



Alter

Revue de phénoménologie

29 | 2022

Phénoménologie et marxisme

Note sur Heidegger et le marxisme

Françoise Dastur



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/alter/2318>

DOI : [10.4000/alter.2318](https://doi.org/10.4000/alter.2318)

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Pagination : 69-83

ISBN : 978-2-9550449-7-1

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Françoise Dastur, « Note sur Heidegger et le marxisme », *Alter* [En ligne], 29 | 2022, mis en ligne le 22 décembre 2021, consulté le 01 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/alter/2318> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.2318>

Ce document a été généré automatiquement le 1 février 2023.

Tous droits réservés

Note sur Heidegger et le marxisme

Françoise Dastur

- 1 On trouve de nombreuses références à Marx dans les textes de Heidegger, ce nom étant souvent associé à celui de Hegel, et l'on sait qu'il a probablement commencé à véritablement lire les textes de Marx au début des années 1930, au moment où Siegfried Landshut, qui avait suivi ses cours (ainsi que ceux de Husserl) à Freiburg, puis à Marbourg, découvrit les *Manuscrits de 1844* de Marx et en fut l'éditeur, avec Jacob-Peter Mayer, en février 1932¹. C'est d'ailleurs un passage de l'un des textes du jeune Marx, la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) que Heidegger entreprend de commenter en 1973 dans son dernier séminaire². C'est à propos de la phrase bien connue, « la racine pour l'homme, c'est l'homme » que Heidegger déclare que « sur cette thèse repose tout le marxisme », lequel est une pensée de la production, pensée « qui correspond à la situation d'aujourd'hui, où effectivement règne l'autoproduction de l'homme et de la société »³. A cet impératif de la production, Heidegger a donné, dès la fin des années 1940, le nom de *Gestell*, mot qui peut être traduit par « dispositif » au sens d'une mise à disposition de l'étant qui fait de celui-ci un fonds, un stock ou une réserve⁴. Heidegger précise bien que le « *Gestell* n'est aucunement le produit de la machination humaine », mais « au contraire le mode extrême de l'histoire de la métaphysique »⁵. Ce qu'il s'agit alors de comprendre, c'est que l'interprétation que donne ici Heidegger de Marx n'est pas politique, mais concerne l'histoire de l'être. Car lorsque Marx affirme, dans le même texte, que « l'homme est l'être le plus haut pour l'homme », accompagnant ainsi le retournement que Feuerbach a fait subir à la métaphysique de Hegel, il a atteint « la position du plus extrême nihilisme » selon lequel l'être n'est plus rien pour l'homme⁶.
- 2 Déjà, dans le troisième séminaire que Heidegger a fait en 1969 au Thor, chez René Char, il avait été question de Marx et du marxisme. Heidegger y affirmait que le marxisme avait conscience de ces réalités qui caractérisent notre époque, à savoir « le développement économique et l'équipement qui le requiert », mais, selon la fameuse onzième thèse sur Feuerbach⁷, « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le transformer », il se propose d'opérer une transformation dans les rapports de production. Heidegger souligne qu'à cet égard, Marx renverse l'idéalisme de Hegel en donnant « la préséance à l'être sur la conscience

», ce qui semble le rapprocher de Heidegger, comme Marcuse l'a cru⁸. Il faut en effet rappeler que Herbert Marcuse (1898-1977) a été l'étudiant de Heidegger de 1928 à 1932 et qu'il a préparé sous sa direction une thèse d'habilitation qu'il achèvera en 1930 et qui sera publiée en 1932 sous le titre « L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité »⁹. Au cours de ces années, il écrivit un certain nombre d'essais qui montrent qu'il avait alors cru que la pensée de Heidegger pouvait en quelque sorte revitaliser un marxisme demeuré trop théorique¹⁰. L'ensemble de ces essais ont été publiés en 2005 sous le titre étonnant de « Heideggerian Marxism »¹¹. Mais pour Heidegger, non seulement la représentation de l'homme chez Marx demeure théorique car il continue de s'appuyer sur l'idéalisme de Hegel, mais en outre pour lui l'être est un processus de production, une « idée qu'il reçoit de la métaphysique »¹².

