



IMO-IRIKISI VOL. 8, N°1&2
Juillet-Décembre 2016
La revue des Humanistes du Bénin, Faculté des
Lettres, Arts et Sciences Humaines



SOMMAIRE:

Editorial.....	i
<hr/>	
ARCHEOLOGIE- HISTOIRE & GEOGRAPHIE	
1. AZONHE B. et al. : Disparités d'aménagement liées aux infrastructures et équipements...	3
2. MEZOP T. NOUMISSING, A. : Fonction des disques sur tessons réutilisés du Faro ...	15
3. N'DAH, D. et al. : Action anthropique et mise en place du Dahomey-Gap...	27
<hr/>	
ARTS & LITTERATURE	
1. ALLABA D. I.: Bildnismotive, Nachbarschaft, Konflikte...	45
2. CAPO-CHICHI L.C.: Gender Issues in Colonial Igboland ...	55
3. DOVONOU F.: Zivilcourage und dramaturgisch couragiertes Engagement ...	67
4. GRAYO J. : La représentation du carnavalesque ...	77
5. KOUADIO K. H.: Gattungstheorie und Formen...	87
6. KOUSSOUHON, L. et al. : Exploring interpersonal metafunction in selected excerpts...	97
7. SAGBO S. G. : Hauptmotive aus den beninischen Märchen	107
8. SEGUEDEME, H. A. et al.: Joseph Conrad's heart of darkness...	115
9. SOUANGA K. D. : Vladislav Sikorski: Trauriges Schicksal in Rolf Hochhuts <i>Soldaten</i>	123
10. TCHIBOZO R. : Étude du concept Global Modernism	129
11. TOH Z. P.: Investigating the Enunciative Functions of Discourse ...	139
12. TOPPE E. L.: Grenzen und Migration. Die Frage des Fremden ...	147
<hr/>	
DIDACTIQUE & LINGUISTIQUE	
1. BATAMOSSI HERMANN V. : Consecuencias que se desprenden de los contactos...	157
2. BROU-DALLO C. : Environnement sociolinguistique et apprentissage de l'anglais ...	167
3. DEGBEVI C.A. : Etude contrastive des systèmes phonético-phonologiques...	175
4. DIAGNE M.: Principes phonétiques et phonologiques en lexicographie africaine...	187
5. KINHOU S.-M. : Pour une étude morphosémantique efficiente des anthroponymes...	199
6. KOUAME Y.E. : Analyse de quelques aspects morphologiques du DIDA ...	211
7. RAIMI F.A: A prospective view on African civilization ...	219
8. TAM S.: Grammatikprogression und Kontextbezug ...	227
9. UWAMAHORO A. : Contribution du dessin dans le développement cognitif de l'enfant	239
<hr/>	
PHILOSOPHIE & SOCIETE	
1. ADEGOUN A.R. et al. : Addiction aux stupéfiants de l'enfant victime ...	249
2. AGOSSAVI S.: „Fa“ und Gedächtniskultur in Benin ...	257
3. AHODEKON S.C.C. et al. : Alphabétisation et développement en milieu rural ...	267
4. AKODJETIN E. F. : De la grammaire traditionnelle à la grammaire philosophique ...	285
5. BETEMANE SALIHOU A.-B. et al. : Persistance de la pauvreté des producteurs d'igname...	299
6. COOVI G. et al. : Dérèglements climatiques, mobilités sociales et développement ...	307
7. DIDEH, D. G. A. et al.: Martin Heidegger : sens et actualité d'un engagement politique	317
8. GANYE K. et al. : Etre pasteur évangélique à Cotonou ...	327
9. HINNOU, P. et al. : Ces ONG qui pacifient les élections au Bénin ...	335
10. HOUNKPATIN P. C. : Quelles Réflexions pour une amélioration de la côte des artistes plasticiens ...	345
11. INANAN K. G. : Langue, éducation et culture ...	355
12. MEHINTO M. M. et al. : Influence des facteurs psychiques	365
13. NOGBOU E. H. : La toile, la tempête et la quiétude	379
14. SEMDE C. : L'éthique de la responsabilité ...	385
15. SILEMEHOU A.P. et al. : Culture et représentations des accidents de la circulation...	395
16. ZONGO G. : Entendement et raison chez Kant et chez Hegel	405
<hr/>	
ANNONCE	
Abonnement.....	page 3 couverture
Notes aux auteurs.....	page 4 couverture

COMITE DE REDACTION DE LA REVUE IMO-IRIKISI

Directeur de publication

Flavien GBETO, Professeur Titulaire
Doyen de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines

Rédacteur en Chef par intérim

Pierre MEDEHOUEGNON, Professeur Titulaire

Comité Scientifique :

Houkpati B. C. CAPO, Professeur Titulaire (Benin), Adrien HUANNOU, Professeur Titulaire (Benin), Christophe Segbe HOUSSOU, Professeur Titulaire (Benin), Augustin AINAMON, Professeur Titulaire (Benin), Paulin HOUNTONDJI, Professeur Titulaire (Benin), Albert NOUHOUAYI, Professeur Titulaire (Benin), Flavien GBETO, Professeur Titulaire (Benin), Michel VIDEGLA, Professeur Titulaire (Benin), Issa TAKASSI, Professeur Titulaire (Togo), Lebene P. BOLOUVI, Professeur Titulaire (Togo).

