

L'ONTOLOGIE CHEZ HEIDEGGER ET CHEZ LUKACS – PHÉNOMÉNOLOGIE ET DIALECTIQUE

Nicolas Tertulian*
ntertulian@hotmail.com

RESUME *L'auteur de ce texte a abordé auparavant à plusieurs reprises le sujet d'une confrontation entre les pensées de Heidegger et de Lukacs. Il est parti de l'idée qu'ils existent des motifs communs entre les deux pensées, par exemple le thème de l'aliénation et celui de la réification, et il a publié deux articles dans ce sens. Le texte publié ici poursuit un objectif plus ambitieux, car il se propose de remonter aux fondements ontologiques des deux pensées et confronter Heidegger et Lukacs à partir de leur opposition sur plusieurs questions philosophiques cruciales : l'autonomie ontologique du monde extérieur, la définition du concept de "monde", la "subjectivité du sujet" et la humanitas de l'homo humanus, la critique lukacsienne du concept heideggérien d'"être-jeté..." (Geworfenheit), la problématique de la finitude et de l'infini, etc. La thèse centrale de l'article est l'occultation par Heidegger du travail comme "phénomène originaire" de l'existence humaine et sa substitution par une catégorie affective: le "Souci" (die Sorge), tandis que Lukacs a construit son ontologie de l'être social, en suivant Hegel et Marx, sur l'idée du travail comme pivot de l'existence humaine. La partie finale du texte désigne plusieurs motifs de la pensée heideggérienne (la critique de la pensée sécurisante, par ex.) qui préfigurent l'adhésion du philosophe à l'extrême droite de l'époque, ce qui confirme la thèse de Lukacs formulée dans son livre *La Destruction de la Raison sur le caractère "pré-fasciste"**

* Doutor em Filosofia e Diretor de Estudos da École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris-França). Artigo recebido em 23 out. 2008 e aprovado em 1º dez. 2008.

de certaines orientations de la philosophie heideggérienne à l'époque qui a succédé à son livre fameux Être et Temps.

Mots clés *Ontologie; Lukacs; Heidegger.*

Resumo *O autor deste texto abordou anteriormente em várias ocasiões a questão do confronto entre o pensamento de Heidegger e o de Lukacs. Ele partiu da ideia de que existem temas em comum entre os dois pensadores, como, por exemplo, aquele da alienação e o da reificação, sobre os quais publicou dois artigos. Este texto persegue objetivos mais ambiciosos, pois se propõe a retornar aos fundamentos ontológicos das duas filosofias e confrontar Heidegger e Lukacs a partir de sua oposição sobre várias questões filosóficas cruciais: a autonomia ontológica do mundo exterior, a definição do conceito de “mundo”, a “subjetividade do sujeito”, e a humanitas do Homo humanus, a crítica lukacsiana do conceito heideggeriano de Geworfenheit, a problemática da finitude e do infinito, etc. A tese central do artigo é a ocultação por Heidegger do trabalho como “fenômeno originário” da existência humana e sua substituição por uma categoria afetiva: a “preocupação” (die Sorge), enquanto Lukacs construiu sua ontologia do ser social seguindo Hegel e Marx na ideia do trabalho como centro da existência humana. A parte final do texto aponta diversos temas do pensamento de Heidegger (como a crítica do pensamento tranquilizador) que prefiguram a adesão do filósofo à extrema direita da época, o que confirma a tese de Lukacs formulada em seu livro A destruição da Razão sobre o caráter “pré-fascista” de algumas orientações da filosofia heideggeriana na época posterior a seu famoso Ser e tempo.*

Palavras-chave *Ontologia; Lukács; Heidegger.*

La vaste littérature critique sur Heidegger et sur la place de choix que son « ontologie fondamentale » et sa pensée de l'Être occupent dans la philosophie du siècle n'enregistre jusqu'à présent aucune confrontation avec l'entreprise symétrique de Georg Lukacs de situer l'ontologie au centre de la problématique philosophique, en édifiant à partir de Marx une théorie de l'être social ancrée dans une pensée de l'être et de ses catégories. Non seulement les heideggériens ont ignoré les derniers grands ouvrages de Lukacs, l'*Esthétique* et l'*Ontologie de l'être social*, mais les nombreux interprètes parfois très critiques de l'œuvre heideggérienne ont préféré garder le silence sur les œuvres du dernier

Lukacs, en se privant ainsi de la possibilité de découvrir ce qu'il faut bel et bien désigner comme l'antipode de l'« ontologie phénoménologique » et de la *Seynsphilosophie* heideggérienne. Or une telle confrontation serait féconde. Confronter, par exemple, l'être-dans-le-monde heideggérien avec le réalisme ontologique de Lukacs, la conception éminemment dialectique de la relation sujet-objet du second avec la présomption heideggérienne d'avoir bouleversé la dualité sujet-objet et d'avoir institué une pensée radicalement nouvelle de la « subjectivité du sujet » permet de mesurer la portée des analyses ontologiques de Lukacs, ainsi que leur efficacité dans la déconstruction de la pensée heideggérienne. Une lecture croisée des textes de Lukacs et de Heidegger, mais aussi de ceux d'Ernst Bloch ou de Nicolai Hartmann, n'a rien de surprenant, si on tient compte qu'au-delà des clivages et des antagonismes, des incontestables similitudes de problématique existent entre des penseurs qui se sont proposé chacun d'élaborer une ontologie dans les conditions spécifiques du XXème siècle. Il nous semble évident, par exemple, que la volonté de circonscrire la spécificité de l'*humanitas* de l'*homo humanus*, le niveau ontologique singulier qui définit l'existence humaine par rapport à d'autres types d'existence, traverse comme un axe central la réflexion de Lukacs aussi bien que celle de Heidegger. Peut-on établir, par conséquent, une proximité quelconque entre le « monde » lukacien (la *Welthaftigkeit*, dont il parle dans son *Esthétique*, ou le « monde » de la quotidienneté, dont nous entretenons le chapitre sur l'idéologie de son *Ontologie*) et le « monde » heideggérien, dont il faut rappeler qu'il est un *Existenzial*, une caractéristique consubstantielle au *Dasein*, à la réalité-humaine? Choisissons comme terrain de comparaison entre les différentes ontologies la relation sujet-objet et le concept de « monde ». Heidegger, on le sait, refuse à la question de l'autonomie ontologique du monde extérieur une quelconque portée philosophique, en affirmant *expressis verbis* que le surgissement d'un monde n'est possible qu'avec l'émergence du *Dasein* (de la réalité-humaine), l'existant en-soi (*das Seiende*) étant par lui-même a-mondain (ou *weltlos*, sans monde). Le syntagme heideggérien « *die Welt weltet* », ou « *es weltet* » (le monde se mondaneïse) implique la co-présence d'un sujet, l'être-subsistant (*das Vorhandene*) restant figé par son a-subjectivité dans une inertie d'extériorité (selon l'expression de Sartre). Lukacs, en revanche, fait de l'autonomie ontologique du monde extérieur un pilier de sa réflexion, en soulignant constamment que sans la prise en compte du *das Ansichseiende* (de l'être-en-soi), de l'autonomie et de la consistance objective du réel, au-delà de toute ingérence de la subjectivité, on ne peut pas comprendre la genèse de la praxis humaine.