- 3 La pensée de Marx demeure donc dans une étroite dépendance à l'égard de celle de Hegel. C'est ce que Heidegger avait déjà affirmé à plusieurs reprises, tout particulièrement dans ses cours et séminaires. Déjà dans son cours de 1940 sur le nihilisme européen, il déclarait que Marx utilisait la métaphysique de Hegel pour sa conception politique du monde tout comme les théologiens du Moyen Âge étudiaient en les réinterprétant Platon et Aristote¹³. Dans le séminaire qu'il avait consacré en 1934-35 à la philosophie du droit de Hegel, il n'hésitait pas à dire que la doctrine hégélienne de l'État regarde vers l'avant, aussi bien au sens négatif qu'au sens positif, Marx y revenant au sens négatif, car on ne peut comprendre le libéralisme du xx^e siècle que lorsqu'on a compris la pensée hégélienne de l'État¹⁴. Marx, ajoutait Heidegger, comme tous les hégéliens, n'applique que la méthode hégélienne, ce qui donne à son œuvre son caractère convaincant. C'est ce qui rend son système fascinant pour l'homme ordinaire, car il a la « force spirituelle, la sûreté conceptuelle et la profondeur venant de la philosophie de Hegel »¹⁵. Il n'en demeure pas moins cependant que Marx a pris Hegel de manière non spéculative, l'esprit n'étant pour lui que la superstructure idéologique, de sorte qu'un tel renversement et une telle dévalorisation n'ont pas seulement conduit au marxisme, mais ont eu une action déterminante sur tout le siècle. Car la culture, en connexion avec le travail, a chez Hegel une signification spirituelle, alors que chez Marx a lieu une « dénaturation », de sorte que le travailleur n'est plus que le travailleur de l'industrie¹⁶. Dans son séminaire du semestre d'été 1942, qui porte sur la *Phénoménologie de l'esprit*, Heidegger explique si, par le renversement de la philosophie hégélienne en matérialisme historique, le processus économique a constitué le centre du marxisme, Lénine a accompli par la suite le pas suivant, le processus du travail devenant alors dans son caractère technique et guerrier l'élément déterminant, de sorte que ce n'est pas le bien-être du travailleur, mais le processus de production qui devient lui-même un moyen de domination¹⁷. Dans son séminaire de 1955-56 sur la Logique de l'essence de Hegel, Heidegger explique que Marx ne sort pas de la philosophie hégélienne en déplaçant le processus dialectique de la conscience dans la nature, car celle-ci n'étant pour lui que l'élément matériel du travail, elle n'est vue que dans la lumière de la subjectivité. Il en conclut que, en dépit du renversement apparemment radical qu'il a voulu opérer, Marx « demeure dans la sphère idéaliste »¹⁸. C'est aussi ce qu'il affirme dans ses textes publiés. Dans la conférence qu'il a faite à Aix en Provence, puis à Heidelberg en 1958 sous le titre « Hegel et les Grecs », Heidegger rappelle que l'on tient pour présomptueux le principe hégélien de l'accomplissement de la philosophie dans son système de l'idéalisme spéculatif. Il explique que, loin de mettre fin à la philosophie, cet accomplissement donne justement l'occasion de métamorphoses diverses, dont « le retournement brutal et l'opposition massive » et en

conclut qu'à cet égard « Marx et Kierkegaard sont les plus grands des hégéliens » bien qu'ils le soient malgré eux¹⁹. Et dans une conférence plus tardive, prononcée en 1964 et intitulée « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », il déclare qu'après le retournement du platonisme par Nietzsche, et « avec le retournement de la métaphysique, déjà accompli par Karl Marx, c'est la plus extrême possibilité de la philosophie qui se trouve atteinte », la philosophie étant désormais entrée dans son « stade terminal »²⁰. Mais c'est indubitablement ce qu'il dit de Marx dans la lettre qu'il a adressée à Jean Beaufret en 1946, la *Lettre sur l'humanisme*, qui a attiré le plus l'attention des commentateurs. Heidegger commence par affirmer ce qu'il dira à nouveau en 1964, à savoir que « la métaphysique absolue [celle de Hegel], avec les renversements que lui ont fait subir Marx et Nietzsche, appartient à l'histoire de l'être »²¹. Il ne s'agit donc pas, précise-t-il, de « déclarer fausse toute philosophie antérieure », mais de ne plus penser l'être à partir de l'étant, ce qui fut pourtant « inévitable dans la métaphysique encore régnante »²², ce qui implique pour cet ex-istant qu'est l'être humain de faire « proprement » l'expérience de cette éclaircie qu'est l'être et de l'habiter. Heidegger a recours ici à celui qui, à ses yeux, comme il l'affirmera en 1968 dans le séminaire qu'il fit au Thor, « a déjà traversé et brisé l'idéalisme spéculatif alors que Hegel est en train de le constituer », à savoir Hölderlin²³. C'est en effet dans *Heimkunft*, « Retour », un poème qui fut l'objet du discours que Heidegger a prononcé en juin 1943 pour la fête du centenaire de la mort de Hölderlin, que cette proximité à l'être a reçu le nom de *Heimat*, mot qui désigne le pays natal, *Heim* ayant le sens de « foyer », « chez soi »²⁴. Heidegger insiste à cet égard sur la nécessité de ne pas prendre ce terme, souvent traduit en français par « patrie », en un sens patriotique ou nationaliste, mais de le mettre uniquement en rapport avec l'histoire de l'être, l'absence de « lieu natal » ou *Heimatlosigkeit* étant précisément, comme Nietzsche en a fait l'expérience, ce qui caractérise l'homme moderne. Heidegger prend soin en effet ici de montrer que Hölderlin, loin d'être le poète officiel de la germanité que le régime national-socialiste a voulu voir en lui, n'est pas mu par un « égoïsme national » et qu'il n'est pas non plus celui qui invite à un « tournant occidental »²⁵, l'Occident n'étant pas pensé par lui seulement comme Europe et en opposition à l'Orient, dont Hölderlin parle au contraire dans certains de ses poèmes²⁶, mais mis au contraire en rapport avec « l'histoire mondiale », avec donc ce que l'on nommerait aujourd'hui « histoire globale ». Car, suivant en cela Hölderlin, lui-même proche des romantiques allemands qui, à la fin du XVIIIe siècle, furent les premiers à regarder du côté de l'Orient, Heidegger affirmera lui aussi, dans sa dernière conférence sur Hölderlin, que l'Europe devrait « s'ouvrir aux rares autres grands commencements » ce qui semble donc bien priver à ses yeux le commencement grec de son absolue primauté²⁷.

