

Paru dans M.-A. LESCOURRET (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, collection « Débats philosophiques », 2009, p. 119-144.

L'ontologie est-elle politique? La question de la vérité dans la lecture de Heidegger par Bourdieu

JEAN GRONDIN

L'AMBITION FONDAMENTALE DE L'ONTOLOGIE

Dans un article célèbre, annonciateur de ses grands ouvrages, Emmanuel Lévinas se demandait en 1951 si l'ontologie était fondamentale. Il visait par là non seulement l'ontologie fondamentale de Heidegger, mais aussi toute la tradition philosophique occidentale et la primauté qu'elle avait reconnue au thème de l'être et, par conséquent, à ceux de la connaissance et de la totalité. La question était subversive en ce qu'elle mettait en cause « l'une des plus lumineuses évidences »¹. C'est que l'ontologie s'est toujours comprise comme une réflexion fondamentale sur l'être et ses raisons. Certes, le terme d'*ontologia* n'apparaît qu'au XVII^e siècle, mais la discipline qu'il nomme est aussi ancienne que la philosophie elle-même. Aristote en a lancé l'idée quand il a parlé d'une « philosophie première » (*protè philosophia*) qui se serait fondamentale à au moins deux titres : d'abord en raison de sa vocation universelle (à la différence des sciences particulières, cette philosophie viserait l'être en tant qu'être, c'est-à-dire l'être dans sa totalité), puis en raison de son orientation rationnelle ou explicative (la philosophie première, dit-il, serait la science des premiers principes et des premières causes²). Une telle enquête, *universelle et rationnelle*, ne peut être que fondamentale : non seulement dégage-t-elle les fondements des autres sciences, elle prétend traiter du fondement de ce qui est, en décryptant ses premières causes. À cet égard, l'ontologie s'est toujours voulue fondamentale, et si Heidegger osait le pléonasme d'une « ontologie fondamentale », c'est qu'il envisageait par là un questionnement plus élémentaire encore que celui portant sur l'être et ses raisons, savoir une interrogation sur le « sens »

¹ E. LÉVINAS, « L'ontologie est-elle fondamentale », *Revue de métaphysique et de morale* 56 (1951), 88-98; repris dans E. LÉVINAS, *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Grasset, 1991, p. 12

² ARISTOTE, *Métaphysique*, I, 3, 982 b 1.

de l'être, c'est-à-dire sur le sens du mot « être »³ : avant de s'enquérir de l'être et de ses raisons, il faut avoir tiré au clair ce que nous entendons par ce terme.

Lévinas lui opposait une autre thématique et une autre primauté : celle de l'éthique. Plus ancienne que la question de l'être, il y aurait la question de l'autre, celle que m'adresse le visage d'autrui. La critique était percutante, et un brin méchante, car elle présupposait comme toile de fond la compromission de Heidegger avec le national-socialisme : une pensée aussi exclusivement rivée à l'être et qui aspire dès lors à la totalité n'oblitére-t-elle pas l'interpellation qui surgit du regard de l'autre? N'est-ce pas cette sommation qui vient déstabiliser l'assurance de la question de l'être et sa perspective totalisante? Il s'agit d'une critique célèbre, l'une des plus fortes qui aient jamais été adressées à Heidegger, mais dont on peut se demander si elle ébranlait réellement la primauté de l'ontologie comme telle. C'est que Lévinas élaborait lui-même une réflexion sur l'autre et sur l'éthique que l'on peut qualifier de fondamentale et, partant, d'ontologique : dès lors qu'une primauté philosophique se trouve reconnue à l'altérité, cette pensée élève une prétention fondamentale et universelle. Cette réflexion, *a fortiori* celle que Lévinas conduit, porte elle-même sur un être, que l'on peut appeler « autrui », dont il s'agit de faire ressortir l'essence et les raisons. Et si l'injonction du visage d'autrui doit être entendue, c'est qu'il se trouve investi d'une dignité métaphysique particulière et qui doit pouvoir être justifiée⁴. Même si le thème change, de Heidegger à Lévinas, la prétention fondamentale et ontologique de la philosophie demeure, et d'autant que la pensée de Lévinas ne débouche pas vraiment sur une éthique prescriptive ou normative, mais sur une nouvelle considération, si ce n'est une contemplation, de l'autre et de son statut irrécusable, donc fondamental.

UNE ONTOLOGIE POLITIQUE?

C'est une tout autre question que soulève Pierre Bourdieu dans son explication avec Heidegger⁵, mais elle a plus d'un point commun avec celle de Lévinas : son intention est tout autant de fragiliser le statut fondamental, ou autonome, de l'ontologie, mais il le fait aussi en tirant argument, indirectement du moins, de l'engagement politique funeste du philosophe. L'analogie ne s'arrête pas là, car Bourdieu, comme Lévinas, s'en prend non seulement à l'ontologie de Heidegger, mais à la philosophie tout court, dont il cherche à démasquer l'autosuffisance. Les

³ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, § 3, pagination originale, p. 11. Voir à ce sujet notre étude « Pourquoi réveiller la question de l'être? », dans J.-F. MATTÉI (dir.), *Heidegger et l'énigme de l'être*, PUF, 2004, p. 43-69.

⁴ Dans un essai récent (*L'animal que donc je suis*, Galilée, 2006, p. 156), J. DERRIDA s'est demandé pourquoi cet autre n'était jamais chez Lévinas l'animal, mais toujours et seulement l'autre homme, qui conserve sa stature métaphysique.

⁵ P. BOURDIEU, *L'ontologie politique de Martin Heidegger* [OPH], Paris, Minuit, 1988.

arguments ne sont toutefois pas les mêmes : si Lévinas met en valeur la primauté de l'éthique, Bourdieu s'inspire d'arguments plus sociologiques qui l'incitent à souligner le caractère secrètement « politique » de la pensée de Heidegger, mais aussi de la philosophie en général.