Heidegger a protesté avec vigueur, par exemple dans son dernier cours donné à Marbourg en 1928 sous le titre *Metaphysische Anfangsgründe der*

Logik. Im Ausgang von Leibniz, contre l'idée selon laquelle la résurrection de l'ontologie dans la philosophie contemporaine serait synonyme d'un retour au réalisme ontologique. Il précise que la reviviscence de l'ontologie est due à la phénoménologie, même s'il tient à ajouter que ni Husserl, ni Scheler, n'ont mesuré la portée du processus.¹ Il laisse ainsi entendre que c'est seulement son « ontologie fondamentale », plus exactement son « ontologie du *Dasein* », qui accomplit véritablement le projet ontologique. Les flèches empoisonnées contre la démarche réaliste de Nicolai Hartmann abondent dans les cours de cette époque. On comprend donc pourquoi Lukacs a tenu à préciser depuis le début de ses *Prolegomènes à l'Ontologie* que l'orientation de son manuscrit ontologique n'a rien de commun avec la mouvance phénoménologique ou l'*Existenzphilosophie*.²

Les anathèmes lancés par Heidegger contre le réalisme ontologique, dénoncé pour avoir mis au centre de la philosophie la question de « l'indépendance de l'être-en-soi (*Ansichseiendes*) par rapport au sujet cognitif » et de rester prisonnier de ce que l'auteur d'*Etre et Temps* appelle « le pseudo-problème discrédité (*berüchtigtes Pseudoproblem*) de la réalité du monde extérieur »,³ prennent appui sur une prétendue occultation du problème de la subjectivité. Il est piquant d'entendre le futur critique des travestissements subjectivistes de la pensée de l'Être (des interprétations « existentialistes » de sa pensée, le premier visé étant Sartre) défendre dans ses cours de la fin des années 20 les prérogatives de la subjectivité dans la réflexion ontologique. Dans son cours de 1927, intitulé *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Heidegger affichait sa sympathie pour l'idéalisme dans la dispute idéalisme-réalisme, en stigmatisant le réalisme comme une attitude non-philosophique. Il pointait même derrière l'antagonisme réalisme-idéalisme un substrat politique (son expression exacte était *parteipolitisch* et on peut se demander à quoi il faisait allusion).⁴ Il se peut qu'il ait visé les charges anti-idéalistes omniprésentes dans les discours marxistes de l'époque. Si tel est le cas, cela montre que Heidegger n'hésitait pas à insérer sa réflexion dans les combats idéologiques de l'époque.

• • •

1 Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Band 26, *Metaphysische Anfangsgründe des Logik...*, 1978, hrsg. von Klaus Held, p. 190. Peu de temps après, dans son essai *Vom Wesen des Grundes* (Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »), paru en 1929 dans le volume d'hommage pour l'anniversaire de Husserl, Heidegger réitère, avec encore plus de virulence, son désaveu du réalisme ontologique.

2 Georg Lukacs *Prolegomena zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins in Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Halbband I, 1984, Luchterhand, p. 7-8.

3 Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 191.

4 Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Band 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1975, Klostermann, p. 238.

La catégorie de causalité ne bénéficie pas d'un traitement favorable dans la pensée heideggerienne, tandis qu'elle occupe une place de choix dans les réflexions de Lukacs ou de Nicolai Hartmann. L'hégémonie du principe de causalité est pour Heidegger synonyme de triomphe, à l'époque moderne, de la pensée calculatrice (*das rechnende Denken*), celle qui assujettit le réel aux impératifs de la manipulation et de l'opérationnalisme. La chasse aux « effets » est dénoncée comme le symptôme le plus voyant de cette vague d'utilitarisme. Le culte de l'« information », expression de la réduction du langage à un simple instrument de communication, devient aussi sous la plume de Heidegger l'objet des plus vives critiques. La causalité, dont le principe de raison suffisante (*der Satz vom Grund*) est la formulation théorique, est pointée dans la conférence sur « Le principe de raison » donnée par Heidegger en 1956 à Brême et à Vienne comme agent d'une gigantesque attaque contre la nature, dont la découverte de l'énergie atomique et sa conséquence technique, la bombe atomique, représenteraient l'aboutissement nécessaire. Notre philosophe regarde l'hégémonie du principe de causalité surtout par le prisme de sa puissante mise en cause du règne de la technique, donc à travers ses incoercibles nostalgies romantiques d'un âge de l'humanité non corrompu par l'expansion des mécanismes et des appareils techniques. Il ne s'agit donc pas chez Heidegger d'une critique spéculative rigoureusement fondée du principe de raison (ce serait la mission d'une véritable « ontologie critique »), mais d'un procès instruit contre ses prétendus effets négatifs, sinon dévastateurs, dans la pratique. L'habileté avec laquelle l'auteur de *Der Satz vom Grund* associe son questionnement critique de la définition de l'homme comme *animal rationale* au sombre tableau de l'ère atomique ne peut pas masquer la faiblesse insigne de ses déductions. Imputer les dangers de l'âge atomique à l'expansion victorieuse du principe de raison suffisante est une assertion plus que discutable : la validité ontologique du principe de causalité n'est aucunement mise en cause par l'hypertrophie de la manipulation du réel qui caractérise les excès de la technique. Quant à la critique heideggerienne de la définition de l'homme comme *animal rationale*, elle puise également ses sources dans la répulsion que lui inspire la prétendue agression contre la nature pratiquée par la rationalité technicienne, elle s'inspire du même romantisme régressif qui se propose de fermer la parenthèse de la modernité. Il s'agit bel et bien d'une échappée dans l'irrationalisme, même si Heidegger récuse vivement un tel qualificatif : mais comment l'éviter lorsqu'on voit le protagoniste des séminaires de Zollikon mettre en accusation « une dictature de l'esprit » inaugurée par le *cogito* cartésien et poussée à la limite par l'expansion de la science, dont la conséquence extrême serait le funeste assujettissement

de la nature à la maîtrise du sujet ?⁵ La présomption et l'outrecuidance de l'*animal rationale* dans son action sans limites de conquête de la nature sont à l'évidence la bête noire de Heidegger.

