

La Philosophie et le Pouvoir : Autour de l'« affaire » Heidegger

Adinel BRUZAN

Normandie Univ, UNIROUEN, ERIAC, 76000 Rouen, France

Lycée Jehan Ango, Dieppe

Lorsque Jean-Pierre Vernant formule, dans *Les origines de la pensée grecque*, sa fameuse thèse selon laquelle « la philosophie est fille de la cité »¹, il œuvre à la construction d'une certaine « image de la pensée » philosophique – solidaire des valeurs démocratiques. La thèse de Vernant va à contrecourant des théories du « miracle grec »², comme des théories continuistes (qui ne voient dans le *logos* philosophique qu'un prolongement du *mythos* par d'autres moyens). Selon Vernant, s'il y a bien eu une révolution intellectuelle qui s'est opérée en Grèce entre le VIII^e et le VII^e siècles av. J.-C., celle-ci n'est pas inexplicable, n'est pas la « révélation » unique et absolue de la science éternelle au monde, déconnectée de l'évolution socio-économique de celui-ci. Au contraire, elle serait concomitante de l'apparition de la *Polis* :

Avènement de la *Polis*, naissance de la philosophie : entre les deux ordres de phénomènes les liens sont trop serrés pour que la pensée rationnelle n'apparaisse pas, à ses origines, solidaire des structures sociales et mentales propres à la cité grecque. Ainsi replacée dans l'histoire, la philosophie dépouille ce caractère de révélation absolue qu'on lui a parfois prêté en sa-

1. Jean-Pierre VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2014 [1962], p. 145.

2. Ernest RENAN, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 1966 [1883], p. 47 : « une chose qui n'a existé qu'une fois, qui ne s'était jamais vue, qui ne se reverra plus, mais dont l'effet durera éternellement, un type de beauté éternelle, sans nulle tache locale ou nationale. »

luant, dans la jeune science des Ioniens, la raison intemporelle venue s'incarner dans le Temps³.

Cette concomitance n'est pas une simple coïncidence, et Vernant s'attache à démontrer qu'il y a un véritable rapport de causalité entre l'avènement de la *Polis* et l'apparition de la philosophie.

Désacralisation du savoir, avènement d'un type de pensée extérieur à la religion – ce ne sont pas phénomènes isolés et incompréhensibles. Dans sa forme, la philosophie se rattache de façon directe à l'univers spirituel qui nous a paru définir l'ordre de la cité et que caractérisent précisément une laïcisation, une rationalisation de la vie sociale. Mais la dépendance de la philosophie par rapport aux institutions de la *Polis* se marque également dans son contenu. S'il est vrai que les Milésiens ont emprunté au mythe, ils ont aussi très profondément transformé l'image de l'univers, ils l'ont intégrée à un cadre spatial, ordonné suivant un modèle plus géométrique. Pour construire les cosmologies nouvelles, ils ont utilisé les notions que la pensée morale et politique avait élaborées, ils ont projeté sur le monde de la nature cette conception de l'ordre et de la loi qui, triomphant dans la cité, avait fait du monde humain un *cosmos*⁴.

Les premiers philosophes projetèrent sur le monde physique la structure de la *Polis*. Ainsi les trois traits qui caractérisent ce nouveau type de réflexion qu'on a appelé philosophique – caractère profane et positif, notion d'un ordre de la nature abstraitement conçu et fondé sur des rapports de stricte égalité, vision géométrique d'un univers situé dans un espace homogène et symétrique – sont solidaires des institutions et des pratiques qui définissent la *Polis*.