La question qui se pose ici est celle de savoir dans quelle mesure la philosophie se prête à une analyse aussi politique. La critique de Bourdieu a suscité une réaction de la part de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), l'élève de Heidegger et l'un des fondateurs de l'herméneutique contemporaine. Il a rédigé un compte rendu de l'ouvrage de Bourdieu sur *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris, Minuit, 1988), qui est devenu un essai autonome quand il l'a repris sous le titre « Heidegger et la sociologie : Habermas et Bourdieu » dans le dixième et dernier tome de ses Oeuvres complètes, paru en 1995⁶. En soi, cette discussion avait déjà quelque chose d'exceptionnel, car il est rare que les heideggériens (auxquels Bourdieu vouait, paraît-il⁷, une aversion particulière, perceptible dans presque tous ses écrits) daignent discuter avec des représentants de la sociologie. C'est aussi, voire surtout cette attitude hautaine de la philosophie que Bourdieu cherchait lui-même à déconstruire.

Gadamer y reconnaissait avoir appris des choses de l'enquête de Bourdieu, mais il se demandait si la perspective du sociologue atteignait vraiment la pensée philosophique comme telle. Peut-elle s'appliquer sans réserve à toute philosophie? Cela paraît bien difficile dans les cas, nombreux, de philosophes dont nous ne connaissons que très mal les conditions de vie, comme Parménide, Héraclite, Zénon ou Ammonios. Il faut aussi se demander si cette approche sociologique ne doit pas s'appliquer en retour à ceux-là mêmes qui la revendiquent : et si Bourdieu défendait ses thèses parce qu'il n'était lui-même que le représentant d'une classe sociale particulière ou, pour employer ses termes, le porte-parole inconscient du « champ de production culturelle » qui est le sien⁸? Il va de soi que cela invaliderait la portée scientifique de ses analyses. Elle réduirait le débat intellectuel à une succession d'attaques *ad hominem* (ou « *ad classem* », sinon *ad corporationem*), où chacun ferait un peu la psychanalyse de l'autre : vous ne dites cela que parce que vous êtes le représentant inconscient de... Où cela nous mènerait-il? Est-ce pour cela que nous nous adonnons au monde des idées? Nous aimerions suggérer ici que l'arrachement ontologique est l'un des meilleurs remparts contre ce type de dérive.

⁶ H.-G. GADAMER, « Heidegger et la sociologie : Habermas et Bourdieu », dans H.-G. GADAMER, *L'herméneutique en rétrospective*, Vrin, 2005, p. 67-80.

⁷ Cf. Marie-Anne LESCOURRET, *Bourdieu*, Flammarion, 2008, p. 20.

⁸ P. Bourdieu paraît le reconnaître dans son intéressante *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982, p. 8 : « toutes les propositions que cette science [la sociologie] énonce peuvent et doivent s'appliquer au sujet qui fait la science ».

L'ARRACHEMENT ONTOLOGIQUE

Ce que l'approche de Bourdieu conteste, c'est l'autonomie et, partant, le caractère rigoureusement non politique de l'ontologie. Or, une problématique qui se veut universelle n'est justement pas une affaire de parti ou d'idéologie. Elle naît bien plutôt d'un arrachement à ce type de considération partisane. À cet égard, il est aussi inapproprié de parler d'une ontologie politique que d'une mathématique ou d'une biologie politiques. L'ontologie jaillit d'une visée de compréhension, Lévinas l'a bien compris, qui se distingue par les deux traits que nous avons soulignés, son universalité et sa recherche de rationalité. L'universalité signifie ici deux choses : d'une part, que son objet (disons « l'être en tant qu'être ») excède les sciences particulières, qui traitent d'une région particulière de l'être (l'être mathématique, physique, sociologique, théologique, biologique, etc.), d'autre part, que son discours aspire à un assentiment universel et dès lors rationnel, indépendamment des affiliations politiques de chacun. On peut assurément se demander si un objet précis correspond bel et bien à une visée aussi générale, c'est une question que la philosophie elle-même n'a jamais cessé et ne cesse jamais de poser, mais la *quête d'universalité*, elle, est bien réelle : au lieu d'envisager l'objet ou l'être dans sa particularité immédiate, la réflexion ontologique cherche à le situer dans une perspective toujours plus englobante. Cette exigence d'une rationalité et d'une universalité toujours plus larges anime, du reste, toutes les sciences : afin de comprendre les objets de leur champ particulier, elles le situent dans un cadre général, qui ne s'offre peut-être pas immédiatement au regard, mais qui permet de le comprendre (cela sera aussi vrai de la meilleure sociologie). On peut toujours reprocher à cette perspective d'être « abstraite », ou trop abstraite, mais on n'y échappe pas, l'abstraction reste l'élément et la condition de la pensée humaine. Tout concept à l'aide duquel nous cherchons à comprendre ce qui est a quelque chose d'abstrait, dans le bon sens du terme, dans la simple mesure où il se veut universel. Un discours qui se contenterait d'énumérer des réalités particulières et soi-disant concrètes (cette feuille, cette table, ce mur, ces doigts, ces caractères) ne livrerait aucune connaissance. La connaissance ne commence que lorsque s'élève le regard et que les choses en viennent à être considérées avec un peu plus de distance, celle que procurent le concept et la pensée abstraite. Par là, la pensée – et déjà la langue elle-même – s'arrache à l'immédiateté des objets (ou des étants, dirait Heidegger), mais toujours afin d'en mieux saisir le sens. C'est en vertu du même mouvement d'abstraction, et d'arrachement, que la physique explique les phénomènes à partir de lois mathématiques qui ne s'offrent pas, comme telles, à l'observation. Il serait dérisoire de parler d'une physique « politique ».