Comité de Lecture:

Lettres, Langues et Arts: Flavien GBETO, Professeur Titulaire
Philosophie, Société, Sciences de l'Education et Psychologie: Gabriel BOKO, Professeur Titulaire
Sciences Historiques et Géographiques: Christophe Sègbè HOUSSOU, Professeur Titulaire

Secrétariat de Rédaction

Dr. Vincent ATABAVIKPO, Maître de Conférences

Toute correspondance (suggestions ou projets d'articles) doit être adressée au :
Comité de Rédaction de la revue IMO-IRIKISI
01 BP 526 COTONOU
République du Bénin

imo.irikisi@gmail.com
flavien.gbeto@flash.uac.bj

Toute reproduction, même partielle de cette revue est rigoureusement interdite. Une copie ou reproduction par quelque procédé que ce soit, photographie, microfilm, bande magnétique, disque ou autre, constitue une contrefaçon passible des peines prévues par la loi 84-003 du 15 mars 1984 relative à la protection du droit d'auteur en République du Bénin.

ISSN 1840-6106

Dépôt Légal N° 4236 du mardi 04 Août 2009 à la Bibliothèque Nationale

MARTIN HEIDEGGER: SENS ET ACTUALITE D'UN ENGAGEMENT POLITIQUE

Par

Dègbédji Gad Abel DIDEH

Université d'Abomey-Calavi (Bénin). gadabel1@gmail.com

et Roland TECHOU

Université de Poitiers (France). trolant@yahoo.fr

RESUME

Heidegger n'a pas su éviter le piège du totalitarisme hitlérien lorsqu'il se lance dans l'idée platonicienne du philosophe-roi. En relisant son Discours du rectorat, en plein nazisme, peut-on aujourd'hui conclure de l'existence d'une ontologie politique qui serait comme l'impensé de toute politique? Cet article vise à analyser le sens de son engagement et son actualité pour nos démocraties embarquées dans la politisation des libertés fondamentales.

Mots clés : Métaphysique, politique, ontologie, liberté, démocratie

ABSTRACT

By defending Plato's theory of the king-philosopher, Heidegger has not been able to keep away from the totalitarian snare of Hitler. Can we conclude today, on the basis of the discourse of the chancellor, that there is in his thought a political ontology which can be defined as the unthought of every kind of political philosophy? This study tries to analyse the meaning of his commitment and its relevance for our contemporary democracies.

Key words: metaphysics, politics, ontology, freedom, democracy

Introduction

Martin Heidegger n'est pas un penseur politique. Le langage exceptionnel de sa métaphysique de l'être et son identification de la condition humaine à un être-là (*Dasein*) ne favorisent point une pensée positiviste qui pourrait se mettre au service de la « *Res Publica* ». Toutefois, son engagement dans le national-socialisme et le *Discours du Rectorat* de 1933 traduisent une pensée qui lie « *Savoir* » et « *Pouvoir* », comme le fait Platon cherchant à faire des philosophes-rois (PLATON, 1991, 119). Le dessein futur du peuple allemand apparaît dès lors comme dépendant du *Führer* ou guide Hitler qui, seul, doit favoriser le savoir dont l'université est le champ d'application.

Si le savoir doit fournir les normes pour la gestion de la société, ne s'expose-t-on pas à un risque de compromission politique de la liberté de penser ? La défense de cette liberté inaliénable n'est-elle pas pourtant ce que vise la métapolitique de Heidegger ? Quel est, en réalité, le sens de son engagement et son actualité pour les démocraties contemporaines embarquées dans la politisation des libertés fondamentales ? En d'autres termes, ne peut-on pas établir un rapprochement entre les idées de Martin Heidegger et l'idée néo-républicaine de liberté ?

En réalité, la compromission politique de Heidegger se justifie par sa méfiance à l'égard du néo-libéralisme. Sa défense de la liberté du *Dasein* semble le reprocher du néo-républicanisme qui insiste sur la nécessité de préserver les valeurs humaines et le refus de l'excès d'individualisme dans les démocraties contemporaines. Dans une première approche, nous allons analyser le célèbre *Discours de 1933* pour essayer de comprendre à la fois l'espoir placé dans la politique et la réticence du philosophe à l'égard de la modernité. Nous montrerons par la suite comment la défense de la liberté de la personne humaine qu'il nomme *Dasein* doit conduire à un apolitisme entendu comme une ontologie politique. Enfin nous justifierons en quoi cette ontologie politique qui conteste toute vision moderniste de la liberté est une métapolitique qui n'a de sens pour la démocratie qu'à travers le renouveau de la pensée qu'incarne le néo-républicanisme.

1- L'engagement de la pensée

La tâche du philosophe est de penser. Aussi l'engagement de Martin Heidegger dans le national-socialisme est-il une affaire de pensée. Le *Discours du Rectorat* prononcé par ce philosophe à l'occasion de sa prise de fonction comme recteur de l'université de Fribourg en Mai 1933, offre la piste de compréhension de son engagement politique, d'une part, et comment le savoir universitaire doit contribuer à maintenir l'essence spirituelle d'un peuple, d'autre part.