- 4 Il faut à cet égard noter que les marxistes dissidents des pays non occidentaux n'ont pas ignoré la pensée heideggérienne. Dans un entretien récent, Dipesh Chakrabarty, l'auteur de *Provincialiser l'Europe*, un livre paru en 2000²⁸, explique que son intérêt pour la pensée heideggérienne a été éveillé par Ranajit Guha (né en 1923), le fondateur de l'École historique indienne qui a donné naissance aux *Subaltern Studies*, et il déclare qu'il s'est senti d'emblée en accord avec Heidegger car « il n'entraîne nullement dans ses intentions de 'préempter' votre pensée en pensant à votre place au sujet de votre propre histoire ». Contrairement à Marx, « il ne prétendait pas penser des langues, des cultures et des histoires au sujet desquelles il ne savait rien ou si peu », vous laissant ainsi « le soin de penser à partir de votre propre lieu et selon la généalogie de votre propre langue »²⁹. Heidegger fait en effet une différence entre l'Occident et l'Europe,

l'Occident, *das Abendland*, c'est-à-dire le pays du couchant, devant être selon lui compris à partir de la métaphysique considérée comme un destin, c'est-à-dire à partir de l'expérience de l'oubli de l'être, comme l'expérience *positive* du déclin, l'Europe n'étant que le nom de ce que l'Occident est devenu, c'est-à-dire l'ordre planétaire de la technique moderne, qui n'a plus besoin de la philosophie puisqu'il n'est rien autre aux yeux de Heidegger que la métaphysique accomplie, le devenir réel de la philosophie³⁰ – ce qui rappelle une phrase du jeune Marx, tirée de sa thèse de doctorat sur Épicure et Démocrite, « le devenir-philosophie du monde est en même temps un devenir-monde de la philosophie, la réalisation de la philosophie est en même temps sa perte »³¹. Cette phrase de Marx servit d'exergue à *Marx, penseur de la technique*, la thèse de doctorat soutenue par Kostas Axelos en 1959, que l'on peut considérer comme la première lecture phénoménologique de Marx s'inspirant du second Heidegger³². L'accent y est mis sur l'aliénation qui l'accompagne l'essor de la technique, deux thématiques qui proviennent de la connaissance approfondie qu'Axelos, excellent germanophone, avait de l'œuvre de Heidegger – en particulier de son texte sur « La question de la technique » paru en 1954 – avant donc que Lucien Goldmann au début des années 1970 ne mette en rapport en ce qui concerne la question de l'aliénation la pensée de Lukacs et celle de Heidegger³³. On peut en effet non seulement considérer qu'il y a une proximité entre la conception heideggerienne de la technique et la critique de la technique du point de vue écologiste³⁴, mais aussi que la critique de la technique moderne chez Heidegger le conduit à une critique non explicite du capitalisme³⁵. Kostas Axelos a par la suite publié en Allemagne en 1966 un livre intitulé *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger* (Introduction à une pensée à venir. Sur Marx et Heidegger) dans lequel il déclarait que Marx et Heidegger avaient tous deux aspiré à nous ouvrir à la technique en tant qu'envoi et non pas en tant que destin inévitable³⁶, tous deux frayant ainsi la voie vers ce qu'il nomme « la pensée planétaire ». Heidegger déclare en effet dans la *Lettre sur l'humanisme* que la *Heimatlosigkeit* est devenue aujourd'hui un destin mondial, qui plonge ses racines dans l'aliénation de l'homme et que Marx, qui a fait l'expérience de l'aliénation, a ainsi atteint à une « dimension essentielle de l'histoire », de sorte que la conception qu'il a de l'histoire est « supérieure à tout autre », et en particulier à celle de Husserl, et même de Sartre, et il en conclut que « la phénoménologie, pas plus que l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension au sein de laquelle seule devient possible un dialogue fructueux avec le marxisme »³⁷.