L'ÉMERGENCE DE LA QUESTION DE L'ÊTRE CHEZ HEIDEGGER

Lorsqu'elle se comprend et se pratique comme ontologie, la philosophie s'efforce tout simplement de comprendre cet arrachement au réel immédiat comme une expérience de l'être. L'homme peut prendre du recul par rapport à la pluie des étants parce qu'il est capable de comprendre l'être dans son ensemble. Ce fut l'expérience fondamentale de Heidegger. S'agissant de cet être, il posa une question qu'il estima être le premier à soulever : que comprenons-nous au juste lorsque nous comprenons l'être? La question peut faire sourire le sociologue, mais elle était purement philosophique et n'avait rien de politique. Heidegger y a esquissé une réponse⁹ qui s'appuyait sur ce que le sociologue pourrait appeler une enquête empirique¹⁰ : l'être a le plus souvent été entendu dans la tradition de l'ontologie, comme dans les langues où il tient un rôle important, à travers le prisme du temps. L'être, c'est ce qui est toujours (Parménide), c'est ce qui « perdure » comme idée intemporelle (Platon) ou comme substance (Aristote), ce qui découle éternellement de l'Un (Plotin), ce qui n'est pas soumis au temps (Augustin), c'est le *cogito* qui demeure à chaque fois qu'il pense (Descartes), c'est le sujet *a priori*, donc permanent, qui dicte ses conditions à l'expérience (Kant), l'esprit absolu qui supprime le temps dans le savoir absolu (Hegel), le sujet générique de la lutte des classes (Marx), l'éternel retour du même (Nietzsche), le phénomène qui s'offre immédiatement à la conscience (Husserl) ou celui qui correspond aux données immédiates et ponctuelles du positivisme (Carnap). Partout, constate empiriquement Heidegger, l'être se trouve compris à partir du temps.

D'où vient, se demande ensuite Heidegger, ce singulier privilège du temps dans l'intelligence de l'être? Si « politique » il y a dans cette interrogation, c'est qu'elle se veut « subversive » (Bourdieu l'aura aussi compris¹¹) : il s'est agi pour Heidegger d'une question que la tradition philosophique occidentale aurait systématiquement éludée. Heidegger prétend être le premier à la poser et à mettre à découvert les fondements cachés de cette intelligence secrètement temporelle de l'être. En quoi consistent ces fondements? La réponse de Heidegger s'exprime dans une terminologie qui peut paraître complexe au non philosophe, mais dont l'intention se résume simplement : si l'être se trouve ainsi compris à partir du temps, de Parménide à Carnap, c'est que celui qui comprend l'être – « cette merveille des merveilles qu'il y ait de l'être et non pas rien », selon la formule de *Qu'est-ce que la métaphysique?* (1929) - est un être transi de

⁹ À ce titre il n'est pas juste de dire, comme le fait Hans BLUMENBERG (« L'être, un MacGuffin », dans *Esprit*, n° 311, janvier 2005, p. 179-181), qu'il n'y aurait jamais de réponse à la question de l'être chez Heidegger et qu'il ne s'agirait que d'un stratagème (un « Macguffin ») destiné à créer du suspense, mais qui ne correspondrait à rien. Nous tâcherons de rappeler ici les grandes lignes de cette réponse.

¹⁰ Bourdieu estime (*OPH*, p. 101) que « le sens de la distinction entre le 'théorique' et l'empirique' est une dimension fondamentale du sens de la distinction philosophique ». Il a tort d'y voir une distinction tranchée : la philosophie, comme la science et la sociologie, est un exercice théorique, mais elle ne peut guère porter que sur des données empiriques, que l'ontologie ne méprise nullement.

¹¹ *OPH*, p. 51.

temporalité. Heidegger lui donne le nom de « *Dasein* ». Le terme veut dire que le *Dasein* est le lieu où se pose la question de l'être (« là » [est] « l'être »), mais il veut aussi dire que cet être que nous sommes « n'est là » (*da sein*) que pour un temps, désespérément bref. Le *Dasein* est viscéralement conscient de cette temporalité qui est la sienne, c'est-à-dire de son « être-pour-la-mort », qui lui insuffle une angoisse chronique : je suis là, je fais l'expérience de l'être, mais pour un temps seulement, avant de sombrer à nouveau dans un néant inexorable. Selon Heidegger, cette condition commande la compréhension temporelle de l'être qui est celle du *Dasein*. Tout être sera dès lors compris en fonction du temps, mais il le sera le plus souvent selon un mode *inauthentique* de la temporalité, argumente Heidegger. C'est que le *Dasein* est en proie à la « déchéance » (à la mauvaise foi, surenchérit Sartre) : il *peut* comprendre l'être et son existence à partir du temps, mais « cède » le plus souvent à une intelligence de l'être depuis le temps qui privilégie la permanence, la constance, parce qu'elle est plus rassurante. D'où le privilège de l'être *atemporel* tout au long de l'histoire de l'ontologie : ce qui « est » vraiment, c'est l'être toujours présent de Parménide, l'idée éternelle de Platon, la substance d'Aristote, l'Un de Plotin, le Dieu d'Augustin, le *cogito* permanent de Descartes, la monade de Leibniz, le sujet transcendantal de Kant, etc. Mais en associant à chaque fois l'être à la permanence, le *Dasein* se dupe lui-même, suggère Heidegger : il ferme les yeux sur sa temporalité en hypostasiant l'être éternel, auquel il aurait part par la partie intellectuelle de son être, par son âme et sa vocation rationnelle.