1-1- L'idéologue national-socialiste

La *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP), le parti socialiste des travailleurs allemands est fondé en 1920 comme parti d'extrême droite. Le 30 Janvier 1933, lorsqu'arriva au pouvoir Adolf Hitler en tant que leader du parti, celui-ci prit le nom de « Parti Nazi » ou *Nationalsozialismus*, eu égard surtout à l'idéologie politique de ce nouveau chancelier du *Reich*. Sa seule détermination à cette aurore de la République de Weimar est de faire du NSDAP l'unique force politique autorisée et en mesure d'assumer le salut du monde dont la mission incombe au peuple allemand. Comme beaucoup d'intellectuels de l'époque, Heidegger devra adhérer au parti nazi qui, paradoxalement, ne comptait pas trop sur sa collaboration. Sous pression, il vote pour le parti social le 1er Mai 1933. Cela lui a permis de gagner la confiance de ses pairs universitaires qui le proposèrent au poste de recteur de l'Université de Fribourg en 1933. C'est à l'occasion de sa prise de fonction qu'il prononça l'historique discours qui continue encore d'être considéré comme une page sombre sur sa pensée philosophique déjà assez énigmatique.

Prononcé le 27 Mai 1933 et intitulé « L'auto affirmation de l'Université allemande » ou *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, le discours avait trois grands enjeux portant sur la mission de renaissance spirituelle de l'université :

- la défense radicale de la science comme ouverture sur l'être contre l'emprise sur l'étant ;
- l'Université est le moule de tout savoir par où la révolution intellectuelle doit advenir pour la sauvegarde de la civilisation ;
- la nécessité de comprendre l'essence de la science telle qu'elle a été déjà énoncée chez les Grecs pour qui la théorie est la plus haute possibilité pour authentifier toute pratique.

L'objectif du philosophe-recteur est de montrer que la restauration de la science doit passer par le lien entre l'action et la pensée. Toute théorie doit pouvoir authentifier l'action de manière à justifier qu'il ne s'agit pas d'assimiler la *praxis* à la théorie, mais au contraire de comprendre la théorie elle-même comme la plus haute réalisation de la *praxis* authentique. La théorie n'est pas un "bien culturel " comme un autre, mais le centre le plus intimement déterminant de l'ensemble de l'existence populaire au sein de l'Etat (HEIDEGGER, 1995).

La fonction du *Führer* déjà motivé pour la cause est de fournir le soutien nécessaire à cette nouvelle organisation du travail des étudiants dans l'acquisition du savoir. C'est pourquoi la première arme dont dispose les étudiants est la lutte ou *Der Kampf*. Le philosophe-recteur précise :

Toutes les capacités de la volonté et de la pensée, toutes les forces du cœur, toutes les aptitudes du corps doivent être développées par la lutte, exaltées dans la lutte et gardées sauvées comme lutte. Nous choisissons la lutte du savoir, la lutte de ceux qui questionnent, et nous professons avec Carl Von Clausewitz : « Je renonce à l'espoir frivole d'être sauvé par la main du hasard (HEIDEGGER, 1995, 5,6).

Il s'agit d'une lutte sur soi qui précise que le savoir dont l'université a la charge, loin de toute acquisition tranquille et pacifique, doit être la mise en péril de l'existence elle-même au sein de la surpuissance de l'état. Ceci passe par une trilogie inconditionnelle faite du service du travail, du service militaire et du service du savoir, par laquelle se confirme le rôle spirituel que l'université joue dans l'acquisition de l'identité.

L'intérêt général du discours est de susciter un éveil national rendant possible le surpassement du sort de l'Allemagne scellé par le traité de Versailles en 1918, suite à l'échec allemand à la première guerre mondiale. Soutenue par l'idéologie de la « révolution conservatrice », le discours apparaît comme une contestation de l'Etat-Nation qui serait une politique de planification léthargique du dessein de tout un peuple. Cette contestation a un écho favorable dans le climat intellectuel de l'époque, comme le précise l'article de SOMMER (2010, 155-162) :

Par sa rhétorique exhortative et « révolutionnaire », le Discours s'inscrit aussi, et plus globalement, dans la tradition messianique-patriotique des XVIII^e et XIX^e siècles du « Mouvement allemand » (*Deutsche Bewegung*) dont les *Reden an die deutsche Nation* (1807/1808) de Fichte constituent un document emblématique associant bon nombre de motifs romantiques que nous retrouvons dans un état plus ou moins transmuté dans l'allocution de Heidegger : peuple originel (Urvolk), langue originelle (Ursprache), éducation nationale (Nationalerziehung).

L'engagement de Heidegger traduit donc l'ambiance intellectuelle de l'époque qui n'aura pas attendu l'avènement de Hitler pour s'établir. Le sursaut qu'y apporte ce dernier par sa volonté de faire revivre un peuple, culturellement en train de passer de la vie au trépas, est ce qui motive Heidegger à s'aligner sur sa politique. Jacques Taminiaux dira à juste titre que « le discours du Rectorat ne correspond guère à l'idéologie nazie ». En effet, même si son discours ne cache pas les espoirs qu'il met dans la « révolution » en cours, il s'avère circonstanciel puisqu'il fait partie de la pensée politique dont l'idéologie nazie, dans son principe même, entendait se débarrasser une fois pour toutes. Pour l'essentiel, ce discours intitulé "L'auto-affirmation de l'université allemande" est une célébration de la position normative de ce que Platon appelait *theôria* (TAMINIAUX, 2005, 9).

S'accommodant moins d'une célébration des idées nazies que d'une volonté de puissance intellectuelle, Heidegger qui n'a jamais caché sa foi en Hitler, s'est opposé à tout antisémitisme, allant jusqu'à «interdire les affiches antisémites des étudiants nazis ainsi que les manifestations visant un professeur juif » (FAYE, 2005).