La cité prend alors la forme d'un *cosmos* circulaire et centré : chaque citoyen, semblable à tous les autres, tour à tour obéissant et commandant, devra successivement, suivant l'ordre du temps, occuper et céder toutes les positions symétriques qui composent l'espace civique. C'est cette image du cosmos

3. VERNANT, *op. cit.*, p. 143.

4. *Ibid.*, p. 118.

social, réglé par l'*isonomia*, qu'à l'aube de la philosophie nous retrouvons projetée par les Ioniens sur l'univers physique.⁵

Ce qui constitue la nouveauté et l'originalité de la *Polis*, c'est qu'elle représente une organisation politique de l'espace social centré sur l'*agora*, la place publique. Dès lors, « ce qu'implique le système de la *polis*, c'est d'abord une extraordinaire prééminence de la parole sur les autres instruments du pouvoir. »⁶ Ce premier trait caractéristique de la *Polis* en fait un espace profane, dans lequel ce n'est plus le « mot rituel » ou la « formule juste » qui s'empare des individus, mais ceux-ci qui se servent de la parole dans « le débat contradictoire, la discussion, l'argumentation ». Ensuite, le deuxième trait caractéristique de la *Polis*, c'est « le caractère de pleine publicité donné aux manifestations les plus importantes de la vie sociale »⁷. Cela entraîne un « double mouvement de démocratisation et de divulgation » du processus politique et des savoirs, ce dont témoigne l'importance prise par l'écrit au détriment de la transmission orale. Enfin, le troisième trait caractéristique est l'*isonomie* : « Tous ceux qui participent à l'État vont se définir comme des *Homoioi*, des semblables, puis, de façon plus abstraite, comme des *Isoi*, des égaux. »⁸

On voit ainsi que, selon Vernant, il y a une homologie structurelle entre les trois traits caractéristiques de la *Polis* et les trois caractéristiques de la rationalité philosophique grecque. Certes, Vernant prend le soin de préciser que cette rationalité-là n'est ni *la* Raison absolue et transcendante, ni la raison expérimentale des modernes :

L'école de Milet n'a pas vu naître *la* Raison ; elle a construit *une* Raison, une première forme de rationalité. Cette raison grecque n'est pas la raison expérimentale de la science contemporaine, orientée vers l'exploration du milieu physique et dont les méthodes, les outils intellectuels, les cadres mentaux ont été élaborés au cours des derniers siècles dans l'effort laborieusement poursuivi pour connaître et pour dominer la Na-

5. *Ibid.*, p. 5.

6. *Ibid.*, p. 56.

7. *Ibid.*, p. 58.

8. *Ibid.*, p. 68.

ture. Quand Aristote définit l'homme un « animal politique », il souligne ce qui sépare la Raison grecque de celle d'aujourd'hui. Si l'*homo sapiens* est à ses yeux un *homo politicus*, c'est que la Raison elle-même, dans son essence, est politique⁹.

Bien que la *Polis* ait pris historiquement différentes formes – État oligarchique, royauté spartiate, *Ecclesia* démocratique – ce qui semble la caractériser « essentiellement » est le triple mouvement de *désacralisation*, *divulgation* et *égalisation*. Or ce triple mouvement n'est que l'expression multiple d'une seule tendance profonde, la *démocratisation*. Vernant affirme en ce sens qu'« entre l'ancienne assemblée guerrière, l'assemblée des citoyens dans les états oligarchiques, et l'*Ecclesia* démocratique, on aperçoit comme une ligne continue »¹⁰. D'ailleurs, lorsqu'il analyse les institutions de Sparte, il précise que « ce ne sont pas les Lacédémoniens qui sauront dégager et expliciter dans toutes leurs conséquences les notions morales et politiques qu'ils auront, parmi les premiers, incarnées dans leurs institutions »¹¹.

L'utilisation des expressions « démocratie »/« démocratisation » peut paraître ambiguë dans ce contexte, mais on comprend bien vite que Vernant ne s'en sert pas pour désigner un système politique parmi d'autres (qu'il s'agisse de démocratie libérale ou sociale), mais plus profondément un principe de la politique qui rompt avec toute autorité naturelle ou sacrée.

Suivant un cycle réglé, la souveraineté passe d'un groupe à un autre, d'un individu à un autre, de telle sorte que commander et obéir, au lieu de s'opposer comme deux absolus, deviennent les deux termes inséparables d'un même rapport réversible¹².

En ce sens « démocratie » désigne, comme le dira Jacques Rancière, « le gouvernement de n'importe qui »¹³. Sa thèse de la « philosophie fille de la cité » ne prend en effet toute sa signification que

9. *Ibid.*, p. 143.