- 5 On ne peut au premier abord que s'étonner de cette déclaration quand on sait que l'adhésion de Heidegger au national-socialisme en 1933 a certainement été provoquée par son désir de s'opposer au communisme, qu'il considérait, comme nombre de ses contemporains, être le danger suprême menaçant alors l'Allemagne. Dans une lettre à Herbert Marcuse, datée du 20 janvier 1948, il déclarait en effet qu'en 1933 il avait attendu du national socialisme « un renouveau spirituel de la vie tout entière, une réconciliation des antagonismes sociaux et un sauvetage du Dasein occidental des périls du communisme »³⁸. Comment, étant donné ses convictions nationalistes, a-t-il pu envisager un dialogue « fructueux » avec le marxisme ? Il est intéressant de noter qu'un autre penseur, profondément nationaliste, a lui aussi entretenu un « dialogue fructueux » avec la pensée de Marx dans l'élaboration de son éthique : il s'agit du penseur japonais Watsuji, qui fut lui-même influencé, dans sa théorie du « milieu » (*Fûdo*), par Heidegger³⁹. Heidegger, dont on sait qu'il a fait aveuglément confiance à Hitler en 1933, a expliqué dans l'interview qu'il a donnée en 1966 au *Spiegel* qu'il avait choisi de s'engager dans un mouvement représenté par le Parti national-socialiste des

travailleurs allemands (NSDAP) qui se présentait comme un « socialisme national » et non dans ce qui est aujourd'hui compris sous l'abréviation de « nazisme », c'est-à-dire une idéologie raciste qui est incompatible avec le fondement même de la pensée heideggérienne. Il a même ajouté qu'« il s'agissait pour lui dans la confusion politique et idéologique qui était celle des années trente de trouver une position nationale et surtout sociale »⁴⁰. Dans les années qui ont suivi sa démission du rectorat, il a commencé à opposer une résistance de plus en plus forte à la vision du monde national-socialiste à laquelle il avait pourtant adhéré avec conviction, comme on peut le voir à la lecture des textes qu'il écrivit pour lui-même, sans projet de publication immédiate, ceux en particulier qui sont réunis dans les fameux « Cahiers noirs » et qui s'étalent de 1931 à 1975⁴¹. C'est ainsi que, tout de suite après sa démission du rectorat en 1934, il qualifie son « Discours de rectorat » du 27 mai 1933 de « petit interlude d'une grande erreur »⁴², et au cours de l'année 1936 il n'hésite pas à affirmer que là où le peuple se pose comme sa propre fin, « l'égoïsme prend des dimensions gigantesques », « la cécité à l'égard de l'être » cherchant alors un refuge dans un « 'biologisme' anémique et simpliste, grand stimulant de rodomontades verbales »⁴³. Son éloignement grandissant par rapport à la vision du monde national-socialiste l'amène à s'intéresser de plus près aux phénomènes sociaux et politiques qui marquent la période qui suit. Cela explique que l'on trouve dans un manuscrit rédigé en 1939-40 et intitulé « Koinon. À partir de l'histoire de l'être » une interprétation du communisme qui anticipe sur ce qu'il en dira quelques années plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme*.