Mais ce qui rapproche Heidegger du totalitarisme hitlérien est bien ce qu'il conteste en celui-ci. La part active qu'il accorde à la « révolution conservatrice » ne pouvait présager d'un bon augure. L'hostilité à l'égard de la modernité en dit long.

1-2- L'hostilité à la modernité

Die « *Konservative Revolution* », la « Révolution conservatrice » apparaît comme un « Préfacisme allemand ». Cette idéologie se trouve déjà promulguée dans le discours de Hugo Von Hofmannsthal en 1927, intitulé *Lettres comme espace spirituel de la nation*. Mais il faut attendre la thèse d'Armin Mohler, *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932* pour voir la thématique se conceptualiser.

Au sens théorique, elle se démarque du nazisme et ne doit point y être assimilée bien qu'on puisse soutenir un rapport intrinsèque entre les deux idéologies. Le mieux qu'on puisse dire est que la révolution conservatrice est une critique du déclin de la civilisation et tend à la préserver contre la modernité. Cette attitude nécessite une révolution qui passe non seulement par le retour à une tradition mais aussi par un engagement antidémocratique et antilibéral. Avec sa haine à l'égard de la démocratie et des valeurs libérales, la révolution conservatrice apparaît comme le prolongement du traditionalisme dont elle cherche cependant à se distinguer.

C'est pour avoir constaté un déclin de la culture que les historiens de l'idéologie conservatrice prônent une révolution volontariste qui, sur le plan politique, vise à inventer un nouvel ordre politique qui préserverait du déclin de la civilisation (FAYE, 2004). Cette contre-culture a pour cible la contestation du mouvement intellectuel des Lumières qui domine l'horizon culturel allemand de l'époque. Le mouvement est également soutenu par des juristes de renom tels Carl Schmitt dans ses

critiques acerbes de l'Etat libéral. Il va jusqu'à définir la politique comme l'art de faire la guerre à l'ennemi. En science politique, le mouvement ne manque pas non plus de tenants. Ernst Niekisch qui sera l'initiateur du national-bolchévisme, est un ancien social-démocrate qui en appelle à une « mobilisation totale » dont le nazisme se servira dans une large mesure.

La réticence totale à l'égard de la modernité apparaît comme une défense, à la limite une préservation de l'être humain de toute aliénation. Heidegger semble être porteur d'une vision holistique de l'être humain. Celle-ci cherche à défendre le sujet humain contre toute autonomie du soi qui déboucherait sur l'individualisme entendu comme une émancipation hors de la tradition. Pour Heidegger, l'autonomie du soi que consacre la subjectivité du *Cogito* cartésien détruit la référence de l'humain à l'être. De même, le positivisme juridique qui en découle tend à fondre le particulier dans l'universel au risque de faire disparaître l'humain. Pour lui, le particulier que constitue l'être humain est aussi une totalité qui ne saurait se fondre dans la masse de la subjectivité dénommée universelle. C'est cet « universalisme décharné » qui prend en réalité la figure du « particularisme étroit » que dénonce Aimé Césaire dans son historique et célèbre *Lettre à Maurice Thorez*. Pour le défenseur martiniquais du droit des peuples : « Il y a deux manières de se perdre : par ségrégation murée dans le particulier ou par dilution dans l'universel » (CESAIRE, 1956).

Pour éviter toute perte de soi qui s'apparente à l'hétéronomie (PETTIT, 2004, 195), l'universel, une fois appréhendé sans provincialisme, doit s'enrichir des particuliers. Et pour le penseur de l'être, seule la prise en compte du particulier-universel qu'est l'être justifie la non-dilution de l'individu dans un universalisme illusoire.

Ainsi, le problème que pose pour le penseur de l'être la masse de l'universel est celui de la liberté du particulier. Pour lui, comment l'être humain, cet organisme cosmique, qu'il désigne sous le vocable axiomatique de *Dasein*, la possibilité infinie de liberté, peut-il être enrôlé dans un particularisme subjectif ?

Dans la conception moderne de liberté, s'énonce un clivage entre l'individu et la communauté et la tradition. L'autonomie du sujet apparaît comme une rupture à la fois philosophique et politique entre monde traditionnel et monde moderne. Cette caractéristique foncière de la modernité -le sujet autonome et qui va fonder la conception contemporaine des droits de l'homme- est pour le philosophe de Fribourg une vision faussée de l'humain conçue par la vision occidentale du monde. Celle-ci limite l'homme à un particularisme culturel qui prend prétexte de la démocratie, une vision politique grecque qui ne saurait avoir de sens pour la modernité portée par le règne de l'étant.

La permanence d'une tension interne entre universalité et relativisme des droits de l'Homme semble donner raison à Heidegger qui, loin de contester la légitimité de la démocratie, affiche une réticence épistémologique quant à l'élaboration politique des libertés fondamentales.

C'est face à l'individualisme forcené qu'engendre la subjectivité juridique que Heidegger prône un apolitisme obligé comme accès à la liberté. Dans ce sens, la liberté humaine, pour être comprise comme la vérité de l'être humain, ne peut exclure l'histoire dans laquelle l'humain est inscrit et qu'il est appelé à transcender. On peut en conclure que le philosophe Heidegger affiche un apolitisme raisonné.