10. *Ibid.*, p. 54 (note).

11. *Ibid.*, p. 76.

12. *Ibid.*, p. 111.

13. Jacques RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 103.

si on l'envisage par rapport à sa contrepartie, «le mythe comme légitimation de la royauté».

Les théogonies et les cosmologies grecques comportent, comme les cosmologies qui leur ont succédé, des récits de genèse racontant l'émergence progressive d'un monde ordonné. Mais elles sont aussi, elles sont d'abord autre chose : des mythes de souveraineté. [...] Ce trait général marque la dépendance du récit mythique par rapport à des rituels royaux dont il constitue au départ un élément, dont il forme l'accomplissement oral.¹⁴

Si le mythe impose une image « monarchique » du monde, la philosophie utilise, de son côté, le vocabulaire de la cité démocratique. Vernant semble ainsi retrouver chez les Grecs et par cela même légitimer une image de la philosophie bien rassurante et consensuelle. Sous le nom de « philosophie (première) », les Grecs ont découvert une certaine raison pratique, fondement d'un vivre-ensemble pacifié, d'une société démocratique. Comme le dira Cornelius Castoriadis :

Les Grecs n'ont pas inventé *le* politique (c'est-à-dire l'institution de la société, ni même celle du pouvoir explicite) ; ils ont inventé *la* politique (c'est-à-dire la mise en question de l'institution établie de la société – ce qui présupposait, et cela est clairement affirmé au v^e siècle, qu'au moins de grandes parties de cette institution n'ont rien de « sacré » ni de « naturel », mais qu'elles relèvent du « *nomos* »), en même temps que la philosophie et la démocratie (la démocratie est le mouvement qui vise à ré-instituer globalement la société, et la philosophie, l'instrument de réflexion critique qui doit permettre d'atteindre ce but)¹⁵.

Si la philosophie est, de par son origine et son essence, du côté d'une raison pratique laïque, de l'immanence et des valeurs démocratiques, comment se fait-il que des philosophes, tels Heidegger, se soient rangés derrière de tyrans ?

14. Jean Pierre VERNANT, *op. cit.*, p. 118-122.

15. Cornelius CASTORIADIS, *Le Monde morcelé (Les Carrefours du labyrinthe - III)*, Paris, Seuil, 1990, p. 126-127.

Le philosophe en recteur national-socialiste

Le 21 avril 1933, Martin Heidegger est élu recteur de l'Université de Fribourg. Cet événement, pris dans son contexte – la mise au pas idéologique des universités allemandes – surprend autant qu'il scandalise les étudiants et les contemporains du penseur de Todtnauberg et devient une « affaire » qui ne cesse depuis de diviser les esprits dans le monde philosophique et au-delà.

Cela surprend, car Heidegger « n'avait presque jamais exprimé son opinion sur des problèmes politiques et il ne semblait pas qu'il eût à leur sujet une opinion arrêtée »¹⁶. Dans ses écrits de l'époque – situés dans la continuité de *Être et Temps* (1927), traité dans lequel il se propose de « détruire » l'histoire de la métaphysique et les distinctions conceptuelles qui en découlent – Heidegger se situe résolument « par-delà » ou en deçà de ce que l'on appelle « théorie et pratique » et ne semble cautionner, ni exclure, aucune position politique. Cherchant, dans l'esprit de la phénoménologie husserlienne, un sens plus originel de l'être que celui hérité de manière non critique de la tradition philosophique – en dehors des écoles et des courants – la démarche de Heidegger apparaissait dans les années 1920 comme éminemment « spirituelle » et « solitaire » : « [...] après tout le plus important reste, et de loin, l'entente de l'être »¹⁷. En témoigne d'ailleurs ce texte de Hannah Arendt :

Il est permis d'espérer que beaucoup d'hommes, peut-être, connaissent le penser et la solitude qui lui est liée; mais ils n'ont certes pas là leur séjour, et si l'étonnement devant le simple les saisit et que, déférant à l'étonnement, ils se laissent engager dans le penser, ils savent qu'ils sont arrachés au séjour qui leur est imparti dans le *continuum* des affaires et des activités où s'accomplissent les préoccupations humaines, et qu'ils y retourneront après un court moment. Le séjour dont parle Heidegger se trouve donc, métaphoriquement parlant, à l'écart des demeures des hommes [...] ¹⁸.