Le concept de « monde » a chez Lukacs une densité incomparablement plus grande que chez Heidegger. Son « monde » apparaît structuré par un réseau infini de chaînes causales, dont les multiples interactions confèrent au concept d'objectivité un contenu complexe. Même si on s'accorde avec les commentateurs qui montrent que Heidegger a puisé dans le concept aristotélicien de la *praxis* une inspiration pour sa métaphysique du *Dasein*, il faut admettre que Lukacs est beaucoup plus proche du véritable esprit aristotélicien, car il fonde sa théorie de l'action sur la dialectique entre téléologie et causalité, concepts absents en tant que tels dans les analyses heideggériennes. Heidegger parla à différentes reprises du « chemin » radicalement nouveau ouvert par son livre *Sein und Zeit*, qui aurait bouleversé les cadres conceptuels de la métaphysique traditionnelle. L'abolition de la dichotomie sujet-objet figurait en bonne place parmi les acquis revendiqués. On est en droit de se demander ce qu'il en est effectivement de cette prétention exorbitante. Confrontée à la thèse fondamentale de Lukacs sur le travail comme clef de l'anthropogenèse, on peut se demander ce qui reste de la prétention de Heidegger à avoir délimité une zone originaire de l'expérience, antérieure à toute démarche réflexive, celle qu'il définit comme « la préoccupation soucieuse du monde » (*das Besorgen*), enracinée dans la dimension existentielle fondamentale du « Souci » (de la *Sorge*). Lukacs comme Heidegger sont animés par la volonté de remonter vers les situations originaires de l'être-dans-le-monde. Mais tandis que Lukacs fait du travail le moment capital de l'émergence de l'homínisation (suivant ainsi de près Hegel et Marx), Heidegger ne l'évoque pas comme moment constitutif de son ontologie du *Dasein*, focalisant plutôt ses analyses sur une disposition affective fondamentale, sur un *Existenzial* (en l'espèce le Souci, *die Sorge*), ce qui implique une évacuation des forts moments objectifs dans la relation originaire de l'homme avec le monde. Qu'on ne nous réplique pas qu'il se trouve, dans les discours de Heidegger prononcés pendant la fameuse année 1933, un éloge appuyé du travail, par exemple dans le (tristement) célèbre *Discours du Rectorat*, où le service du travail (*der Arbeitsdienst*) occupe une place de choix parmi les commandements imposés à la jeunesse allemande par le nouvel Etat national-socialiste (à côté du *Wissensdienst*, du service du savoir, et du *Wehrdienst*, le service militaire), car cette glorification du travail est tellement imbriquée à l'exaltation de la *Volksgemeinschaft* et des objectifs

5 Martin Heidegger *Zollikoner Seminare*, Herausgegeben von Medard Boss, 1987, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 139.

de la révolution national-socialiste qu'on ne peut lui accorder la moindre dignité philosophique.⁶ En occultant la place centrale du travail dans la genèse de la spécificité du genre humain (ou, dans le langage heideggérien, de l'ontologie du *Dasein*), l'auteur de *Sein und Zeit* se prive de la possibilité de prendre en compte la dialectique des rapports entre les déterminations du monde objectif et les actes intentionnels de la conscience, le travail étant justement le lieu géométrique de ces interactions, l'activité où la subjectivité est confrontée par vocation avec l'aspérité et la substantialité d'une réalité qui la transcende. Heidegger évacue le problème de la réalité du monde extérieur et revendique en même temps, comme un titre de gloire, l'abolition de la dichotomie sujet-objet : il se coupe par là-même de la possibilité de proposer une véritable phénoménologie du travail. Lukacs à l'inverse se penche avec une attention extrême sur ce qu'il considère être le maillon capital dans la transition vers l'*humanitas* de l'*homo humanus*, en identifiant dans le travail la clef de voûte pour l'intelligibilité de l'être social.

La transcendance du *Dasein* est pour Heidegger synonyme de l'ouverture à l'Être, de la capacité de la réalité-humaine à s'émanciper de la tutelle de l'étant et à s'ouvrir à la « surpuissance » (Übermacht) d'une lumière transcendante. On peut bien entendu trouver chez Lukacs un équivalent « profane » de la transcendance du *Dasein* ; on peut en effet considérer que la « distanciation » par rapport à l'immédiat, que Lukacs désigne comme un acquis de l'acte du travail, la capacité de survol de la situation donnée, sont les synonymes des processus visés par Heidegger sous l'appellation de « transcendance ». On peut certes effectuer des rapprochements entre la définition heideggérienne du *Dasein* comme un être « ek-statique » ou « ex-centrique », qui transcende le donné en se projetant vers le futur, et le fort accent mis par Lukacs sur la « distanciation » et surtout sur l'émergence du « *Sollen* », du devoir-être, comme attribut consubstantiel à la réalité humaine. Mais il nous semble beaucoup plus significatif de faire

6 On trouve dans le recueil de Guido Schneeberger *Nachlese zu Heidegger (Dokumente zu seinem Leben und Denken)*, imprimé à compte d'auteur à Berne en 1962, de nombreux textes des discours prononcés par Heidegger durant la période de son rectorat, où les injonctions au *travail* afin d'édifier l'ordre nouveau reviennent comme un leit-motiv. Il existe aussi dans le cours sur la « Logique » prononcé durant le semestre d'été 1934 un éloge appuyé du *travail*, mais la rhétorique heideggérienne, qui décrit le travail comme une action livrée à l'incontournabilité de l'Être (Unumgänglichkeit des Seins), en parlant de « l'inconditionnalité du Service » (Unbedingtheit des Dienstes), d'une « résolution » synonyme du « dynamitage de toute subjectivité » (Sprengung aller Subjektivität), et finissant avec un éloge de l'Etat et de sa puissance comme incarnation de l'être historique du peuple, est tellement imprégnée par l'esprit du temps qu'on ne peut que la considérer se situant à des années-lumière de l'ontologie du travail développée par des penseurs comme Nicolai Hartmann ou Lukacs. Cf. Martin Heidegger *Gesamtausgabe*, Band 38, p. 115 et 160-169. Nicolai Hartmann *Teleologisches Denken*, 1951, Berlin, Walter de Gruyter & Co., p. 68-71 et le chapitre sur le Travail qui inaugure le second volume de l'oeuvre de Lukacs *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, 1986, Luchterhand.

valoir la distance abyssale qui sépare les deux démarches. La « distanciation » par rapport à l'immédiat et le « devoir-être » (le *Sollen*) apparaissent chez Lukacs intimement connectés au surgissement du travail, comme des attributs inhérents aux actes de modeler la nature. Sa méthode ontologique-génétique le pousse à établir les médiations entre l'activité du sujet et les impératifs de l'objet, en suivant la concrescence des deux plans dans l'architecture interne de la subjectivité : il peut ainsi montrer *in concreto* la genèse des « illuminations » de la conscience et esquisser une genèse intra-mondaine de la liberté. Cette méthode dialectique est profondément étrangère à Heidegger, qui établit ses « *Existenzialien* » par une méthode plus proche de la « déduction transcendantale » ou de l'apriorisme phénoménologique. Afin de fonder sa désignation de l'homme comme un être « *ek-statique* » ou comme un « être du lointain » (*ein Wesen der Ferne*), formule qui a beaucoup marqué Sartre, il fait appel à la différence entre l'être et l'étant, car, une fois qu'on a évacué la recherche des médiations dialectiques entre le travail de la subjectivité et les exigences de l'objectivité, il ne reste qu'à chercher dans une énigmatique « ouverture à l'Être » la source de la lumière que le *Dasein* projette sur le monde.