- 6 On peut dégager de ce texte qui couvre moins d'une quarantaine de pages⁴⁴ trois thèmes principaux : la question de la guerre et de la paix, la critique de la métaphysique de la puissance et la détermination du sens non pas politique mais onto-historial du communisme. Heidegger commence par qualifier la Seconde Guerre Mondiale d'« étrange » (*seltsam*) ce qui consonne en cette année 1939 avec les jugements portés pendant la même période aussi bien par les Anglais qui parlent de *phoney war* (guerre simulée) que par les Allemands qui la qualifient de *Sitzkrieg* (guerre assise) et par les Français eux-mêmes qui la nomment « la drôle de guerre », puisqu'il semble bien que rien ne s'est réellement produit (du moins à l'Ouest) entre la déclaration de guerre de septembre 1939 et l'invasion par les Allemands de la France, de la Belgique et des Pays-Bas en mai 1940. Mais au lieu de considérer qu'il s'agit là d'une particularité propre à l'époque, Heidegger en tire la conclusion que « les événements qui caractérisent la guerre sont des entractes de la guerre réelle », une guerre qui doit être définie comme « totale », ce qui veut dire que les périodes de paix en font partie en tant que périodes pendant lesquelles on se prépare à la guerre, de sorte que la guerre impose ses règles en période de paix de manière encore plus menaçante qu'au cours d'une guerre réelle. Cela implique qu'il n'y ait plus de possibilité de se réfugier dans l'habituel et que l'on soit alors livré à l'absence d'abri. Heidegger utilise en effet ici le terme de « mobilisation », lequel est une référence à *Die totale Mobilmachung*, « La mobilisation totale », l'essai publié par Ernst Jünger en 1931 dans lequel il expliquait que la Première Guerre mondiale avait constitué un tournant historique au sens où toutes les forces humaines et technologiques du monde moderne avaient été mobilisées en vue de la guerre. On trouve la même idée dans les fragments issus des années 1936-1946, qui ont été publiés en 1954 sous le titre « Dépassement de la métaphysique » dans les *Essais et conférences*, où il est dit que la guerre, étant devenue « une variété de l'usure de l'étant » se continue en temps de paix⁴⁵. De la même manière, dans *Koinon*, la guerre totale est définie comme une guerre mondiale au sens où le

monde, en tant qu'il constitue le domaine où vit l'homme historique, n'est plus un espace d'habitation. Marx, de son côté, considère que les guerres ont toutes des causes économiques, et déclare, phrase célèbre du *Manifeste communiste* de 1848, que « l'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de la lutte des classes », ces *Klassenkämpfe* étant menées en vue de l'obtention du pouvoir mondial.

- 7 Mais pour Heidegger, celui-ci ne peut constituer un but en lui-même dans la mesure où le pouvoir ne connaît aucun but. Il emploie ici le mot *Macht*, puissance, qui semble venir du concept nietzschéen de *Wille zur Macht*, volonté de puissance. Dans « Dépassement de la métaphysique » le concept directeur est celui de « *Wille zum Willen* », volonté de volonté, qui représente l'interprétation par Heidegger de la volonté de puissance nietzschéenne, car « l'être de la volonté ne peut être compris qu'à partir de la volonté de volonté »⁴⁶. La volonté de volonté « s'oppose à tout destin »⁴⁷ et « nie toute fin en soi »⁴⁸ puisqu'elle ne veut que sa propre expansion illimitée. C'est aussi ce qui est expliqué dans le § 57 de *L'histoire de l'être*, un long paragraphe qui traite de « l'essence de la puissance ». Dans *Koinon*, Heidegger déclare que la puissance est « le nom de l'être de l'étant »⁴⁹. Nous sommes en effet parvenus au stade final de la métaphysique occidentale, au moment où la distinction moderne entre le sujet et l'objet est devenue caduque, de sorte que tout apparaît comme un matériau qui peut être produit, planifié et calculé, l'être humain inclus. Heidegger souligne que le pouvoir n'est pas une pure volonté libre ou un choix arbitraire, mais il définit par avance tout ce qui est comme quelque chose qui peut être fait, planifié et calculé, de sorte que toute chose peut être remplacée par n'importe quelle autre. La notion de *Machenschaft*, de fabrication ou machination, apparaît ici, une notion qui a déjà été développée dans les *Contributions à la philosophie*, un manuscrit qui date des années 1936-38. Dans le § 61, Heidegger expliquait que l'idée de *Machenschaft* en tant qu'essence des étants vient au premier plan dans la traduction latine de *energeia* par *actus*, laquelle met l'accent sur l'acte de faire. Mais cela ne signifie pas que la *Machenschaft* en tant que nom de l'essence de l'être doive être comprise comme la transposition d'un comportement humain aux étants dans leur totalité. C'est bien plutôt le contraire : l'essence de la puissance requiert une « humanité spéciale » afin d'accomplir son expansion.
- 8 Tout cela ne prend sens que sur la base de ce que Heidegger nomme « l'histoire de l'être », ce qui implique que l'être lui-même peut prendre différents sens et formes dans le cours d'une histoire qui n'est pas le résultat des décisions humaines, mais ce à quoi les humains doivent répondre. Contre la métaphysique moderne, qui considère l'être humain comme le « maître de l'être », Heidegger veut montrer que l'être humain ne peut pas décider de ce qu'est l'être, de sorte que c'est précisément quand l'être apparaît comme *Machenschaft* qu'il se dissimule lui-même en tant que quelque chose qui n'est pas d'origine humaine. *Macht*, puissance, ne signifie donc pas seulement « pouvoir politique », puisque c'est le nom de l'essence des étants dans leur totalité. Cela veut donc dire que même les événements politiques doivent être considérés comme des phénomènes relevant de la puissance, mais selon une perspective métaphysique et non pas seulement politique⁵⁰. Vus dans cette perspective, il n'y a pas de différence entre les États parlementaires et les États autoritaires, puisqu'ils partagent la même illusion selon laquelle la puissance appartient au peuple. Cette illusion est également partagée à la fois par les dirigeants et les dirigés, qui tous croient que la puissance appartient à tous, alors qu'elle n'appartient en réalité à personne. La dissimulation de ce qu'est la puissance atteint son plus haut degré dans le despotisme et la dictature, puisqu'il semble alors que la puissance est dans les mains d'une seule personne. En fait le