16. Karl LÖWITZ, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », *Les Temps Modernes*, n° 650, juillet-octobre 2008, p. 17.

17. Martin HEIDEGGER, *Apports à la philosophie (De l'avenance)*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013, p. 346.

18. Hannah ARENDT, « Martin Heidegger a 80 ans », dans *Vies politiques*, trad.

Or, en assumant le rectorat et – à travers son implication active dans le débat idéologique et politique du jour – en prétendant à la *Führung* spirituelle du mouvement national-socialiste (« *Telle est la science qui est en vue quand l'essence de l'Université allemande est circonscrite comme École supérieure qui, à partir de la science et par la science, entreprend d'éduquer et discipliner les dirigeants qui veillent sur le destin du peuple allemand.* »¹⁹), Heidegger ne cède pas seulement « à la tentation de changer son « séjour » et de s'« insérer » [...] dans le monde des affaires humaines »²⁰. Son adhésion au nazisme, lorsqu'il prononce par exemple *Le Discours de rectorat*, il la coule dans la conceptualité de sa philosophie, dans les phrases mêmes qui lui avaient attiré l'admiration des étudiants et du public. Du coup le soupçon commençait à s'installer : ce discours, qui se plie tellement bien à la vision du monde national-socialiste, n'entretient-il pas une parenté secrète avec celle-ci, que personne n'avait vue auparavant ?

On en vient ainsi au scandale. Les étudiants et le public voyaient en Heidegger « le roi secret dans le royaume du penser »²¹. Or comment celui qui incarnait au plus haut point la pensée philosophique en Allemagne pouvait-il faire preuve d'aussi peu de jugement ? Comment pouvait-il « errer » ainsi, se montrer aussi « bête »²² ?

Aujourd'hui, la surprise s'est dissipée. Grâce aux recherches historiques, en particulier de Victor Farias et Hugo Ott, on sait que l'accession de Heidegger au rectorat « se conformait à un scénario et que l'entrée en scène du futur recteur Heidegger était préparée depuis longtemps »²³. Mais le scandale demeure.

E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P. Lévy, A. Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, 1997 [1974], p. 315.

19. Martin HEIDEGGER, « Discours de rectorat », dans *Écrits politiques*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995, p. 107.

20. Hannah ARENDT, art. cit., p. 318.

21. *Ibid.*, p. 310.

22. Si l'on prend « bêtise » au sens de Carlo CIPOLLA, *The Basic Laws of Human Stupidity*, Bologne, Il Mulino, 2011, p. 36. « la bêtise c'est d'engendrer des dommages à autrui sans aucun avantage, voire en causant des dommages, pour soi-même » (notre traduction).

23. Hugo OTT, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Beloeil, Paris, Payot, 1988, p. 152.

Philosophie, nihilisme et politique

Kant avait appelé « scandale de la philosophie et de la raison humaine universelle » le fait que l'on ne puisse pas prouver une chose aussi manifestement évidente que l'existence d'un monde physique extérieur à l'esprit qui se le représente, et donc réfuter l'idéalisme phénoméniste. Dans *Être et Temps* (§ 43) Heidegger, qui aborde cette question, soutient que le scandale ce n'est pas tant qu'une telle preuve n'ait pas été fournie, mais que l'on en attende une. L'homme est déjà un être-au-monde, *Da-sein*, et non « un sujet d'abord *sans monde* », comme une pierre ou une particule élémentaire. Dès lors, les séparations sujet-objet, intérieur-extérieur, doivent être considérées comme des abstractions théoriques, détachées de leur fondement phénoménologique, intuitif.