• • •

Le point crucial du clivage entre les positions de Lukacs et celles de Heidegger se trouve dans les sentences de l'auteur de *Sein und Zeit* sur le caractère incommensurable de l'existence humaine par rapport à toute approche génétique et causale : la liberté, fondement de la transcendance du *Dasein*, apparaît soustraite à toute tentative d'approche scientifique. Il s'agit bel et bien d'un mystère ontologique, dont Heidegger souligne avec force l'inaccessibilité au règne de la causalité. Mais sa méfiance foncière à l'égard de la « science » se fonde sur une interprétation réductrice du concept de « déterminisme ». La méthode génétique-causale d'approche des phénomènes n'aurait accès, selon Heidegger, qu'à ce qui est « mesurable », à l'aspect quantitatif des choses, objet de manipulation, mais elle serait frappée d'impuissance devant leur nature profonde. Heidegger se complaît à nous assurer que la « clairière » de l'Être (die « *Lichtung* ») est inaccessible à toute approche scientifique (« *wissenschaftliche* » *Erörterung*), en avançant comme argument l'impuissance à approcher une œuvre comme la montagne Sainte Victoire peinte par Cézanne avec la méthode des équations différentielles.⁷

7 *Zollikoner Seminare*, cf. la lettre de Heidegger à Medard Boss du 3 février 1966, p. 344.

On se demande, soit dit en passant, quel « scientisme » primaire a jamais eu l'ambition d'expliquer Cézanne par un calcul opérationnel. Heidegger en tout cas tient à prendre fermement ses distances à l'égard d'une approche rigoureusement anthropologique, donc purement « scientifique », de la genèse de l'humanité de l'*homo humanus* en général, et de la liberté en particulier, comme celle développée par la philosophie d'Arnold Gehlen : il tient à souligner que l'« ouverture vers le monde » (*die « Weltoffenheit »*) dont parle l'auteur du *Der Mensch* (l'ouvrage fondamental de Gehlen paru en 1940 et réédité de nombreuses fois sous une forme modifiée après la guerre) n'a rien de commun avec l'« ouverture » associée à la *Lichtung* (à la « clairière » de l'Être). Précision significative, justement parce qu'elle fait valoir l'opposition entre d'une part une démarche qui se proposait de montrer par une voie strictement biologique la genèse des facultés spécifiquement humaines, en particulier de la liberté et de l'« ouverture au monde » et d'autre part la démarche heideggérienne, qui refuse à la « science » la capacité de cerner la « *Weltoffenheit* », dont l'approche est réservée à la vue « phénoménologique ». La visée de la *Lichtung* est l'apanage de cette voie privilégiée, et l'anthropologie de Gehlen rejetée comme frappée d'inadéquation ontologique.⁸

Heidegger considère que la transcendance du *Dasein* appartient à une région ontologique où les « preuves » et les « démonstrations » n'ont aucun droit de cité, le « cercle herméneutique » étant la seule méthode apte à épouser la spécificité de l'existence humaine. Lukacs, pour sa part, refuse la fameuse antinomie entre « explication » et « compréhension », entre *Erklären* et *Verstehen*, fondement de la circularité de l'herméneutique heideggérienne, en se faisant fort de montrer que les deux démarches sont complémentaires. Tracer la genèse des actes intentionnels, y compris des formes les plus complexes et raffinées d'« instauration téléologique », suppose à ses yeux la prise en compte des multiples médiations qui les relient à la pratique quotidienne : la phénoménologie des besoins est le préalable à l'émergence des projets, la compréhension de ces derniers passe par l'explication à travers le surgissement des premiers, *das Verstehen* et *das Erklären* forment une unité.

8 *Ibid.*, p. 268. Sur l'attitude de Heidegger à l'égard de Gehlen (on peut rappeler que ce dernier a également adhéré au national-socialisme, en occupant même des fonctions dans l'*establishment* intellectuel nazi, mais son trajet a été différent de celui de Heidegger) on peut trouver un témoignage ambivalent dans une lettre adressée à Elisabeth Blochmann le 8 janvier 1956. Heidegger y précise que l'orientation « anthropologique-sociologique » de Gehlen n'est « *pas du tout de son goût* », mais, sur les autres plans, il lui fait pleinement confiance, en le caractérisant comme une figure « éminente », susceptible d'apporter « un autre souffle » s'il est nommé professeur à Marbourg .. Cf. Martin Heidegger Elisabeth Blochmann *Briefwechsel 1918-1969*, Herausgegeben von Joachim Storck, 1989, Marbach am Neckar, p. 106 et 103 (trad. française dans le volume Martin Heidegger Karl Jaspers *Correspondance 1920-1963* suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, Gallimard, 1996).

C'est le moment de faire état de la position fort critique de l'auteur de l'*Esthétique* et de l'*Ontologie de l'être social* à l'égard des courants de la psychologie et de la philosophie moderne qui mettent en avant la prééminence de la « compréhension » sur l'« explication », l'autonomie de la « totalité » par rapport à ses composants (ses « éléments ») et en arrivent à des constructions spéculatives très proches des mythes romantiques. Ces courants défient à ses yeux l'enchaînement réel des catégories : c'est notamment le cas de l'opposition établie par Dilthey entre la *beschreibende Psychologie* (la psychologie descriptive fondée sur la « compréhension ») et l'*erklärende Psychologie* (la psychologie explicative), de la célébration de la primordialité de la « structure » par rapport à ses éléments dans la « psychologie de la forme » (dans le *gestaltisme*), de la mythification de l'inconscient pratiquée par les différentes variantes de « la psychologie des profondeurs ».⁹

Lorsqu'il s'agit, par exemple, de cerner l'intentionnalité esthétique d'une œuvre, d'identifier et d'épouser son mouvement intérieur, donc de sa « compréhension » (dans le sens du *Verstehen* diltheyien), Lukacs se refusait à la dissocier de l'arrière-plan socio-historique de sa genèse, de l'interrogation sur les conditions de sa production, donc de la dialectique entre intériorité et extériorité. Compréhension et explication lui apparaissaient complémentaires. Il lui était, par exemple, inconcevable d'analyser le *Hyperion* de Hölderlin sans prendre en compte la *Weltanschauung* du poète, sa fidélité inflexible à l'idéal républicain de la démocratie athénienne, son jacobinisme et la tragédie qui découlait du caractère utopique de ses nostalgies révolutionnaires.¹⁰ Les interprétations de Heidegger, qui évacuaient complètement ces fortes implications socio-historiques de l'œuvre hölderlinienne, étaient l'objet de ses vifs sarcasmes : Lukacs ne mâchait pas ses mots lorsqu'il parlait d'un Heidegger qui aurait « maltraité le pauvre Hölderlin » avec ses « analyses de langage ». Heidegger à son tour a tenu à opposer une fin de non-recevoir catégorique à tout discours sur le « jacobinisme » de Hölderlin, comme il ressort d'une lettre adressée en 1976 à Imma von Bodmershof,¹¹ en révélant ainsi combien les interprétations comme celles de Lukacs et de Pierre Bertaux, les premiers à avoir situé la question du jacobinisme au centre de leur approche de l'œuvre du poète, lui étaient étrangères et pour tout dire lui répugnaient profondément.