dictateur n'est pas du tout le possesseur de la puissance, puisqu'il est soumis à la loi de la puissance qui doit être constamment augmentée pour pouvoir demeurer puissante. Cela explique l'uniformité de tous les genres de puissance. C'est ce qui constitue ce qu'ils ont tous en commun qui est la véritable essence du communisme, lequel ne devrait pas être compris simplement comme un comportement humain, mais au-delà de la perspective anthropologique et même métaphysique, donc dans la perspective de l'histoire de l'être, comme cette sorte d'unification des étants en un tout qui s'impose à la fin de la métaphysique.

9 Heidegger est conscient de la difficulté de donner au communisme ce sens onto-historial. Le communisme au sens politique du terme signifie le partage en commun de l'identique, ce qui implique dans la théorie marxiste le renversement de la société bourgeoise en un État sans classe. Il semble donc que cela ait pour but la libération de la masse exploitée et opprimée du prolétariat qui peut alors avoir accès au pouvoir en tant que parti unique. Mais en fait c'est l'instauration d'un parti unique qui crée le prolétariat en instituant l'uniformité du comportement et de l'attitude de tous. Cela veut dire que le prolétariat est « libéré » seulement afin de devenir l'instrument d'un pouvoir qu'il ne peut pas comprendre. Heidegger parle à ce propos de la fascination (*Zauber*) de l'uniformité et de la conformité⁵¹. Dans le communisme en tant que forme politique, il est néanmoins nécessaire, en dépit du fait que la puissance semble appartenir à tous, qu'un petit nombre possède le pouvoir afin d'en guider le jeu. Dans « Dépassement de la métaphysique », Heidegger explique de la même manière que les soi-disant « guides » (*Führer*) n'agissent pas par eux-mêmes, ils sont « au service de la mise en sûreté du vide créé par l'abandon de l'être », et ils se font embaucher en tant que « les organes régulateurs » et les « premiers employés » de ce processus d'usure inconditionné qui est au service de la mise en sûreté de ce vide⁵². Il faut rappeler que déjà dans le « Discours de rectorat » de 1933, Heidegger déclarait que les guides sont eux-mêmes guidés par « l'inflexibilité » de la « mission spirituelle » impartie au peuple allemand⁵³, mais ici l'esprit est considéré comme une « forme de domination de la métaphysique »⁵⁴. Maintenant, en 1939, les peu nombreux possesseurs du pouvoir sont sous la domination du pouvoir lui-même, qui n'admet pas d'être possédé par quiconque, de sorte qu'ils doivent demeurer sans nom et ne possèdent pas en réalité un statut supérieur au reste. Ce que ces quelques personnes ont en commun est seulement la peur de rencontrer des obstacles dans leur aspiration au pouvoir et même Staline et ceux qui l'entourent ne sont que ses chefs de file⁵⁵. Il y a par conséquent une relation entre le communisme comme phénomène politique et le communisme compris dans la perspective de l'histoire de l'être qui doit être mis en relation avec la domination du *koinon*, lequel est le nom de l'essence comprise de manière métaphysique comme généralité ou universalité. La critique du communisme chez Heidegger est donc en relation avec sa critique du sens métaphysique de l'essence, qui implique un nivellement de toutes choses, un déni de la singularité qui prend la forme, à la fin du processus de la métaphysique, de la production de toutes choses, l'être humain inclus. C'est la raison pour laquelle la période du triomphe du communisme est aussi celle de l'absence de sens (*Sinnlosigkeit*).

