouvement : « les créateurs, les poètes, penseurs et hommes d'État »<sup>52</sup>, de ceux qui soutiennent le combat en l'inscrivant dans la parole et dans la pierre, et bravent eux-mêmes la solitude, « *apolitai*, sans cité ni lieu, solitaires, inquiétants en leur étrangeté et sans autre recours [...] parce qu'en tant que créateurs, il leur faut d'abord fonder tout cela »<sup>53</sup>.

- 31 Ainsi repensé, le politique naît donc bien du combat, ne le précède pas, combat qui, incarné en l'œuvre de l'artiste, de l'homme d'État, du penseur – et non tant du militaire ou du soldat – affronte ce que Heidegger nomme les « puissances d'oubli » pour ouvrir, en inscrivant tangiblement, dans la pierre ou la constitution, un monde. À la notion de *Kampf*, Heidegger ne tarde d'ailleurs pas à substituer celle de *polemos* – qu'il trouve dans le fragment 53 de Héraclite – et c'est en ces termes qu'il appellera en 1945 à relire rétrospectivement son discours de Rectorat<sup>54</sup>.
- 32 Heidegger semble certes ici céder à une forme de stylisation a posteriori, stratégie auto-interprétative lui permettant de minimiser après-coup son engagement initial en 1933-1934. Il est vrai pourtant que sa conception du combat s'est entre-temps infléchie à mesure que sa conception du politique semble d'être approfondie historiquement. S'il juge en effet nécessaire de radicaliser la conception hégélienne en direction de la *polis* grecque, ce n'est pas tant pour revenir aux Grecs – en « répéter » la provenance – qu'initier désormais un tournant qui nous permette de mettre au jour l'essence même du politique : essence de part en part historique, et non générique, en tant qu'elle offre configuration au monde, et en ce sens non politique, au même titre que l'essence de la technique n'est, pour Heidegger, rien de technique. Comme il l'écrit : « Ce qui est appelé ici *polemos* est un conflit (*Streit*) qui perdomine [...]. Ce n'est pas une guerre à la manière humaine. » Le *polemos* renvoie à une modalité d'ouverture au monde initiée par les Grecs, violence qui, portée par l'homme, s'oppose à la violence initiale de la nature. Sans qu'il s'agisse encore de s'en rendre maître et possesseur – ce en quoi Descartes en accomplirait pour ainsi dire le fantasme premier tout en oblitérant définitivement son ouverture première –, l'acte de création humaine, envisagé ici comme combat originaire, devient, comme Heidegger le précisait dans un cours antérieur, « nécessité la plus intérieure de l'étant en son entier et, en ce sens, confrontation avec et entre les puissances premières »<sup>55</sup>. Si la *polis* incarne par excellence ce combat, violence originaire instauratrice d'un ordre visant initialement à s'affranchir des « contre-puissances » de la nature, c'est en la repensant précisément à sa racine qu'il devient possible, aux yeux de Heidegger – ce sur quoi portait d'ailleurs son

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> GA 40, p. 23 ; traduction, p. 41.

<sup>52</sup> GA 40, p. 47 ; traduction, p. 72. Voir également *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* [GA 39], trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988, p. 51 ; GA 45, p. 43.

<sup>53</sup> GA 40, p. 117 ; traduction, p. 159.

<sup>54</sup> Dès le discours du 26-27 mai 1934, Heidegger se réfère déjà au fragment héraclitéen, comme le souligne à juste titre Jean-François Courtine dans la reconstruction qu'il donne du motif du *polemos* dans *L'introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, 2007, p. 14.

<sup>55</sup> GA 36/37, p. 92.

espoir initial à l'égard du national-socialisme –, de canaliser la force d'une telle fondation pour infléchir l'histoire, violence pour ainsi dire retournée contre elle-même et, au sens propre, révolutionnaire – de fait, catastrophique.

- 33 Parce que rien ne naît de nouveau sans cet arrachement premier, violence qui présuppose, plus qu'une simple rupture, d'avoir ressaisi en profondeur notre provenance première, toute tentative de réforme politique, si radicale soit-elle, est selon lui condamnée à rester vaine. Sise sur une ouverture au monde qui la précède, la sphère du politique ne peut en ce sens se réduire à la seule question de l'organisation ou gestion, fût-elle « totale », des rapports humains au sein d'une communauté déterminée. C'est au contraire en amont de toute institution politique que l'essence – pensée dynamiquement comme déploiement – de la *polis* devient visible, à savoir comme ce « lieu » de mise en commun (*koinoina*) où s'articulent le multiple et l'un, à savoir où l'étant en son ensemble trouve à s'unifier sous le joug d'une même ouverture, d'un même vivre-ensemble. Si les Grecs sont eux-mêmes dits, non sans paradoxe, « peuple apolitique » (*unpolitisch*)<sup>56</sup>, c'est que la *polis* est en ce sens « aussi peu "quelque chose de politique" que l'espace n'est lui-même spatial », et c'est qu'elle se joue d'abord au niveau de ce qui configure un monde, comme tout combat ou conflit guerrier s'inscrit lui-même dans une violence bien plus originaire.

<sup>56</sup> *Parmenides* [GA 54], Francfort, Klostermann, 1992, p. 142.