C'est cette « construction », que l'on peut dire métaphysique, que Heidegger cherche à détruire. « Détruire » comporte ici un sens d'abord positif : il s'agit de dégager (*de-*) les fondements ou les strates (*strues*) de cette intelligence atemporelle de l'être. Mais nul ne peut employer le terme de « destruction » sans faire droit au sens négatif, patent, du terme : s'il y a lieu de mettre à découvert une certaine logique de l'intelligence de l'être dans l'histoire de l'ontologie, c'est afin d'en proposer une autre, meilleure, qui serait davantage conforme aux choses elles-mêmes et à la réalité temporelle du *Dasein*. C'est le gigantesque pari philosophique d'« Être et temps » : si ce titre indique que la tradition a toujours compris l'être à partir du temps, mais sans le savoir, et qui plus est en suivant une intelligence inauthentique du temps, il signifie aussi que le moment est enfin venu de comprendre explicitement l'être et le *Dasein* à partir du temps¹². Comprendre expressément le *Dasein* en fonction du temps veut dire que le *Dasein* doit s'ouvrir les yeux sur sa condition de mortel, au lieu de les fermer, donc *s'avancer* (*vorlaufen*) dans la possibilité de la mort, au lieu de *reculer* devant elle, comme le veut le réflexe naturel. Mais on ne peut reculer devant la mort que parce qu'elle est là, dans toute son horreur peut-être, mais il doit être au moins possible de la prendre en vue si l'on veut faire droit à la condition humaine. Le *Dasein*

¹² Voir à ce propos « Le sens du titre *Être et temps* », dans mon ouvrage sur *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, p. 17-35.

potentiellement authentique, celui qui s'avise de sa condition temporelle, cesse au moins d'être fermé à lui-même : c'est à ce « non verrouillage » à soi que Heidegger donne le nom d'*Entschlossenheit*. Le terme désigne en allemand courant la décision déterminée (la « résolution »), mais son sens premier chez Heidegger est celui d'une levée de la fermeture (*Ent-schlossenheit*), pour laquelle un peu de résolution et de détermination ne fait certainement pas de tort. L'homme se rend alors compte de ses limites, de sa fin, et peut tâcher de configurer son existence en conséquence, notamment sa coexistence avec autrui, car l'expérience radicale de la mort resserre les liens, créant une nouvelle solidarité avec ceux qui partagent la même condition que nous : il devient alors possible d'entendre le gémissement de l'autre, Lévinas découle ainsi de Heidegger, et de faire preuve de sollicitude (*Fürsorge*) à son endroit, le *Dasein* étant d'emblée un être de souci (*Sorge*).

Il y a là, si l'on y tient, une « politique », voire une ontologie politique, mais elle découle moins de la biographie du personnage Martin Heidegger, de son champ de production culturelle, de sa classe sociale, ou de celle des grands mandarins de l'université allemande (auxquels Heidegger cherchait le plus souvent à s'opposer!) que de sa réflexion, philosophique, sur l'être et son sens. On pourrait à la rigueur soutenir que la mise en valeur des assises temporelles de l'être par Heidegger favorise des études sociologiques comme celle de Bourdieu, car c'est lui qui enseigne que l'être doit être appréhendé à partir de sa situation temporelle. À ce titre, Bourdieu découle, en un sens, de Heidegger¹³. Mais discuter *philosophiquement* de la pensée de Heidegger, c'est discuter de ses arguments et de ses raisons : Heidegger a-t-il raison, ou non, de soutenir que l'être a toujours été compris à partir du temps? Les motifs qu'il invoque tiennent-ils? Ses arguments sont-ils probants?

C'est cette discussion, et elle seule, qui mérite d'être appelée philosophique ou scientifique. L'élément de la philosophie et de l'ontologie est celui de l'universel et de la recherche des raisons. L'ontologie cherche à répondre à une question élémentaire : *pourquoi* les choses sont-elles comme elles sont? Au premier livre de sa *Métaphysique*, Aristote dit que l'on ne comprend une chose que lorsqu'on en pénètre les raisons. Cela reste vrai, en science comme au plan de l'intelligence la plus courante. Leibniz, que le jeune Bourdieu aimait et auquel il a consacré son mémoire de maîtrise¹⁴, formulera bien tard le principe de raison qui guide cette quête philosophique : « Jusqu'ici nous n'avons parlé qu'en simples physiciens : maintenant il faut s'élever à la métaphysique, en nous servant du *grand principe*, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante*, c'est-à-dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible

¹³ Sur la fascination qu'a exercée *Sein und Zeit*, notamment ses analyses du temps public, sur P. Bourdieu, voir M.-A. LESCOURRET, *Bourdieu*, p. 56.

¹⁴ M.-A. LESCOURRET, *Bourdieu*, p. 53. Leibniz restera présent dans les écrits de Bourdieu (voir par ex. la *Leçon sur la leçon*, p. 41). Son idée d'une « combinatoire de possibles » dans les champs sociaux s'en inspire manifestement.

à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* »¹⁵

La visée de Leibniz se veut ici purement explicative : on comprend une chose lorsque l'on en dégage les raisons. Heidegger reprendra sa question dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, mais en insistant pour sa part sur l'étonnement, voire le vertige que suscite ce mystère de l'être, cette émergence de l'être, qui résiste en un sens, selon Heidegger, à une explication strictement rationnelle. C'est que l'on ne peut toujours expliquer une chose qu'à partir d'une autre, c'est-à-dire que l'on ne peut toujours rendre compte d'un étant qu'en le faisant dériver d'un autre étant. Mais pourquoi y a-t-il *de l'être* et non pas rien? Cette question, qui peut, voire qui doit rester sans réponse pour Heidegger, laisse émerger une expérience de l'être que l'histoire de l'ontologie aurait volontiers escamotée : celle de l'être comme pure émergence, comme apparition, comme jaillissement soudain. Cette expérience, juge Heidegger, fut peut-être celle des premiers philosophes grecs lorsqu'ils ont pensé la nature comme « *physis* »¹⁶ : c'est que le terme grec connote l'idée d'une émergence (*phuein*), d'une saillie hors du néant.