10 Mais si le communisme est le stade final de la métaphysique, cela veut dire qu'il doit être surmonté. Cela ne peut se faire avec des moyens spirituels, du fait que le communisme est un pur matérialisme. Comme nous l'avons vu, le nivellement de toutes choses qui a lieu dans le communisme vient de la domination de quelque chose de spirituel, qui est l'*eidos*. Il faut donc reconnaître le caractère spirituel d'un tel

matérialisme. La dichotomie entre l'esprit et le corps est en elle-même le résultat de la métaphysique, ce qui veut dire qu'elle doit aussi être surmontée. L'esprit n'est donc plus ce qu'il était pour Heidegger dans son « Discours de rectorat », à savoir « l'être-résolu à l'essence de l'être »⁵⁶. Et si le communisme est bien le stade final de la métaphysique, cela veut dire aussi qu'il a déjà commencé à se développer au commencement même de la modernité. Il a pris la forme politique de l'État anglais, c'est-à-dire de l'État libéral, qui semble pourtant être l'opposé exact du communisme, mais qui est pour Heidegger la même chose que l'État des républiques soviétiques unies, la seule différence étant l'apparence illusoire de la moralité bourgeoise et chrétienne. Le libéralisme peut donc être nommé « le bolchevisme anglais », la forme bourgeoise-chrétienne du « bolchevisme » anglais étant en réalité la plus dangereuse forme de « communisme »⁵⁷. Libéralisme et communisme doivent être annihilés, détruits, mais cela ne peut advenir que comme une auto-annihilation, laquelle prend la forme d'une guerre totale, une guerre dans laquelle nul ne gagne, mais où chacun devient l'esclave de l'histoire de l'être⁵⁸. Une telle guerre, comme Lénine l'a bien compris en 1914, conduit le communisme au plus haut degré de son essence qui est la machination. C'est à partir de là que commence la longue période finale de la métaphysique, dont le revers est le commencement d'une autre histoire de l'être comprise comme *Ereignis* et non plus comme *physis* et machination, comme ce fut le cas depuis le commencement grec et jusqu'aux temps modernes. Il semble, qu'après la guerre, Heidegger soit parvenu à une vision plus claire des rapports que peut entretenir sa propre pensée avec le marxisme. C'est là le sens de ce qu'il nomme un « dialogue fructueux », fructueux au sens où il s'agit bien de reconnaître que seul Marx a été en mesure de reconnaître l'aliénation et l'absence de lieu habitable de l'homme moderne, ce que la phénoménologie husserlienne, dernier avatar du subjectivisme, et même l'existentialisme, n'ont pas été en mesure de penser⁵⁹. C'est ce qu'il tente d'expliquer en 1946 dans sa lettre à Jean Beaufret. Il commence par revenir sur la question du matérialisme, affirmant que le matérialisme est une « détermination métaphysique » selon laquelle tout ce qui est apparaît comme matériau d'un travail. Cela implique que l'essence du matérialisme ne peut donc être recherchée que dans celle de la technique, laquelle a de son côté son fondement dans l'histoire de la métaphysique – ce que Heidegger a commencé à montrer dans les textes non publiés des années 1930. C'est ce qui explique que l'on ne peut pas voir dans le communisme seulement un « parti » ou une « conception du monde », pas plus que dans l'américanisme un simple « style de vie »⁶⁰ -- américanisme qui incarnait pourtant, au moment de l'entrée en guerre de l'Amérique, car privé d'ancrage dans le commencement, « l'absence d'histoire et l'autodévastation »⁶¹. Il affirme maintenant sans ambiguïté que le nationalisme, qui n'est qu'un subjectivisme, appartient lui aussi à la métaphysique, tout comme l'internationalisme et le collectivisme, lequel, loin de nous faire sortir de l'individualisme, est un subjectivisme sur le plan de la totalité. À cette figure métaphysique de l'homme, défini comme *animal rationale* et « bête de labour » dans « Dépassement de la métaphysique »⁶², Heidegger oppose dans ce texte comme dans la *Lettre sur l'humanisme*, une autre figure de l'homme, non celle du « maître de l'étant », mais celle du « berger de l'être »⁶³, qui, loin de s'ériger inconditionnellement comme sujet ou égoïté au-dessus de l'étant, au risque de sombrer alors dans le nihilisme, c'est-à-dire dans « le non-sens d'une action humaine posée comme absolue »⁶⁴, « reçoit la bénédiction de la terre » et se voue à la garde du « secret de l'être »⁶⁵.