2- L'apolitisme prononcé

Le « a » privatif est l'expression de prise de distance. L'apolitisme du penseur de l'être se traduit alors par sa méfiance à l'égard de tout régime politique. Ceci émane fondamentalement de « la guerre des visions du monde » entre communisme et libéralisme. Mais la réflexion que soulève sa prise de position au nom de l'émancipation des libertés fondamentales est la conciliation de la tradition et de la modernité. Celle-ci suppose avant tout une compréhension plus large de la liberté, une compréhension qui prenne en compte sa dimension holistique et spirituelle que seule l'ontologie politique permet d'appréhender.

2-1-Au-delà de tout clivage politique

L'espoir placé dans le *Führer* fut décevant. Le régime socialiste ne répond pas aux visions du philosophe devenu recteur. Le 23 avril 1934, Heidegger démissionne de son poste de recteur. Il affirme que son engagement dans ce système contre nature constituait « la plus grande idiotie de sa vie ». Ceci explique sa réticence à l'égard de tout régime politique.

Toutes les visions politiques apparaissent comme des représentations qui engendrent des stratifications sociales dont les régimes politiques traduisent la grande forme d'arrondissement social (*Gestell*). Dans chacun des cas, l'*ego* s'est inscrit dans un monde où le chef apparaît comme l'absolu

en remplacement de la divinité absente. Ce qui laisse libre champ à la chosification du peuple. L'utilitarisme étouffe ses valeurs morales semant une grande désharmonie entre l'individu et sa tradition. Les nouvelles valeurs qui naissent pour justifier le système mis en place s'abattent sur l'être bravant la vision holistique de l'être humain.

Plus concrètement, Heidegger s'oppose au communisme impérial en tant que régime totalitaire qui fonde l'essence de tous les régimes contemporains dont l'implication dans la technique portée par la métaphysique de l'être montre qu'il ne s'agit que de la possession dominatrice dans l'être de la subjectivité. Dans le GA 90, en effet, où il présente une lecture critique sur « *Le travailleur d'Ernst Jünger* » (HEIDEGGER, 1932), le penseur de l'être dénonce explicitement une métaphysique du communisme reposant d'ailleurs sur la volonté de puissance de Nietzsche. Un tel communisme impérial, dont aussi bien Marx que Lénine sont les défenseurs, constitue sous les coups du déploiement de la technique, une véritable distorsion de la notion de pouvoir (*Macht*). Le communisme assimile le *machen* (faire) au pouvoir, à la puissance (*Macht*). Le basculement du verbe au profit du nom permet d'entretenir la confusion. C'est le règne de la machination qui façonne un individualisme utilitariste consistant à réduire « l'homme à une individualité abstraite sans vocation, sans responsabilité, sans résistance » (MOUNIER, 2000, 37). L'exacerbation du penseur contre ce règne de l'efficacité va jusqu'à un dénigrement total du communisme n'usant que de la guerre pour établir la paix. Pour Heidegger, un tel régime politique n'a rien d'humain du fait de la soumission de tous à l'étant qu'il provoque et reste le fondement de tous les régimes totalitaires en partant du bolchévisme au nazisme en passant par le fascisme. De même, il voit une certaine dictature dans le libéralisme contemporain. Etrange déclaration qui ébranle l'assise politique de l'existence.

Mais en évoquant une dictature du libéralisme, Heidegger dénonce en réalité l'américanisation de l'Europe : l'Occident toujours emballé dans sa réoccupation du monde, du règne de la volonté et du savoir, s'accommode du libéralisme américain pour donner figure à de nouvelles absolues singulières. Dans cet engrenage où toutes les politiques s'entremêlent à la domination, et où devient obvie le danger que constitue tout système, Heidegger montre que le libéralisme ne peut favoriser l'épanouissement véritable de l'humain. Cette insuffisance du *subjectum* à pouvoir dire l'humain de l'homme est une auto-fondation du sujet par lui-même tenant ainsi la vérité pour certitude et ce, au profit d'une souveraineté. Mieux compris, Heidegger montre que la liberté prônée par le libéralisme se fonde sur l'accroissement de « la volonté de puissance », au sens nietzschéen. Ce qui conduit inévitablement à la crise des valeurs (NOUHOUAYI, 1996). Ainsi naît le cercle des visions du monde que récuse totalement toute pensée de l'être qui ne saurait tolérer que le monde soit compris à partir d'une représentation transformée, comme le précise Heidegger.

Aussi antilibérale que puisse être une vision du monde dans son contenu doctrinal : en tant que vision du monde et dans la mesure où elle se conçoit comme telle, elle n'en reste pas moins pur libéralisme. Ce que recherche le philosophe au sein de tout régime politique et qui doit en être l'essence ontologique, c'est bien la libération en vue d'une nouvelle liberté (HEIDEGGER, 1995, 179).

Par son apolitisme, Heidegger pense accéder à l'essence de la liberté humaine. Celle-ci a été déjà expérimentée dans les traditions grecque et chrétienne mais reste méconnue de la modernité qui ne considère que la suprématie du sujet et de ses droits. Mais comment réaliser cette rupture du moment cartésien pour accéder à l'essence de toute implication de l'humain dans la société, telle que l'auront déjà énoncée les visions d'Aristote et de Kant ?