Nous avons vu que le *Dasein* pouvait selon Heidegger se comprendre à partir de sa temporalité radicale, enfin regardée en face. C'est le lieu de la résolution, « non verrouillée » (*Ent-schlossenheit*) à son être. Mais il est aussi possible de comprendre *l'être lui-même* en fonction du temps. Heidegger ne dit pas toujours comment cela doit s'accomplir, mais sa pensée de l'être comme *physis* le laisse deviner : l'être est lui-même un jaillissement, une émergence, un « déroulement », dont nous sommes les témoins, le temps d'un temps. Il y a là, d'après Heidegger, une nouvelle, mais en même temps une très ancienne expérience de l'être qui correspondrait à l'insigne temporalité de l'être lui-même (son surgissement soudain, que l'on est tenté, aujourd'hui, d'entendre dans l'idée d'un « *Big Bang* »).

Si cette pensée peut, à l'extrême limite, être dite « politique », c'est que Heidegger cherche à déterrer une expérience que la tradition aurait systématiquement recouverte. En ce sens, il y a une part de « critique des idéologies » chez Heidegger, qui explique peut-être pourquoi les marxistes, français notamment, l'ont parfois lu avec sympathie¹⁷. Mais débattre de cette « ontologie politique », ce n'est pas s'interroger sur son enracinement sociologique, c'est s'enquérir de ses raisons et sonder ses arguments.

¹⁵ G. W. F. LEIBNIZ, *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, dans l'édition de ses Œuvres philosophiques (*Die philosophischen Schriften*) par C. J. Gerhardt, t. VI, Berlin, 1885; repr. Hildesheim/New York, Olms Verlag, 1978, p. 602.

¹⁶ Voir mon étude sur « Le drame de la *phúsis* dans l'*Introduction à la métaphysique* », dans J.-F. COURTINE (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Vrin, 2007, p. 145-157.

¹⁷ Heidegger marquera d'ailleurs sa solidarité avec la description marxienne de l'aliénation (*Entfremdung*) de l'homme moderne dans sa *Lettre sur l'humanisme* de 1946. Bourdieu n'y voit, malheureusement, qu'une manœuvre destinée à toucher les marxistes « distingués » (OPH, p. 107).

L'enquête sociologique doit elle-même se soumettre à ce tribunal de la raison si elle veut être reconnue comme science. Sinon elle risque elle-même de n'apparaître que comme une entreprise politique, qui dépendra des partis pris de ceux qui la pratiquent et qui dénonceront trop rapidement une interrogation qui aura le malheur de ne pas être la leur. Cette dénonciation « *ad corporationem* », on l'a souligné, ne mène pas à un débat fécond.

C'est que tout n'est pas sociologique ou politique. La constitution d'une molécule d'eau, la place de la terre dans le système solaire dans l'univers, un théorème mathématique, l'histoire du droit romain, la question de l'être et le principe de raison peuvent être analysés sans que l'on tienne compte des préjugés des scientifiques ou des philosophes qui nous ont permis de nous élever à leur questionnement. C'est de là que vient, au reste, leur « distinction », dont Bourdieu aime tant faire le procès¹⁸. Mais il oublie que, très souvent, la « distinction » s'acquiert, qu'elle *se mérite* et qu'elle existe bel et bien. Elle n'a pas toujours quelque chose à voir avec l'appartenance à l'élite des nantis. Il se trouve des personnes distinguées qui n'ont bénéficié d'aucune éducation et qui ne font partie d'aucune élite, comme il y a des cuistres dans les couches les plus aisées.

Le fond du problème est qu'il est tout à fait possible de discuter des mérites et de la « distinction » d'une philosophie en faisant abstraction des conditions sociologiques de ceux qui la défendent. La distinction kantienne des jugements analytique et synthétique a peu de choses à voir avec le fait que Kant ne soit jamais sorti de Königsberg. Frege était un personnage atrocement antisémite, mais cela n'affecte pas sa distinction logique entre le sens (*Sinn*) et la signification (*Bedeutung*). Heidegger était pour sa part un modeste fils de paysan et s'est engagé, de manière fatale, en faveur d'Hitler en 1933, mais son œuvre a posé des questions que la philosophie ne peut guère ignorer. On laisse échapper la philosophie elle-même si on la reconduit aux conditions sociologiques de sa mise en forme. Elles ont leur importance, nul ne le conteste, mais la merveille des merveilles est que la philosophie et la science peuvent s'y arracher. Ici, la suspicion sociologique risque d'abaisser le regard au lieu de l'élever.

Certes, Bourdieu se défend à l'occasion de vouloir proposer un sociologisme primaire qui voudrait réduire un texte philosophique « aux conditions les plus générales de sa production »¹⁹. Sans doute est-ce la prudence (exercée par la « censure philosophique ») qui lui impose de parler de la « double insertion » d'un philosophe dans son contexte sociologique *et* dans son champ de production²⁰. Mais, fondamentalement, il n'y croit guère, car « l'indépendance » du philosophique n'est au final « qu'un autre nom de la dépendance à l'égard des lois spécifiques du

¹⁸ P. BOURDIEU, *La distinction*, Minuit, 1979.

¹⁹ OPH, p. 10.

²⁰ OPH, p. 53. Voir aussi la *Leçon sur la leçon*, p. 39.

fonctionnement interne du champ philosophique »²¹. La constitution même de ce champ n'est pour lui qu'un phénomène sociologique, ni plus ni moins qu'une « illusion »²² propre à ceux qui sont engagés dans « l'espace social » de la philosophie.

Mais pourquoi nier qu'il soit possible de s'élever à une considération universelle des choses? Le discours philosophique n'est-il, comme le prétend Bourdieu, que « le résultat d'une transaction entre une intention expressive et la censure exercée par l'univers social dans lequel elle doit se produire »? L'ontologie est le rappel que c'est là une vision bien particulière de l'être et de l'intelligence humaine.

Il est vrai que les philosophes en chair et en os ne sont pas toujours à la hauteur de la promesse et de l'exigence qui est celle d'une considération universelle et rationnelle des choses. Mais c'est Heidegger lui-même qui disait que la possibilité était parfois plus haute que la réalité. Même si l'ontologie n'est qu'une idée régulatrice, elle ne cesse pas pour autant de réguler, justement, la science et les scientifiques eux-mêmes.