• • •

9 Georg Lukacs *Die Eigenart des Ästhetischen*, 2. Halbband, 1963, Luchterhand, p. 12.

10 Georg Lukacs *Hölderlins Hyperion* in *Werke*, Band 7, Deutsche Literatur in zwei Jahrhunderten, 1964, Neuwied und Berlin, Luchterhand, p. 164-186.

11 Martin Heidegger Imma von Bodmershof *Briefwechsel 1959- 1976*, 2000, Stuttgart, Klett-Cotta, hrsg. von Bruno Pieger, cf. la lettre adressée par Heidegger à sa correspondante le 10 février 1976, p. 143-144.

Soit un des piliers de la métaphysique heideggérienne du *Dasein*, la thèse sur l'homme comme « être-jeté... ». Quelles sont les raisons du rejet constant manifesté par Lukacs à l'égard de cette façon d'appréhender la *conditio humana* ? Dans sa description de la *Geworfenheit*¹² Heidegger insiste sur ceci que la réalité-humaine serait livrée à une double hétéronomie : à l'emprise d'un existant qui n'est pas elle et qu'elle ne maîtrise pas et aux puissances qui gisent dans son propre Soi¹³ et dont la domination lui échappe également. Les accents sont mis sur l'état d'« abandon » de l'homme à des réalités qui le transcendent (sur la *Preisgegebenheit*), sur le fait que la réalité-humaine est « traversée » (*durchwaltet*) par des forces qui lui échappent, car livré à la « surpuissance » (*Übermacht*) de cette double hétéronomie (c'est le sens exact de l'« être-jeté... », de la *Geworfenheit*), le Soi ne peut qu'enregistrer cette situation primordiale à travers ses tonalités affectives (sa *Befindlichkeit*, son état affectif, ses *Stimmungen*), sans pouvoir nourrir l'illusion qu'une conduite rationnelle, orientée par un but (un « *Wohin* ? » transparent) lui permettrait d'y échapper. Lukacs ne pouvait pas partager une telle vision des choses ; son anthropologie philosophique, qui cherchait dans le travail la situation originnaire de l'être-dans-le-monde, faisait valoir la présence d'un mélange inextricable d'autonomie et d'hétéronomie dans cette forme primordiale de la relation sujet-objet qu'est l'acte du travail. Le sujet, dans le sens de Lukacs, s'il est « transi », comme le Soi heideggérien, par les puissances de l'existant, ne se conçoit pas comme livré à leur « surpuissance », mais s'y investit en s'y assujettissant, se sent co-responsable de leur action, utilise les réseaux causals objectifs pour y inscrire la téléologie de ses buts, imposant donc la marque de son autonomie dans le jeu des forces hétéronomes. Lukacs réfute énergiquement la thèse heideggérienne selon laquelle le « d'où » (le « *Woher* ») et le « vers-où » (le « *Wohin* ») seraient enveloppés dans l'obscurité,¹⁴ car sa description du trajet de l'homme est fondée sur une dialectique de la téléologie et de la causalité qui implique la transparence des deux bouts de la chaîne, du point de départ et du point d'arrivée.

Les prises de distance de Heidegger à l'égard de l'héritage de Kant et de Hegel ont tourné autour du thème de la « finitude » (die « *Endlichkeit* »),

12 Les pages les plus éloquentes sur cet existentiel heideggérien peuvent être trouvées dans le cours donné pendant le semestre d'hiver 1928-1929 sous le titre *Einleitung in die Philosophie*, paru en tant que volume 27 de la *Gesamtausgabe*, sans parler des paragraphes correspondants dans *Etre et Temps*, en particulier ceux qui portent les numéros 29 et 38.

13 *Ibid.*, p. 326.

14 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 134 : « Das pure « dass es ist » zeigt sich, das Woher und Wohin bleiben im Dunkel » (« Ce pur 'qu'il est' se montre, mais son 'd'où' et son 'vers où' restent dans l'obscurité », *Etre et Temps*, trad. Martineau, p. 113)

motif fondamental de sa pensée, intimement associé à celui de l'être-jeté, de la *Geworfenheit*. On peut rappeler, en ce sens, que l'analyse majeure de *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), culminait dans l'idée que Kant aurait reculé devant sa propre et géniale découverte, exposée dans la première édition de la *Critique de la Raison pure*, sur l'imagination transcendante comme source de la fondation de la métaphysique et aurait sacrifié finalement, dans la deuxième édition de la *Critique*, au préjugé de la supériorité de l'« entendement », en escamotant ainsi le thème de la finitude en faveur d'une faculté qui ouvre à l'homme la perspective apaisante de l'accès à l'infini. On a trop peu remarqué les pages où Heidegger formule ses griefs à l'égard de Kant et de Hegel autour du thème de la finitude. Cette animosité à l'égard des concepts fondateurs de l'idéalisme classique allemand est un des points où le clivage avec la pensée de Lukacs, grande héritière de la tradition classique, s'exprime avec une évidence particulière. Si le motif de la « finitude » nous semble associé à celui de la *Geworfenheit*, c'est parce que la méfiance foncière de Heidegger à l'égard des pensées qui font confiance à la capacité de l'homme de transgresser les limites qui lui sont assignées et de s'approprier des possibilités puisées dans l'*infini* du réel montre tout ce qui le sépare de l'idéalisme classique et le place dans la filiation opposée, celle de Kierkegaard et de la pensée à caractère théologique.