Si Heidegger semble pouvoir facilement se débarrasser du « problème de la réalité du monde », pouvons-nous en faire autant par rapport à cet autre « scandale *pour* la philosophie » qu'est l'« affaire » Heidegger ? L'un des premiers à l'avoir affronté de face fut Karl Löwith (1946). À l'encontre de la thèse formulée par Heidegger après la guerre pour se disculper – thèse reprise par beaucoup de ses disciples – d'une « erreur » ou d'une « bêtise » humaine sans incidence sur l'œuvre philosophique, Löwith interroge précisément le rapport entre l'œuvre et l'action politique de l'homme :

[...] *Sein und Zeit* représente aussi, et non en dernier lieu, une théorie de l'existence historique [...]; l'application pratique d'un tel projet à une situation historique effective ne pouvait être possible que parce que *Sein und Zeit* comprenait déjà une telle relation à l'actualité temporelle. Et c'est l'application politico-pratique, dans l'engagement effectif en faveur d'une décision déterminée, qui justifie ou condamne en vérité la théorie philosophique qui lui sert de fondement²⁴.

L'argument de Löwith tient en trois points :

a) L'« esprit » du national-socialisme avait bien moins affaire à l'élément national ou social qu'à un radicalisme décidé et dynamique qui refuse toute discussion et tout accord parce qu'il se

24. Karl LÖWITH, art. cit., p. 11.

fié uniquement et exclusivement à lui-même, au « pouvoir-être » authentique et toujours particulier (allemand) ; en ce sens la révolution national-socialiste est une « révolution du nihilisme », qui préfère encore vouloir le néant que de ne rien vouloir du tout (le national-socialisme = « nihilisme intérieur ») ;

b) La philosophie de l'existence de Heidegger, de par son radicalisme et son décisionnisme vide (sans objet) est en son fonds nihiliste. Pour elle « le néant représente en effet l'horizon extrême devant lequel se manifeste le « sens de l'être ». Dans cette perspective le « nihilisme » de l'ontologie existentielle heideggerienne possède des fondements bien plus solides et plus profonds que ne pensent ses adversaires, tenants fidèles du progrès et de la culture. »²⁵

c) Étant fondamentalement nihiliste, la pensée heideggerienne appartient substantiellement au national-socialisme en tant que mouvement de foi, de protestation, de négation. « Ce n'est pas Heidegger qui en prenant parti pour Hitler « se serait mal compris lui-même », mais ceux-là ne l'ont pas compris qui ne voyaient pour quelle raison il pouvait agir ainsi. »²⁶

L'argumentaire de Löwith, malgré certaines faiblesses, a eu le mérite de rendre pour la première fois compte de façon cohérente de l'« affaire » Heidegger, en l'insérant dans le débat plus global du rapport de la culture (allemande) au national-socialisme. « Il [Heidegger] était « national-socialiste » et le demeure [...] »²⁷ En voyant dans le national-socialisme l'aboutissement du « nihilisme européen » (Nietzsche), Löwith en fait l'héritier des tendances irrationnelles et conservatrices d'un certain romantisme allemand et l'ennemi de la culture et de la raison – comprises, au sens des Lumières, comme des valeurs universelles. Pour reprendre la formule de Léo Strauss :

Le fait est que le nihilisme allemand n'est pas un nihilisme absolu, le désir d'une destruction totale, y compris la sienne, mais un désir de la destruction de quelque chose de *précis* : la civilisation *moderne*. Ce nihilisme limité, si je puis ainsi parler, *devient* un nihilisme *presque* absolu pour la seule raison

25. *Ibid.*, p. 16.

26. *Ibid.*, p. 23.

27. *Ibid.*, p. 23.

suiuante : parce que la négation de la civilisation moderne – le « Non » – n'est pas fondée sur une conception positive claire quelconque, ni accompagnée d'une telle conception²⁸.