MISE EN PERSPECTIVE CRITIQUE DE LA LECTURE DE HEIDEGGER PAR BOURDIEU

Cette autonomie, nécessaire et salutaire, de l'ontologie et de la science par rapport à leur contexte d'émergence ayant été rappelée, que faut-il penser de la lecture particulière que Bourdieu propose de Heidegger? Si l'on avait d'abord à en relever les mérites, on saluerait d'abord le fait qu'un sociologue de renom se soit intéressé à Heidegger, car cela témoigne du rayonnement de son ontologie, mais aussi, bien entendu, de l'agacement qu'elle suscite (pour ne pas parler de ressentiment, lui-même assez compréhensible dans le contexte français). On soulignera ensuite que Bourdieu n'a pas entièrement tort de situer le questionnement de Heidegger dans le contexte universitaire de son époque et de ses incertitudes politiques. Nulle pensée n'y échappe tout à fait. La pensée de Heidegger, comme celle de tout grand penseur, est fille de son temps. La question plus pertinente est celle de savoir si elle s'y réduit. Il est loin d'être sûr que cela soit vrai dans le cas de Heidegger.

Bourdieu fait aussi mouche dans quelques-unes de ses critiques de Heidegger. Il dénonce à bon droit certains de ses tics, sa « rhétorique molle de l'homélie »²³ (même si on a aussi parfois reproché à Bourdieu « son côté donneur de leçons »²⁴), son sens de la mise en scène et de la « pose »²⁵, mais aucun être humain n'y échappe, pas même

²¹ *Ibid.*

²² *OPH*, p. 118.

²³ *OPH*, p. 109.

²⁴ M.-A. LESCOURRET, *Bourdieu*, p. 15.

²⁵ *OPH*, p. 10.

Pierre Bourdieu. Sur le fond, Bourdieu a aussi des raisons crédibles de faire grief à Heidegger d'avoir peu pris en compte les sciences sociales et, par voie de conséquence, de ne pas avoir pensé « l'essentiel, c'est-à-dire l'impensé social »²⁶. Mais outre qu'il s'agisse là de critiques bien connues, chacun sait qu'elles furent soulevées à répétition par l'école d'Adorno, il est assez frappant de constater que Bourdieu reconnaît par là, et dans la toute dernière phrase de son livre, qu'il y a bel et bien de « l'essentiel ». Cela ne manque pas de piquant dans un livre qui n'a de cesse de stigmatiser la « stratégie de la *Wesentlichkeit* », ou de « l'essentialité », à laquelle se livrerait Heidegger (et l'ontologie)²⁷. Il se confirme par là qu'il y a aussi pour le sociologue, devenu ici philosophe, une dimension *essentielle* de la réalité, celle de « l'impensé social », et que son analyse promet de percer, derrière les phénomènes. Il tombe sous le sens que cette prétention n'est plus sociologique, mais purement ontologique. À ce titre, elle n'est pas non plus politique, mais philosophique et doit pouvoir faire l'objet d'un débat éclairé.

C'est au sociologue qu'il revient de justifier cette prétention ontologique, c'est-à-dire universelle et fondamentale, qui est ici la sienne. Nous aimerions, pour notre part, débattre d'une question, subalterne sans doute, mais qui relève davantage de notre « champ » : la lecture que Bourdieu propose de Heidegger – et de la philosophie en général – est-elle rigoureuse ? Le spécialiste de Heidegger, lequel n'est pas nécessairement un « heideggérien », s'étonnera tout d'abord de la connaissance assez limitée que démontre Bourdieu de la pensée de Heidegger. Elle se marque à plusieurs petits détails, mais qui sont révélateurs :

1/ C'est qu'il lui arrive souvent d'invoquer des textes, ou des idées, qu'il ne semble connaître que de seconde main. Cherchant à montrer, par exemple, que Heidegger était l'ennemi du rationalisme (donc partisan des révolutionnaires conservateurs qui en voulaient à la raison, aux Lumières et aux sciences positives comme la sociologie), il cite ce texte fameux où Heidegger écrit que la raison, « tant glorifiée pendant des siècles », est « l'adversaire le plus acharné de la pensée »²⁸. Tout lecteur sérieux de Heidegger aura reconnu la dernière phrase de son essai sur « Le mot de Nietzsche : Dieu est mort » (*Holzwege*, 247). Ne connaissant manifestement pas ce texte, Bourdieu renvoie plutôt, en note, à l'étude de William Richardson, *From Phenomenology to Thought*, qu'il invoque souvent. Bourdieu connaît-il bien l'œuvre du philosophe auquel il a consacré un essai ? Ce n'est pas sûr²⁹.

²⁶ OPH, p. 119 (la dernière phrase du livre, donc particulièrement appuyée).

²⁷ OPH, p. 70

²⁸ OPH, p. 71.

²⁹ L'interprète de Heidegger sera aussi déconcerté par les erreurs flagrantes que commet parfois Bourdieu dans ses interprétations. Il serait fastidieux d'en proposer un relevé, qui n'intéresserait pas les spécialistes de Bourdieu, mais en voici quelques-unes : il estime par exemple (p. 88) qu'il n'y a pas de distinction réelle ni pertinente à faire entre les termes « existentiel » et « existencial » et que l'opposition entre *zeitlich* (temporel) et *temporal* « ne joue aucun rôle effectif dans *Sein und Zeit* ». On peut à la limite en contester la pertinence, mais le sens de ces distinctions sera évident à tout lecteur