2-2- Une ontopolitique propre au *Dasein*

L'être humain n'est pas que citoyen soumis à des lois. Il est liberté de possibilités infinies et infinie possibilité d'être. La liberté, dans ce contexte, ne peut être réduite à la seule effectivité politique. Pour Heidegger, le sujet de droit doit être appréhendé comme un *Dasein*, c'est-à-dire un être (*sein*) là (*da*). Autrement dit, il s'agit bien de l'humain mais de l'humain engagé dans son contexte existentiel précis. Et parce que l'insertion socio-politique n'exprime pas le tout de l'humain, elle ne peut se constituer en totalité pour l'humain. Cette approche qui n'est pas exclusive à la politique concerne également la religion et tout domaine où l'homme s'implique. Le *Dasein* heideggérien est l'unique absolu non absolutisé parce que possibilité de transcendance, voire de transgression.

C'est pour cette raison que le sens de la liberté que défend le penseur ne se soumet à aucune vision subjective qui passerait sous une apparence objective, puisque le *Dasein* est sa propre liberté.

Déjà en 1923, lorsqu'il s'est agi, dans le cours sur l'*Ontologie herméneutique de la factivité*, d'illustrer le sens d'être de l'homme, le philosophe de Fribourg préféra la thématique de factivité à celle de facticité. Les deux viennent du latin *facere* et la *Faktivität* allemande signifie « ce qui est à faire et qu'il faut faire » contre la facticité française qui ne dit que « ce qui est artificiel, non naturel ». La factivité, de fait, est la possibilité jamais accomplie de l'existence humaine impliquant toute facticité. Et c'est là que la conception heideggerienne de l'homme délaisse toutes les visions traditionnelles d'« animal doué de raison », d'une part, et du « *cogito ergo sum* », « je pense donc je suis » (DESCARTES, 1951, 13), d'autre part.

Celle-ci va s'appliquer à la nature factuelle du *Dasein* afin de rendre explicite sa raison d'être. Le sens d'être du *Dasein* apparaît ainsi comme une ontologie politique que justifie l'idéal platonicien comme « volonté de fondation métaphysique du politique » (HEIDEGGER, 1995, 156). Cette conviction que Platon soutenait respectivement dans *La République* et les *Lois*, devrait se matérialiser dans la possibilité d'un gouvernement philosophique. Analysant Platon, Heidegger croit savoir que le savoir est la forme la plus intime de la manifestation de l'état (HEIDEGGER, 1995, 166). Il en est ainsi parce que l'état est « une puissance ou « *Macht* » à la fois libre et obligeante d'un peuple. D'où l'essence du savoir est le fondement ou « *Grundlage* » de l'Etat. C'est ce qui justifiait la liaison du savoir au pouvoir. Mais cet Etat platonicien ne se situe pas en lui-même mais à l'extérieur de la caverne, le lieu métaphysique où s'éclaire le « Bien » en mesure de régir la société et au sein duquel le *Dasein* est engagé.

Heidegger, sur cette base, retient trois traits caractéristiques de l'Idée du Bien : « L'Idée du Bien, en tant qu'Idée suprême, est ce qui dépasse, dispense pouvoir et oblige, « *das Übertreffende, Herrschaftsgewährende und Bindende* » (HEIDEGGER, 1995, 194). Ces trois traits caractéristiques convergent dans l'« acte fondamental de la donation du pouvoir « *Ermächtigung* » et de ce qui donne pouvoir. Dire autrement, le Bien est donation du pouvoir et ce pouvoir renvoie à une utopie. Il part de l'essence vers un lieu situé en dehors de la caverne où réside la « source de la lumière », « la cause du temps », « le fondement de tout être » : l'origine de l'être comme temps. L'essence politique de l'humain qui est son déploiement temporel reste donc focalisée sur la vision de ce Bien, laquelle converge vers l'être qui donne au *Dasein* sa raison d'être.

Heidegger n'ignore pas que face à cet idéal du « Bien », la politique reste « une organisation des rapports humains à partir du pouvoir d'un principe souverain », un principe de domination qu'exerce le pouvoir. Qu'une telle suspicion s'harmonise avec ce que doit être la politique est ce qui incite à déterminer l'impensé qu'il urge de penser comme sens de la politique au-delà de son déploiement technique qui barre la voie à tout ce qui est créateur et libre. Ceci suppose de sortir de toute idée de domination. La nécessité pour Heidegger de comprendre et de faire comprendre le sens de la politique, voire de l'impensé de celle-ci hors de toute idée de domination, est à juste titre la déviation monumentale à laquelle peut conduire toute domination. La pensée n'étant pas un instrument, Heidegger change plutôt sa pensée et conçoit l'ontologie politique comme une métapolitique en vue de la sauvegarde du bien-être du *Dasein*.

3- Une Métapolitique pour la liberté comme non-domination

Le *Dasein* est sa propre liberté, avons-nous déjà signifié. Le sens de la liberté, bien que recouvrant l'assertion positiviste de la liberté politique, va au-delà de celle-ci et inclut la dimension cosmique de l'être humain que toute vision politique doit intégrer au risque de constituer une domination de la liberté, donc du *Dasein*. C'est le langage de ce *Dasein* assimilé à la possibilité de liberté qui va obliger Heidegger à abandonner tout projet d'ontologie politique pour demeurer dans sa politique ontologique désormais envisagée comme métapolitique. Quelle politique de non-domination viendrait à bout d'une liberté inaliénable ?