En ce sens, on voit dans le maître ouvrage de Heidegger, *Être et Temps*, une critique détaillée et assez précise de la société de masse moderne – dans l'analyse de l'impersonnel *On* et de l'existence intersubjective inauthentique (*uneigentliche*) telle qu'expérimentée dans la vie quotidienne. Toutes les descriptions de l'être-avec (*Mit-sein*) prennent ainsi un ton péjoratif. Mais logiquement à cet être-avec inauthentique devrait faire face, comme possibilité d'être équi-primordiale, un être-avec authentique. Or « on ne trouve dans *Sein und Zeit* aucune phénoménologie de l'être-en-commun authentique. Cependant, des affirmations doctrinales répétées nous enlèvent tout doute à cet égard : il y a un *Mitsein* authentique. »²⁹

Il faudra attendre les années '30 pour avoir un aperçu explicite des modalités de l'« authenticité ». Nous en trouvons dans un paragraphe rétrospectif des *Apports à la philosophie* une énumération exhaustive :

[...] *Uneigentlichkeit* [l'impropriété] [...] ne saurait être entendue d'un point de vue moral et existentiel, mais au contraire, dans la perspective de l'ontologie fondamentale, comme index pour être le là, où le là est soutenu et enduré en chacune des guises d'abritement de la vérité (penser, poétiser, bâtir, diriger, sacrifier, subir, exulter)³⁰.

On remarquera que la modalité du « diriger » (*Führen*) occupe la place centrale dans cette énumération et assure la transition entre ce qui semble relever de l'existence individuelle (penser, poétiser) et ce qui comprend un rapport concret aux autres (sacrifier).

Le diagnostic de Löwith permet à ceux qui le partagent de comprendre pourquoi Heidegger et une partie de l'*intelligentsia* alle-

28. Léo STRAUSS, « Sur le nihilisme allemand », dans *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, 2004 [2001], p. 35.

29. Alphonse DE WAELHENS, « La philosophie de Heidegger et le nazisme », *Les Temps Modernes*, n° 650, juillet-octobre 2008, p. 28.

30. Martin HEIDEGGER, *Apports à la philosophie (De l'avenance)*, op. cit., p. 345.

mande s'est rangé derrière Hitler au lieu de lui faire barrage. Il fournit aussi des pistes quant à ce qui aurait pu constituer une résistance spirituelle à la montée du national-socialisme (un certain rapport à la théologie) :

Un mois après le discours d'Heidegger, Karl Barth écrit son appel à la théologie, *L'Existence théologique aujourd'hui*, contre l'adaptation aux puissances de ce temps. Pour être capable d'une démarche analogue, la philosophie eût dû ne pas traiter de l'« Être et du *Temps* », mais de l'« Être de l'*Éternité* »³¹.

Pour d'autres, comme Léo Strauss,

Les adolescents dont je parle auraient eu besoin de maîtres qui pussent leur expliquer en un langage clair la signification positive et non pas seulement destructrice de leurs aspirations. Ils croyaient avoir trouvé de tels maîtres dans le groupe de professeurs et d'écrivains qui ouvrirent la voie, à leur insu ou non, à Hitler (Spengler, Möller van der Bruck, Carl Schmitt, Ernst Jünger, Heidegger). Si nous voulons comprendre l'étrange succès, non pas de Hitler, mais de ces écrivains, il nous faut jeter un coup d'œil rapide sur leurs adversaires qui étaient en même temps les adversaires des jeunes nihilistes. Ces adversaires ont souvent commis une grave erreur. Ils crurent avoir réfuté le « Non » en réfutant le « Oui », c'est-à-dire les affirmations inconsistantes, voire stupides, des jeunes. Mais on ne peut pas réfuter ce que l'on n'a pas compris *entièrement*³².

Strauss appelle cela des « maîtres à l'ancienne ». Il pense que la culture et les valeurs des Lumières, qu'on a le plus souvent opposées aux nazis et à leurs maîtres à penser, ne pouvaient pas représenter un barrage suffisamment solide – car ces valeurs ont du mal à se détacher de la rationalité instrumentale, et lorsqu'elles y arrivent, c'est au détriment de leur efficacité. D'ailleurs, lorsque Heidegger a été confronté à Davos en 1929, dans un débat largement suivi, au plus éminent représentant du néokantisme, Ernst Cassirer, il a, de l'avis général, terrassé son adversaire. Strauss pense ainsi que