2/ Sa prise en compte assez sélective des sources se révèle tout autant dans le fait qu'il aime beaucoup citer des témoignages « sur » Heidegger, qui ne sont encore une fois que des anecdotes de seconde main. C'est ainsi qu'il invoquera avec délectation le témoignage de Hühnerfeld, anti-heideggérien notoire, qui se moque du « costume existentiel » de Heidegger (une redingote banalement typique de sa contrée alémanique) ou la description, tristement célèbre, mais un tantinet suspecte, qu'a donnée la femme de Cassirer à propos de sa rencontre avec Heidegger³⁰. Bourdieu ira même jusqu'à citer ces propos assez anodins de Madame Cassirer : « pour moi, ce qui me paraissait le plus inquiétant, c'est son sérieux mortel et son manque total d'humour ». Compte tenu de la froideur des relations entre les deux couples, on imagine mal Heidegger échangeant une plaisanterie avec Madame Cassirer... Mais quelle est la pertinence philosophique (ou scientifique, si on déteste la philosophie) de ces anecdotes, empruntées à la femme d'un collègue de Heidegger? Elle apparaît bien mince, mais on observe, encore une fois, que ce ne sont pas les sources premières qui sont sollicitées, à savoir les textes de Heidegger (au fait, l'édition des Œuvres complètes de Heidegger, en cours depuis 1975, ne sera *jamais* mise à contribution). Le lecteur impartial aura aussi remarqué que les sources secondaires de Bourdieu sont pour le moins tendancieuses, faisant à peu près toutes partie de la littérature inquisitoriale obsessionnellement hostile à Heidegger (le livre de Richardson étant l'exception qui confirme la règle).

3/ À ce propos, il est un ouvrage, relativement neutre dans ces débats enflammés, auquel l'analyse de Bourdieu doit beaucoup. Il s'agit de l'étude que Jules Vuillemin a consacrée à la révolution copernicienne de Kant³¹. On nous pardonnera d'y insister, mais celui qui n'aura pas lu l'ouvrage ne saisira peut-être pas toute la logique de l'analyse de Bourdieu, tant il exerce un ascendant considérable sur elle. *A priori*, il ne s'agit pas d'une étude qui porte directement sur Heidegger ou qui ait quelque chose à voir avec la sociologie. L'ouvrage s'intéresse plutôt à la *Critique de la raison pure* et trois de ses réceptions importantes, qui furent celles de l'idéalisme allemand, du néo-kantisme et de Heidegger. Vuillemin cherche à montrer que chacun

de Heidegger, même le moins bienveillant. L'erreur la plus navrante a cependant trait à l'interprétation de la *Fürsorge* (sollicitude) heideggérienne comme d'un autre nom de l'assistance sociale ou de « l'État providence » (p. 89) que le conservateur « de droite » que serait Heidegger voudrait rejeter (!), car il lui préférerait la résolution de l'existence authentique qui n'a pas besoin du secours de l'État! La *Fürsorge* se trouve ici associée à l'assistance sociale et dès lors à une forme de « déchéance » (p. 100). À l'évidence, Bourdieu n'a pas lu, ou pas compris, les textes, pourtant très connus, de *Sein und Zeit* (§ 26) où Heidegger parle d'une sollicitude *authentique* qui soit libératrice et devançante. Heidegger n'associe jamais la *Fürsorge* à la déchéance comme telle et, s'il savait que la *Fürsorge* était un autre nom de l'assistance sociale, il ne lui venait jamais à l'esprit de la condamner! La croisade des penseurs « de droite » contre l'État providence n'est en rien celle de Heidegger.

³⁰ OPH, p. 59-60.

³¹ J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF, 1954.

de ces trois courants philosophiques peut se comprendre à partir de sa relation à la première *Critique* de Kant : alors que les idéalistes privilégient la Dialectique transcendante (et la raison), les néo-kantiens valorisent l'Analytique transcendante (et l'entendement), tandis que Heidegger favorise l'Esthétique transcendante et le rôle secret qu'y tient l'imagination. À chaque fois, suivant l'interprétation élégante et habile proposée par Vuillemin, c'est une section et une faculté différentes de l'architecture kantienne qui se trouve mise en valeur, comme si, de réception en réception, on régressait vers une section antérieure, supposée plus fondamentale, de la *Critique de la raison pure*. L'étude a des mérites certains si l'on veut comprendre la postérité du kantisme.

Mais Bourdieu y puise bien davantage. Il y voit ni plus ni moins que le sésame qui ouvre l'accès au « champ des possibles » dans lequel se situerait la pensée de Heidegger. Il interprète en effet tout Heidegger à partir de son rapport à Kant et aux néo-kantiens. Nul ne conteste qu'il s'agisse d'un débat important pour Heidegger, mais il est loin d'être le seul qui fut déterminant, car ses explications avec Aristote, Augustin, Luther, Kierkegaard, Dilthey et la phénoménologie sont tout aussi essentielles, mais beaucoup moins prises en compte par Bourdieu. C'est que la lecture de Vuillemin, qui fut son collègue et ami au Collège de France, lui fournit une clef qui lui permet de présenter la pensée de Heidegger comme une décision explicable dans un « marché possible » qui délimite les « contraintes structurales du champ » dans lequel se constituerait son discours philosophique. Ce champ est ici, très commodément, celui du kantisme et de sa postérité. Si Heidegger voulait prendre ses distances avec les néo-kantiens, pour affirmer son originalité (ou sa pseudo-originalité, car la position de Heidegger resterait dictée selon Bourdieu par un « champ des possibles » prédéterminé), c'est un autre aspect du kantisme qu'il devait mettre en évidence, tout en s'auréolant du prestige de Kant : « stratégie souveraine », conclut Bourdieu, « qui permet de combattre les néo-kantiens, mais au nom du kantisme, donc de cumuler les profits de la contestation du kantisme et de l'autorité kantienne : ce n'est pas peu de chose dans un champ où toute légitimité émane de Kant »³². Ici, on pourrait dire, un peu méchamment, que le champ des possibles qui commande la lecture de Bourdieu est bien davantage gouverné par la perspective de Jules Vuillemin que par celle de l'œuvre de Heidegger elle-même, très sélectivement prise en compte sous cet angle. C'est que Bourdieu n'accorde aucune considération à tous les chantiers importants qui ont conduit Heidegger à *Être et temps* (son projet d'un livre sur Aristote, d'un autre sur l'histoire et le temps, de ses lectures déterminantes de Dilthey, d'Augustin, etc.) et dont nous informons aujourd'hui l'édition des Œuvres complètes, dont plusieurs tomes étaient pourtant déjà disponibles en 1988, quand Bourdieu a fait paraître son ouvrage. Bourdieu ne tient, par ailleurs, aucunement compte de l'architecture interne de l'œuvre de Heidegger, qu'il prétend pourtant déchiffrer,