Sur la dialectique de la finitude et de l'ouverture à l'infini (Cassirer avait déjà récusé vivement la position de Heidegger à ce sujet lors du fameux débat de Davos et dans son article sur *Kant et le problème de la métaphysique*), Lukacs ne pouvait que se montrer fidèle à la tradition du grand idéalisme allemand, non seulement à celle de Kant et de Hegel, mais aussi à celle de Schiller et de Goethe.¹⁵ Le dépassement de la pure « particularité » est un leitmotiv de la pensée du dernier Lukacs, qui reproche aux sociétés du capitalisme moderne de figer les individus dans l'état de pure particularité, en cultivant l'évanescence, le jetable, les *hobbys*. La scission entre l'*individu* et le *citoyen* exprime cette pensée. On comprend donc la vivacité de la réaction négative de Lukacs devant la fixation heideggérienne sur l'état de pure contingence : la page d'*Etre et Temps* où Heidegger focalise l'analyse en termes particulièrement éloquentes

15 Les vers célèbres de Schiller : *aus dem Kelche dieses Geisterreiches/ schäumt ihm seine Unendlichkeit, Du calice accueillant le règne des esprits/ De son infinité l'écume s'offre à lui*, choisis par Hegel en guise de conclusion pour sa *Phénoménologie de l'Esprit*, sont cités en bonne place dans le livre sur *Le jeune Hegel* : cf. Georg Lukacs *Der junge Hegel*, 1954, Berlin, Aufbau Verlag, p. 514 et 622, trad. française *Le jeune Hegel*, vol. II, Gallimard, 1981, p.... Quant à Goethe, son apophtegme : *Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten - Si tu veux prendre pied dans l'infini, parcours le fini en tous sens* ne pouvait que susciter la pleine adhésion du dialecticien Lukacs.

sur le pur *Da* du *Dasein* (le pur « là » de « l'être-là »), sur une réalité humaine vouée au « que » de son existence (à sa pure *Dassheit*), dépouillée des repères du « d'où » et du « vers où », où il parle de l'*unerbittliche Rätselhaftigkeit* (de l'*impitoyable énigme*) dans laquelle cette existence nue est figée, justifie par ses vocables mêmes le reproche d'*irrationalisme*.

Il est vrai que Heidegger s'est employé à plusieurs reprises à réfuter l'accusation d'*irrationalisme*, en désavouant en particulier ceux qui essayaient d'établir une filiation entre sa valorisation des côtés plutôt « négatifs » de la *conditio humana* et le pessimisme d'un Schopenhauer ou le contenu de l'anthropologie chrétienne. Son irritation était dirigée contre ceux qui opposaient à ses sombres descriptions la « sérénité » de l'éthique d'un Goethe et, non sans habileté, il tournait en dérision les esprits « honnêtes » et « bien pensants », les « *philosophische Biedermänner* », qui se permettaient de rappeler que sa métaphysique du *Dasein* ne faisait aucune place à l'« amour ».¹⁶

L'animosité de Heidegger contre la pensée *sécurisante*, contre les discours philosophiques jugés lénifiants par leur esquive de la dangerosité et de l'effroi, contre les esprits contaminés par l'« aisance » (*Leichtigkeit*) et l'hédonisme (la *Genussfähigkeit* est pointée dans *Etre et Temps* parmi les formes d'existence *inauthentique*)¹⁷ trouve une de ses expressions les plus fortes dans les pages du cours de 1929-1930 où Heidegger se déchaîne contre l'état des choses dans la société du Weimar finissant, en célébrant de façon prémonitoire « la dureté » et « la pesanteur ».¹⁸ Le vocabulaire utilisé par Heidegger à ce moment décisif de son trajet intellectuel traduisait une disposition d'esprit familière à tout ceux qui ont étudié la genèse des mouvements d'extrême droite en Allemagne, en Italie ou ailleurs : les imprécations contre ceux qui se complaisent dans le confort et l'hédonisme, contre la médiocrité de l'existence sécurisée, la revendication de l'expérience capitale de la guerre (Heidegger y fait expressément référence à la suite de son singulier éloge de l'« épouvante »),¹⁹ la célébration du « sacrifice » comme constitutif de l'« historicité originnaire » (*ureigene Geschichtlichkeit*),²⁰ et surtout l'appel à l'assomption

16 Martin Heidegger *Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe, Band 27*, p. 327

17 Martin Heidegger *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 43, trad. fr., ed. cit. p. 54.

18 Winfried Franzen a montré le premier la filiation entre ces pages et l'engagement quelques années plus tard en faveur du national-socialisme : cf. son texte *Die Sehnsucht nach Härte und Schwere. Über ein zum NS-Engagement disponierendes Motiv in Heideggers Vorlesung « Die Grundbegriffe der Metaphysik » von 1929/30* dans le recueil *Heidegger und die praktische Philosophie*, Herausgegeben von Annemarie Gethmann-Siefert und Otto Pöggeler, 1988, Suhrkamp, p. 78-92.

19 Martin Heidegger *Die Grundbegriffe der Metaphysik...*, p. 255-256.

20 *Ibid.*, p. 259.

du « fardeau », ²¹ de la « pesanteur » et de la « dureté », de l'état d'urgence (la disparition de ce sentiment d'urgence – *das Ausbleiben der Bedrängnis* – est désignée comme le plus grand danger) ²² – cet ensemble qui articule le discours heideggérien montre que la formule du « pré-fascisme », choisie par Lukacs pour situer historiquement la pensée du premier Heidegger, ²³ loin d'être un simple expédient polémique, touche effectivement un aspect essentiel de sa fonction idéologique.

• • •

Mais l'intérêt principal des considérations de Lukacs nous semble résider dans le fait qu'elles orientent l'analyse vers la *structure interne* de la pensée heideggérienne, en ouvrant la voie pour répondre à des questions qui ne cessent de tarauder la vaste littérature critique sur cette philosophie : un des objectifs majeurs de ses analyses est effectivement de montrer comment la pensée de Heidegger s'est constituée comme une réplique aux théorèmes fondateurs du rationalisme classique et moderne, en laminant et en érodant les assises de cette pensée, jusqu'à élaborer une « ontologie » et une pensée de l'Être qui n'est aux yeux de Lukacs qu'une anthropologie philosophique déguisée, et surtout une « théologie sans Dieu » (Lukacs utilise fréquemment le syntagme « athéisme religieux »), dont la fonction idéologique sera de fournir une contrepartie à la montée en puissance de la pensée dialectique et un *succédané* à la crise des religions traditionnelles. La structure « théologique » de la pensée heideggérienne, et en particulier sa filiation kierkegaardienne, occupent une place de choix dans les analyses lukaciennes.

Avant d'aborder la question controversée des rapports de la pensée de Heidegger avec la religion, il faut rappeler que Lukacs a pu découvrir dans les écrits de Heidegger (surtout dans *Sein und Zeit*) un ensemble de motifs et de thèmes de réflexion qui lui étaient familiers, car il s'agissait d'une conceptualisation d'expériences et de situations existentielles qu'il avait, *mutatis mutandis*, traversées lui-même à certaines périodes de son trajet intellectuel, même si leur interprétation devait prendre une orientation tout à fait opposée. Si on pense, par exemple, au fameux concept de *transzendente Obdachlosigkeit* (l'être-sans-abri transcendantal) formulé dans *La Théorie du*

²¹ *Ibid.*, p. 248 et 255.

²² *Idem*, p. 254.