3-1- La métapolitique du *Dasein*

Comme on peut désormais s'en convaincre, l'ontologie politique de Heidegger n'envisage aucune réflexion sur la politique. Elle recherche une élaboration nomothétique des conditions ontologico-transcendantes de la pensée politique à partir d'une possible répétition de la *polis* grecque contre toute *civitas ou respublica*, au sens d'une recherche romaine de rectitude. Ce qui implique la suspension, pour le moins problématique, de toute philosophie politique moderne. SOMMER (2010,

155-162) précise que « par ce geste métapolitique, Heidegger s'inscrit dans la tradition d'une « métaphysique politique » dont le programme de 1933 est un avatar éminemment complexe et, au XXe siècle, tout à fait singulier dans son ambition démesurée.

Ainsi, par « métapolitique », il faut entendre non la « politique » mais son essence. Bien que le terme « métapolitique » soit rare dans le vocabulaire heideggérien, la *métapolitique* s'entend comme le fondement non politique du politique et qui se révèle comme l'impensé de la réalisation de toute pensée politique, à savoir le politique lui-même qu'aucune politique ne peut politiser. Le *Dasein* est ce politique puisque sa raison d'être est l'infinie possibilité de sa liberté. Or, le vœu secret de tout régime politique est d'assumer ce bonheur humain en sauvegardant les libertés fondamentales. Cette ambition « métapolitique » n'est pas moins l'enjeu spirituel du jeu des démocraties contemporaines : « pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple ». La démocratie comme vision politique contemporaine reste porteuse de l'idéal de réalisation des libertés fondamentales. C'est donc à juste titre qu'on associe l'élaboration contemporaine des droits de l'Homme à leur justification politique par le système de la démocratie. Mais pour Heidegger, la démocratie n'est pas aussi absolue qu'on le pense. Cette réticence est fondée sur l'incompatibilité d'essence qu'il note entre la naissance de la démocratie grecque et son appropriation à l'époque moderne marquée par une autre vision de l'homme. Il s'en indigne en des termes assez méditatifs :

C'est à tort que cette société démocratique se réclame de la *Polis* des Grecs en tant que forme primordiale de la démocratie. Car cette *Polis* ne connaissait par la subjectivité comme mesure de toute objectivité. Elle s'ajoutait à l'ordonnance des dieux qui, de leur côté, étaient soumis au partage destinal, à la *Moira* (Communauté). Toutefois, lorsque dans l'histoire des Grecs, commença le règne du peuple, vint aussi la fin de leur grande époque « politique » telle qu'elle était fondée dans la *Polis* (HEIDEGGER, 1995, 317).

On le voit bien, dans une civilisation parvenue à faire de la subjectivité son objectivité, l'idéal démocratique qui, dans la Grèce antique, s'est défini par la vision relationnelle de l'être humain est insuffisant. C'est le défi que le républicanisme contemporain compte relever contre le néo-libéralisme venu, semble-t-il, à bout de son projet de la sauvegarde de l'intégrité de la personne. Une consolidation du système démocratique en vue de le maintenir comme garant de la liberté comme non-domination apparaît dorénavant avec le néo-républicanisme.

3-2- Heidegger précurseur de l'idéal républicain ?

C'est à Pettit, l'un des trois grands penseurs de la théorie contemporaine du républicanisme, que nous devons la conception de la liberté comme l'absence de domination. Selon lui, « la liberté se pense comme non-domination, c'est-à-dire comme une condition en vertu de laquelle une personne est plus ou moins immune – plus ou moins manifestement immune- à une interférence de nature arbitraire » (PETTIT, 2004, 10). Est libre celui qui ne subit pas la domination ou la sujétion. Contre la théorie de la société libérale dont les principes contemporains sont surtout analysés par RAWLS (1987), le républicanisme estime que certaines interférences sont nécessaires pour garantir la liberté.

Parti des ruines du libéralisme venu à bout de son incapacité à répondre à la vie citoyenne dans toutes ses composantes et sans assujettissement, le néo-républicanisme s'est voulu une relève épistémologique pour la constitutionnalité des libertés fondamentales. Ainsi se prévalait-il d'avoir limité le pouvoir des Etats au profit de la liberté inaliénable des sujets, garantissant plus de droits à ceux-ci et ce, contre toute influence d'un quelconque droit naturel. Mais certaines analyses montrent que le libéralisme a plutôt favorisé la naissance d'une oligarchie, « une sorte de petite caste aux dents longues, avide, et vorace » (FANON, 2002, 116), d'une part, et « la tyrannie des individus », pour employer l'expression de TODOROV (2012, 166), d'autre part. Cela ne pouvait être autrement puisque l'extension illimitée de la liberté promue par le libéralisme court le risque de la domination. Partant de la conception faussée de la liberté depuis la Renaissance jusqu'au libéralisme américain, Pettit dénonce l'humanisme réducteur qui cherche à faire de l'homme un être politique dont l'épanouissement ne doit provenir que de sa citoyenneté. Sa position est partagée par SPITZ (2005, 103) qui estime que les démocraties actuelles poussent l'individu à « un enfermement dans le moi appauvri de l'univers libéral ». Pour le sortir de cet univers appauvri et lui assurer une véritable liberté, le républicanisme contemporain propose une législation soucieuse de l'épanouissement de l'humain. « Dans la tradition républicaine, des lois adéquatement formées renforcent la liberté des citoyens au lieu de la réduire », estime SPITZ (2000, 111).