31. Karl LÖWITZ, art. cit., p. 19.

32. Léo STRAUSS, art. cit., p. 47-48.

seul un retour à la rationalité classique – développée par les philosophes de l'Antiquité, qui n'hésitent pas à affirmer une hiérarchie des valeurs eu égard à la « vie bonne » – aurait pu permettre de formuler une réponse percutante à l'adresse des jeunes nihilistes :

La seule réponse qui eût pu impressionner les jeunes nihilistes devait être donnée dans un langage non technique. Une seule réponse fut donnée qui fut adéquate et qui aurait impressionné les jeunes gens s'ils l'avaient entendue. Cependant, elle ne fut pas donnée par un Allemand, et elle ne fut donnée qu'en 1940. Les jeunes gens qui refusaient de croire que la période qui suivrait le bond dans la liberté, qui suivrait la révolution communiste mondiale, serait le plus beau jour de l'humanité en général et de l'Allemagne en particulier, auraient été impressionnés, autant que nous l'avons été, par ce qu'a dit Winston Churchill après la défaite des Flandres sur le plus beau jour de la Grande-Bretagne. Car l'un de leurs plus grands maîtres [Spengler] leur avait enseigné à considérer le désastre de Cannes comme le plus beau jour de la vie de gloire que fut la vie de la Rome antique³³.

Philosophie et tyrannie

Dans un texte intitulé de façon suggestive « Comme Platon à Syracuse », Gadamer raconte l'anecdote suivante, impliquant Heidegger après sa démission du rectorat (avril 1934) :

Voyant de loin, avec angoisse, Heidegger se fourvoyer ainsi dans la politique culturelle du Reich, nous pensions parfois à ce qui s'était passé pour Platon à Syracuse. Un de ses amis de Fribourg, le rencontrant dans le tramway après son départ du rectorat, lui demanda : « De retour de Syracuse ? »³⁴.

Il y aurait beaucoup de choses à redire sur la pertinence de ce rapprochement entre Heidegger et Platon. Malgré cela, un même malaise se dégage lorsqu'on considère ces deux cas :

33. *Ibid.*, p. 50-51.

34. H.-G. GADAMER, « Comme Platon à Syracuse », *Le Nouvel Observateur*, n° 1211, 22-28 janvier 1988, p. 45. Cité dans Christian DELACAMPAGNE, *Le Philosophe et le Tyran*, Paris, Librairie Générale Française, 2012, p. 176.

Nous qui voulons honorer les penseurs, bien que notre séjour soit au milieu du monde, nous ne pouvons guère nous empêcher de trouver frappant, et peut-être scandaleux, que Platon comme Heidegger, alors qu'ils s'engageaient dans les affaires humaines, aient eu recours aux tyrans et dictateurs. Peut-être la cause ne s'en trouve-t-elle pas seulement à chaque fois dans les circonstances de l'époque, et moins encore dans une préformation du caractère, mais plutôt dans ce que les Français nomment une *déformation professionnelle*. Car le penchant au tyrannique se peut constater dans leurs théories chez presque tous les grands penseurs (Kant est la grande exception)³⁵.

Certains, comme Christian Delacampagne, en tirent une conséquence radicale et profondément dérangementante quant à l'« essence » de la philosophie.

Si la philosophie est née en Grèce, force est de reconnaître qu'elle y a pris, très tôt, une couleur antidémocratique. A-t-elle beaucoup évolué depuis? J'en doute³⁶.

Christian Delacampagne s'insurge donc contre ce qui lui apparaît comme un mythe – nourri certes par quelques magnifiques exemples, comme Socrate tenant tête aux 30 tyrans – : le mythe de la philosophie comme force progressiste au sein de la société, comme puissance brisant les hégémonies de tout ordre et œuvrant à l'augmentation de l'autonomie des individus. En fait Christian Delacampagne voit la philosophie comme tiraillée entre deux pôles : l'élitisme du concept (la logique de l'idée) et l'égard pour l'individu et la vie humaine. Ne pouvant résorber d'elle-même cette tension, la philosophie doit, dans un ultime geste de sagesse, reposer la question de la « bonne distance » à l'égard du pouvoir politique. Mais cette « bonne distance » est-elle possible? Ne s'agit-il pas d'une illusion, comme semble le suggérer Machiavel dans ses *Discours* :