³² OPH, p. 71.

faisant l'impasse sur ses intentions et ses thèmes avoués (le « champ » de l'analytique du *Dasein* a comme tel bien peu de choses à voir avec les néo-kantiens). La *mens auctoris* et le propos déclaré d'un ouvrage n'ont-ils donc aucune importance pour le sociologue? Certes, Bourdieu reconnaît ouvertement et de manière tout à fait honnête sa dette envers Vuillemin³³, dont la lecture de Heidegger n'était déjà pas très bienveillante, mais le lecteur extérieur (que je suis) sera sidéré par la prise en compte immensément limitée du corpus de Heidegger qu'elle implique. L'apport philosophique de Heidegger se trouve réduit à son débat avec les néo-kantiens et ses sous-entendus sociologiques (expliqués à l'aide de Madame Cassirer...). Mais le pire, c'est que le fond de cette explication avec les néo-kantiens reste lui-même peu étudié, et d'autant que Bourdieu ne connaît pas la *Gesamtausgabe* de Heidegger, qui est une mine d'or si on s'intéresse à ce débat.

Ceci ne porterait guère à conséquence si cela n'affectait la conception que Bourdieu se fait de la philosophie dans son ensemble. C'est que la philosophie n'est pour lui qu'un discours qui ne peut se comprendre qu'à partir d'un « marché possible » que le sociologue serait mieux à même d'analyser. La philosophie apparaît alors comme une « transaction », économique, « entre une intention expressive et la censure exercée par l'univers social dans lequel elle doit se produire »³⁴ (cela vaut-il du principe de contradiction, de la distinction entre les jugements synthétiques et analytiques ou de la différence entre l'être et l'étant?). Bourdieu veut dire par là qu'elle serait une « formation de compromis au sens de Freud » : elle ne serait que « le produit d'une transaction entre des intérêts expressifs, eux-mêmes déterminés par la position occupée dans le champ, et les contraintes structurales du champ dans lequel se produit et circule le discours et qui fonctionne comme censure »³⁵.

Bourdieu n'a assurément pas tort de parler de la censure et des contraintes de l'euphémisation qui s'exercent sur le discours philosophique : il n'est jamais possible de tout dire et il convient parfois de cacher certaines de ses intentions. Mais cela est vrai de tout discours, comme le sait Bourdieu, et n'est en rien spécifique à la philosophie! En toute prise de parole, il est certaines choses qu'il est préférable de dire ou de ne pas dire (nul ne commencera une conférence en disant que cela le contrarie d'être là ou en injuriant ceux à qui il s'adresse!). Le plus souvent, cela fait tout simplement partie de la bienséance et des bonnes manières (« toute vérité n'est pas bonne à dire »). Mais comme elles ont peut-être perdu un peu de leur évidence, toute « euphémisation » paraîtra suspecte aux yeux du sociologue. Il se tient ici, sans s'en rendre compte, sous l'emprise du nominalisme de la science moderne pour lequel le discours ne doit être que la copie exacte du réel matériel et directement observable. Sinon, il est frappé de suspicion : si le discours camoufle ou omet quelque chose, c'est

³³ *Ibid.*, p. 70.

³⁴ *Ibid.*, p. 83 et 4^e de couverture.

³⁵ *Ibid.*, p. 83.

qu'il est conditionné par une censure et un « champ de production » idéologique. Quelle singulière vision du discours et de la réalité humaine!

Mais la question principale, la seule qui paraît devoir être débattue ici, est celle de la vérité et de l'adéquation du discours, aussi bien celle du discours de Heidegger que celle de l'enquête de Bourdieu. Mais c'est une question que Bourdieu ne pose pas vraiment, car il ne voit partout que des « mises en forme » discursives, où la vérité du discours ne dépend en définitive que du « capital spécifique du producteur » :

« Le travail à la fois conscient et inconscient d'*euphémisation* et de sublimation, qui est nécessaire pour *rendre dicibles* [jg : jusqu'ici le philosophe suit, mais la suite sera pour lui très problématique] les pulsions expressives les plus inavouables dans un état déterminé de la censure du champ, consiste à *mettre en forme* et à *mettre des formes*; la réussite de ce travail et les profits qu'il peut procurer dans un état déterminé de la structure des chances de profit matériel ou symbolique à travers laquelle s'exerce la censure du champ dépendent du capital spécifique du producteur, c'est-à-dire de son autorité et de sa compétence spécifiques. »³⁶

Voilà la difficulté de fond, car elle dépasse largement la lecture de Heidegger par Bourdieu : la « réussite » du discours philosophique ne dépend-elle que du « capital spécifique » de son producteur? Dans la sociologie des débats réels entre philosophes, ces facteurs d'autorité jouent parfois un rôle, mais la question décisive n'est-elle pas celle de savoir si le discours est vrai, c'est-à-dire s'il est conforme ou non à la réalité? C'est là que la philosophie et l'analyse scientifique commencent. La question de l'auto-application ne peut que rebondir ici : la « réussite » du discours de Bourdieu ne dépend-elle à son tour que du capital spécifique de son producteur, c'est-à-dire de son autorité et de sa compétence prétendue?

³⁶ *Ibid.*, p. 83.