²³ Georg Lukacs *Heidegger redivivus in Existenzialismus oder Marxismus ?*, 1951, Berlin, Aufbau Verlag, p. 160 *Die Zerstörung der Vernunft*, ed. cit., p. 407, 412, 416.

roman et destiné à figurer le dépaysement existentiel et la perte des attaches sécurisantes de l'homme moderne, on ne peut pas s'empêcher de se rappeler l'expérience décrite par Heidegger sous l'appellation d'« *Un-zuhause* » (d'« être-hors-de-chez-soi »), corrélée à l'« étrang(èr)été » (à l'*Unheimlichkeit*), caractéristiques de l'existence « inauthentique » (du *On*), ou la situation de « *Heimatlosigkeit* » (d'« absence de patrie ») dont nous entretenait *La Lettre sur l'humanisme*. Il est inutile d'insister sur la forte présence commune, dans les écrits de Heidegger et de Lukacs, des concepts d'aliénation ou de réification.²⁴ Mais même avant le surgissement de ces concepts dans leurs écrits de la période 1919-1923, on peut signaler l'importance, dans les deux manuscrits de jeunesse que Lukacs consacre à son esthétique – celui de 1912-1914 intitulé *Philosophie der Kunst*, et surtout l'« esthétique de Heidelberg », datée de 1916-1918, dans son chapitre intitulé « *Das Wesen der ästhetischen Setzung* » –, du concept de *Erlebniswirklichkeit* (de réalité de l'expérience vécue), qu'on peut considérer comme une anticipation directe du concept de « vie quotidienne », lequel va jouer un rôle de premier plan dans la grande *Esthétique* et dans l'*Ontologie* du dernier Lukacs, ainsi que, sous la dénomination de *Alltäglichkeit* (de quotidienneté), dans *Etre et Temps* de Heidegger.

L'*Ontologie* de Lukacs ouvre la porte à une théorie de la genèse des affects, en poursuivant la phénoménologie de la subjectivité jusqu'à une théorie de la genèse des valeurs, avec l'objectif de circonscrire la spécificité de l'*activité éthique*, dont la vocation, à ses yeux, est d'organiser le monde des affects, de les hiérarchiser et d'y introduire de la cohérence. La *catharsis* est un motif commun à sa pensée esthétique et à son éthique. Heidegger pour sa part se fait un titre de gloire d'avoir subverti les concepts d'« individualité », de « personne », de « génie », d'« esprit », en un mot la pensée de la subjectivité, en livrant le *Dasein* à la « surpuissance de l'Être ».

La pensée esthétique et éthique du dernier Lukacs est centrée sur les transitions de l'état de pure « particularité » (les individus enfermés dans leur singularité, sans attaches au destin du genre) vers un état où leurs actions portent le cachet de la formule *tua res agitur*, s'inscrivent dans l'histoire de la communauté du genre, acquièrent donc le sceau d'une *humanitas* qui concerne l'émancipation ou la déchéance de l'espèce humaine en tant que telle. L'homme comme « noyau », à l'opposé de l'homme comme « écorce » (pour reprendre la métaphore goethéenne), est celui qui arrive à faire valoir la

24 Cf. à ce sujet nos deux textes : *Le concept d'aliénation chez Heidegger et Lukacs* dans *Archives de Philosophie* no. 56, juillet-septembre 1993, p. 431-443 et *Aliénation et désaliénation : une confrontation Lukacs-Heidegger* dans *Actuel Marx*, PUF, no. 39, premier semestre 2006, p. 29-54.

« nucléarité » (*die Kernhaftigkeit*) de sa personnalité, cette zone profonde où l'individu singulier rejoint la qualité du genre : l'ancien théoricien du « moi tragique », qui dans son essai de jeunesse sur « La métaphysique de la tragédie » (1910) s'appuyait sur le « moi intelligible » de Kant, et dans son dialogue « Sur la pauvreté de l'esprit » (1912) sur des figures exemplaires comme l'Abraham de Kierkegaard ou sur le prince Myschkine de Dostoïevski, est resté fidèle à son éloge de la tragédie, qui incarne à ses yeux le monde des essences, la subjectivité poussée au paroxysme de son auto-affirmation.

Une philosophie qui s'est vouée à laminer et à détruire les assises mêmes d'une philosophie de la subjectivité, sous prétexte qu'elle ne rend pas justice à la vraie *humanitas* de l'*homo humanus*, comme celle de Heidegger, ne pouvait que barrer la route à toute tentative d'élaboration d'une *éthique*, inconcevable en dehors d'une *ontologie de la conscience*. Une pensée de l'Être, qui témoigne d'un aveuglement non seulement à l'égard de la nature véritable de l'être biologique, mais aussi et surtout de la constitution de l'être social (nous avons vu combien les concepts de « peuple », de « destin » ou d'« envoi destin », d'« histoire de l'Être », manquent d'un réel ancrage socio-historique) ne pouvait que chercher ses appuis dans les spéculations sur « le conflit de la Terre et du Monde » sur *das Geviert* (le Quadriparti) ou sur le passage du « dernier Dieu ». Si on pense, par exemple, à la forte présence de la Terre (*die Erde*) dans la pensée de Heidegger à partir de son texte sur *L'Origine de l'oeuvre d'art* et à la signification qu'il faut attribuer à l'énigmatique confrontation entre le Monde et la Terre (*der Streit der Welt und der Erde*), qui revient comme un leitmotiv dans les *Beiträge*, on se demande quel contenu il faut donner aux forces telluriques auxquelles nous renvoie le concept *die Erde* et quelle pensée sur l'histoire se laisse construire à partir de ce mystérieux combat entre le Monde et la Terre. Il ne faut pas en même temps oublier que l'offensive heideggérienne contre l'autonomie et l'autodétermination du sujet (présente déjà dans l'explicitation du concept d'être-jeté), dont le terme corrélatif est « la surpuissance de l'Être », s'accompagne d'un fort rejet de la dialectique, stigmatisée par l'auteur d'*Être et Temps*, en des termes d'une particulière virulence, comme « la dictature de l'absence de question » (*Diktatur der Fraglosigkeit*), dans le réseau duquel « est étouffée toute question » (*In ihrem Netz erstickt jede Frage*).²⁵ La *Hegel-Renaissance* suscite les plus vives inquiétudes du philosophe, qui dirige ses flèches empoisonnées contre la « métaphysique de Hegel » et surtout contre la « dialectique marxiste » : à

25 Martin Heidegger, *Zeichen* (1969) in *Denkerfahrten 1910-1976*, 1983, Klostermann, p. 151-152.

l'entendre « la méthode de la médiation dialectique ... glisse furtivement à côté des phénomènes », incapable d'appréhender l'« essence de la technique moderne », donc de la « société industrielle »,²⁶ bête noire d'un penseur qui rêve d'abolir le règne de la modernité. A partir de ces philosophèmes, la « démocratie », aussi bien que le « libéralisme », excroissances du règne de la subjectivité, ne pouvaient qu'être abhorrées : Heidegger n'avait pas abandonné son ancien combat des années trente-quarante contre l'« américanisme » et le « bolchévisme ».