35. Hannah ARENDT, art. cit., p. 320.

36. Christian DELACAMPAGNE, *Le Philosophe et le Tyran*, Paris, Librairie Générale Française, 2012, p. 111.

Certains disent, il est vrai, qu'il ne faut approcher le prince qu'à une juste distance : ni de si près que vous ne soyez entraîné dans sa chute, ni de si loin que vous ne puissiez vous dresser au bon moment sur sa dépouille. Mais cette juste distance, qui serait la bonne si on pouvait la garder, je ne la juge pas possible et il faut donc se résigner à l'un des deux procédés : se tenir au large du prince, ou coude à coude³⁷.

Quoi qu'il en soit, il serait peut-être utile, lorsqu'on juge la compromission des philosophes avec des tyrans, de réfléchir à cette mise en garde de Leo Strauss :

La chose la plus stupide que je pourrais faire consisterait à me fermer les yeux et à rejeter son œuvre. Il existe cependant une raison qui n'est pas entièrement dépourvue de respectabilité pour adopter cette attitude de rejet : Heidegger devint nazi en 1933³⁸.

Cette phrase exprime une idée récurrente dans l'œuvre de Strauss, qu'il emprunte aux philosophes anciens, en particulier Platon et de Xénophon. Selon cette idée le point de vue du philosophe n'est pas toujours en accord avec le point de vue du gentilhomme, de l'individu qui incarne au plus haut point la vertu politique et les valeurs civiques. Autrement dit, la respectabilité, attribut des gentilshommes, n'est pas forcément un trait de ceux qui recherchent le savoir : les philosophes ne sont pas toujours ni nécessairement des gentilshommes. Cela implique que certaines prises de position tout à fait « respectables » peuvent être « stupides » et que, inversement, une attitude « intelligente » peut ne pas être « respectable ».

Se rapporter à Heidegger en faisant abstraction de son engagement envers Hitler et le national-socialisme, *sine ira et studio*, serait sans doute « fermer les yeux sur la réalité »³⁹ et manquer d'objectivité. Mais si l'on veut comprendre ce que, selon Strauss et

37. Nicolas MACHIAVEL, « Discours sur la première Décade de Tite-Live », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952, p. 612.

38. Léo STRAUSS, « L'existentialisme », dans *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 2008, p. 79.

39. La stratégie de certains partisans de Heidegger, de renverser la charge de la preuve (c'est-à-dire demander à leurs adversaires de prouver que Heidegger

d'autres, Heidegger est le seul homme à avoir saisi, il faut prendre le risque de fréquenter un philosophe non respectable.

Bibliographie

- ARENDRT Hannah, *Vies politiques*, trad. E. Adda, J. Bontemps, B. Cassin, D. Don, A. Kohn, P.
- LÉVY, A. Oppenheimer-Faure, Paris, Gallimard, 1997 [1974].
- CASTORIADIS Cornelius, *Le Monde morcelé (Les Carrefours du labyrinthe - III)*, Paris, Seuil, 1990.
- DELACAMPAGNE Christian, *Le Philosophe et le Tyran*, Paris, Librairie Générale Française, 2012.
- HEIDEGGER Martin, *Apports à la philosophie (De l'avenance)*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER Martin, *Écrits politiques*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1995.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 2005 [1986].
- MACHIAVEL Nicolas, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1952.
- RANCIÈRE Jacques, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique éditions, 2005.
- RENAN Ernest, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, Paris, Calmann-Lévy, 1966 [1883].
- STRAUSS Leo, *Nihilisme et politique*, trad. O. Sedeyn, Paris, Payot & Rivages, 2004 [2001].
- STRAUSS Leo, *La Philosophie politique et l'histoire*, Paris, Librairie Générale Française, 2008.
- OTT Hugo, *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Beloeil, Paris, Payot, 1988.
- VERNANT Jean-Pierre, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 2014 [1962].
- Les Temps Modernes*, n° 650, juillet-octobre 2008.

était un nazi, comme si l'adhésion au parti hitlérien ne comptait pour rien nous apparaît comme bien étrange.