Ce néo-républicanisme est bien contemporain de la vision heideggérienne de l'homme comme *Dasein*. En désavouant la justesse de tout régime et en déterminant un être-là inobjectivable, au risque même de le positionner comme apolitique, le penseur de l'être montrait qu'étant donné qu'aussi bien l'humanité que son lieu d'être échappent à toute création « artificiellement », la *polis* déterminée comme « lieu d'être de l'être humain », échappe à la compréhension limitative d'un territoire déterminé. Elle n'est pas non plus irréaliste mais reste un questionnement.

S'inscrivant dans un tel horizon, Philippe Pettit pousse son analyse vers un concept de « non-domination » qui rejette tout enfermement entre liberté positive ou négative (SPITZ, 2000, 108). La domination est une maîtrise sur autrui et se précise comme la capacité d'interférences arbitraires dans les choix d'autrui. La non-domination qui « n'est pas l'absence d'interférences » est « l'exclusion d'interférences arbitraires ». Elle n'est pas l'absence d'interférences mais la garantie de ne pas subir de l'arbitraire. C'est l'opinion défendue par Alice Le Goff (2012) lorsqu'elle précise que :

La liberté comme non-domination n'est pas l'absence d'interférences mais la garantie intersubjective de ne pas subir une situation sociale où l'arbitraire peut prévaloir. Elle renvoie d'abord à une structure objective d'ordre statutaire – un ensemble de garanties juridiques et institutionnelles –, qui se traduit subjectivement par un sentiment de sécurité, et intersubjectivement par la reconnaissance que me manifeste autrui, lesquels conditionnent en retour le maintien de ma capacité à agir.

On voit bien que le philosophe Heidegger ne semble pas aller en contradiction avec l'idéal de liberté promue par le néo-républicanisme, malgré sa malheureuse compromission avec le nazisme (ANDRE, 2007).

Conclusion

L'analyse de l'engagement politique de Heidegger permet de comprendre qu'il n'est pas facile pour le philosophe, soucieux de la préservation des libertés fondamentales de l'Homme, de s'adonner à la politique sans se compromettre. Sa regrettable expérience avec le nazisme pourrait pousser à croire qu'il est un partisan des théories qui recommandent la confiscation des libertés individuelles. Mais en réalité, par sa critique de la politisation des droits de l'Homme et de la corruption des principes républicains dans le monde actuel, Heidegger montre que la démocratie néo-libérale ne peut favoriser la liberté fondamentale du *Dasein*.

Pour Heidegger, la véritable politique doit aider l'homme à retrouver son humanité au lieu de le pousser à un individualisme préjudiciable à la fois à la société et aux valeurs du personnalisme. Sa critique du libéralisme est toujours d'actualité, surtout lorsqu'on se réfère aux idées du néo-républicanisme qui insiste sur la nécessité de promouvoir de nouvelles valeurs dans nos sociétés démocratiques confrontées à une véritable crise morale.

Bibliographie

- ANDRE, Jean-André, (2007), *Heidegger et la politique, L'épreuve de la liberté*, Paris, Harmattan.
CESAIRE, Aimé, (1956), *Lettre à Maurice Thorez*, Paris, Présence Africaine.
DESCARTES, René, (1951), *Discours de la méthode*, Paris, U.G.E.
FANON, Frantz, (2002), *Les damnés de la terre*, Paris, Ed. La Découverte & Syros.
FARIAZ, Victor, (1987), *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier.
FAYE, Jean-Pierre, (2004), *Langages totalitaires*, Paris, Hermann.
FAYE, Emmanuel, (2005), *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie*, Paris, Albin Michel.
HEIDEGGER, Martin, (1995), *Écrits politiques, 1933-1966*, trad. Fédier, Paris, Gallimard.

- LE GOFF, Alice, *Le néo-républicanisme* : enjeux éthiques, sociaux et politiques, mis en ligne le 16 avril 2012 sur www.implications-philosophiques.org, consulté le 15 Septembre 2016.
- MOUNIER, Emmanuel, (2000), *Ecrits sur le personnalisme*, Paris, Seuil.
- NOUHOUAYI, Albert, (1996), *Valeurs animales de la civilisation*, Cotonou, Flamboyant.
- PAYEN, Guillaume (2016), *Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme*, Rome, Perrin.
- PETTIT, Philip, (2004), *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. Spitz J. F. et Savidan P., Gallimard, Paris.
- PLATON, (1991), *La république*, Paris, Nathan.
- SOMMER Christian, « Présentation autour de Heidegger, Discours de rectorat (1933) : contextes, problèmes, débats », in *Les Études philosophiques* 2/2010 (n° 93), p. 155-162.
- , « Métapolitique de l'université. Le programme platonicien de Heidegger », in *Les Études philosophiques* 2/2010 (n° 93), pp. 255-275.
- , « Heidegger, une histoire allemande », *Libération*, 15 août 2001.
- SPITZ, Jean-Fabien, « La philosophie républicaine aujourd'hui », in STANGUENNEC, André (Dir.), (2000), *Le Droit et la République*, Nantes, Pleins Feux.
- SPITZ, Jean-Fabien, (2005), *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard.
- TAMINIAUX, Jacques, (2005), *Art et événement : spéculation et jugement des Grecs à Heidegger*, Paris, Belin.
- TODOROV, Tzvetan, (2012), *Les ennemis intimes de la démocratie*, Paris, Robert Laffont.
- ZARADER, Marlène, (2014), *La dette impensée, Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Vrin.