La forte hostilité envers la « société industrielle » (un passage des *Beiträge* amalgame « industrialisme », « capitalisme », « marxisme » sous le même signe), le rejet de « la dialectique sujet-objet » (l'idéalisme classique allemand est voué aux gémonies comme promoteur d'une telle dialectique),²⁷ la hantise du marxisme, justifient que l'on place Heidegger dans la tradition de la critique romantique de la modernité, en rappelant inévitablement les sévères jugements des penseurs comme Croce ou Lukacs au sujet de la grande responsabilité historique de la mouvance romantique et de sa critique conservatrice de la modernité dans l'émergence, au XX^e siècle, de courants comme le fascisme ou le national-socialisme. Il n'est pas inutile d'établir un parallèle entre la réaction contre la Révolution Française et contre la pensée des Lumières, ou la frénésie nationaliste pangermanique, des grands romantiques comme Görres, von Arnim, Adam Müller, et le rejet des pensées du progrès, l'*Aufklärung*, bien entendu, et le marxisme, au premier chef, chez des philosophes comme Klages, Heidegger, Gehlen ou Baeumler, qui tous se sont appuyés sur la tradition romantique pour cautionner leur appui du national-socialisme. Si on se décide de quitter les hautes spéculations sur le *Dasein* et sur la différence ontologique afin de scruter la physionomie des personnages qui ont eu la faveur de Heidegger dans le concret historique, on ne peut s'empêcher de tirer certaines conclusions de l'éloge décerné à des figures comme Albert Leo Schlageter ou Horst Wessel, tous les deux membres du parti nazi, canonisés par leur mouvement, ou du jugement positif sur le « profond sérieux » d'une figure comme Christoph Steding, un de ses anciens étudiants, auteur d'un livre sur le Reich, paru en 1938, qui se voulait une « métaphysique du national-socialisme » (selon la formule de Günther Anders).²⁸ La lecture du discours

26 *Ibid.*

27 Martin Heidegger *Beiträge zur Philosophie*, éd. cit., paragraphe no. 104 « *Der deutsche Idealismus* », p. 203.

28 L'admiration pour Horst Wessel est exprimée dans la lettre adressée par Heidegger le 7 mars 1933 à Maria Scheler, la veuve de Max Scheler, lettre découverte par l'américain Iain D. Thomson et reproduite dans son livre *Heidegger on Ontotheology*, 2007, Cambridge University Press, p. 144. La caractérisation de

prononcé le 26 mai 1933 par le Recteur Heidegger afin de célébrer la figure héroïque de l'ancien membre des Corps Francs, tombé sous les balles des occupants français de la Ruhr, Albert Leo Schlageter, laisse entrevoir peut-être une réponse à la question sur la façon dont il faut comprendre l'éloge heideggerien de la Terre, ancien motif romantique puissamment réactualisé par le penseur de l'« enracinement » (de la *Bodenständigkeit*) . « Etudiant de Fribourg – ainsi s'adressait le Recteur à la foule – laisse se répandre dans ta volonté la force qui sourd des montagnes natales de ce héros ! » « ...de roche primitive et de granit sont les montagnes entre lesquelles ce jeune fils de paysan a grandi. Depuis longtemps ils concourent à la dureté de la volonté ».²⁹

On peut aussi chercher dans la tradition romantique les origines de l'attachement à un certain *particularisme national*, qui poussait Heidegger à établir dans la période d'après 1933 des clivages tranchants entre les « espaces » des différents peuples et cultures, ce qui ne manque pas de rappeler les thèses de Spengler ou la *païdeuma* de Frobenius, mais aussi de renvoyer à la doctrine que va développer quelques années plus tard Carl Schmitt sous le nom de *Grossraum gegen Universalismus* (Grand Espace contre l'universalisme). La phrase suivante, extraite du protocole du séminaire donné par Heidegger pendant l'hiver 1933-1934 sous l'intitulé *Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat*, révèle sa réceptivité pour la thèse de l'hétérogénéité des espaces de vie et de culture (le clivage peuple slave- espace germanique va acquérir plus tard des résonances sinistres), mais surtout est porteuse d'une réflexion sur l'histoire juive, qui ne va pas manquer d'aggraver les soupçons sur ses préjugés antisémites: « A un peuple slave la nature de notre espace allemand se manifesterait autrement qu'à nous, au nomade sémite elle ne se manifesterait sans doute jamais. »³⁰

Christoph Steding dans la lettre adressée par le philosophe à sa femme le 29 janvier 1939 in « *Mein liebes Seelchen !* », ed. cit., p. 203.

29 Martin Heidegger *A la mémoire de Albert Leo Schlageter* in Guido Schneeberger *Nachlese zu Heidegger*, p.48, trad. française par François Fédier in *Le Débat*, no. 48, janvier-février 1988, p. 179 (le traducteur français travestit la biographie de Schlageter en affirmant que « les nazis s'emparèrent de son souvenir... sans que lui-même ait appartenu de près ou de loin au mouvement » ; la réalité est que Schlageter a rejoint le NDSAP — le parti national-socialiste — en 1922 à Berlin et est même allé écouter Hitler à Munich lors d'un meeting où le Führer s'adressait aux Corps Francs et à l'organisation Heinz : cf. Jay W. Bird *To Die for Germany Heroes in the Nazi Pantheon*, 1990, Blomington and Indianapolis, Indiana University Press, p. 20).

30 La phrase en question est citée par Frédéric Postel dans une de ses interventions reproduites dans le dossier *Heidegger, politique et philosophie* du numéro consacré par la revue *Cahiers philosophiques* à ce sujet (no. 111, octobre 2007), p. 87.

Si on se rappelle les récriminations de Heidegger contre l'idée d'une « raison logique universelle » (*allgemeine logische Weltvernunft*)³¹ et son peu de sympathie pour « la mouvance de l'esprit des Lumières et de la franc-maçonnerie tels qu'ils se manifestent aujourd'hui »,³² on comprend que la filiation établie par Lukacs aussi bien que par Croce entre la tradition romantique et un certain *anti-universalisme* de l'irrationalisme allemand moderne s'avère tout à fait fondée.³³ Sur ce point aussi l'opposition entre les pensées de Lukacs et de Heidegger se manifeste avec éclat. Le fait que la pensée du dernier Lukacs culmine dans un éloge de la *Gattungsmässigkeit* (de la spécificité du genre humain) exprime avec force ce contraste.

31 Cf. le rapport envoyé à l'Université de Munich sur le philosophe néo-kantien Richard Höningwald, daté du 25 juin 1933, dans *Gesamtausgabe* vol. 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, éd. cit., p. 132.

32 Martin Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, Sommersemester 1942, GA Bd. 53, p. 108-109.

33 Sur les origines romantiques de certains motifs de la pensée heideggerienne cf. Philippe Lacoue-Labarthe *Heidegger. La politique du poème*, 2002, Galilée, p. 164 et suiv.