NOTES

1. K. Marx, *Der historische Materialismus; Die Frühschriften*, Stuttgart, S. Landshut et J. Meyer, d. Kröner, février 1932. 2 Bände. En juin 1932, Les Manuscrits de 1844 seront également publiés par Riazanov : Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, MEGA I/3, Berlin, Marx-Engels-Verlag, 1932, S. 29-172.
2. Cf. M. Heidegger, « Séminaire de Zähringen 1973 », *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1968, p. 325 sq. L'introduction de la Critique de la philosophie du droit de Hegel, concernant les Principes de la philosophie du droit de Hegel, est d'abord parue en février 1844 dans l'unique numéro des *Annales franco-allemandes (Deutsch-französische Jahrbücher)*, revue dirigée par Karl Marx au moment où il résidait à Paris. Ce texte de Marx, avait été ajouté aux Manuscrits de 1844 dans le premier tome de l'édition Kröner de février 1932.
3. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 325.
4. La deuxième des conférences qu'il a prononcées à Brême en décembre 1949 s'intitule en effet « Das Ge-stell ». Cf. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA 79, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1994, p. 24-45. Voir sa traduction par Servanne Jollivet, « Le dispositif », *Po&sie*, Paris, Belin, n° 115, p. 34-41, et dans le même numéro, Françoise Dastur, « Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique », p. 34-41.
5. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 326.
6. *Ibid.*, p. 332.
7. Les thèses sur Feuerbach rédigées en 1845, ont été publiées dans une version modifiée par Engels en 1888. Elles ne paraîtront dans leur version originale qu'en 1926.
8. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 288.
9. H. Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, trad. par H.-A. Baatsch et G. Raulet, préface de Mimica Cranaki, Paris, Gallimard, 1991. Il faut préciser qu'il ne soutiendra finalement pas cette thèse, à cause apparemment d'un désaccord avec Heidegger.
10. Voir dans ce même numéro le texte de Frédéric Monferrand : « De Marx à Heidegger et retour. L'ontologie politique du jeune Marcuse ».
11. H. Marcuse, *Heideggerian Marxism*, edited by Richard Wolin and John Abromeit, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 2005, p.227. Voir dans ce même numéro la traduction française de l'un des textes de ce volume, « Contribution à une phénoménologie du matérialisme historique ».
12. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 288.
13. M. Heidegger, *Nietzsche II*, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 108.
14. M. Heidegger, *Seminare Hegel-Schelling*, GA 86, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2011, p. 550.
15. *Ibid.*, p. 565.
16. *Ibid.*, p. 610-611.
17. *Ibid.*, p. 732
18. *Ibid.*, p.776.
19. M. Heidegger, « Hegel et les Grecs », trad. par J. Beaufret et D. Janicaud, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1957, p. 53.
20. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 115.
21. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, Paris, Aubier Montaigne, 1964, p. 91.
22. *Ibid.*, p. 95.
23. M. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 214.

24. Terme qui renvoie à la racine indo-européenne *kei, être couché, qui a donné le verbe grec keimai, qui a la même signification.
25. Voir à ce sujet, B. Allemann, « Le prétendu virage occidental », *Hölderlin et Heidegger* (1956), trad. par F. Fédier, Paris, PUF, 1959, nouvelle édition revue et corrigée 1987, p. 55-62.
26. Cf. F. Dastur, « L'orientalisation de la Grèce », *Hölderlin. Le retournement natal*, Paris, Encre Marine, Les Belles Lettres, 2013, p. 165-187.
27. M. Heidegger, « Terre et ciel de Hölderlin » (1959), trad. par F. Fédier, *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 232.
28. D. Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. par O. Ruchet et N. Vieillescazes, Paris, Ed. Amsterdam, 2009. Voir à ce sujet, F. Dastur, « Postcolonialisme, études subalternes et européocentrisme. Une lecture du livre de Dipesh Chakrabarty », *Prolegomena zur historischen Ontologie*, her. J-I. Linden, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2018, p. 201-215.
29. « Heidegger et les *subaltern Studies* », Entretien avec Dipesh Chakrabarty, réalisé et traduit de l'anglais par Sylvain Camilleri, *Bulletin Heideggérien*, 7, 2017, p. 4-7.
30. Cf. F. Dastur, « L'Europe et ses philosophes : Nietzsche, Husserl, Heidegger, Patocka », *Revue Philosophique de Louvain*, Louvain tome 104, n° 1, février 2006, p. 1-22.
31. K. Marx, *Œuvres*, III, Philosophie, édité par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1982, p. 85.
32. K. Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, E. de Minuit, 1961, réédité en 1969, puis en 2015, Belles Lettres, Encre Marine.
33. Cf. L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, Fragments posthumes établis et présentés par Youssef Ishaghpour, Paris, Denoël-Gonthier, 1973.
34. Cf. F. Dastur, « Nature et technique. Relire Heidegger dans la crise écologique », *Revue Philosophique de Louvain*, tome 118, n°1, février 2020-2021, p. 31-63.
35. K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tübingen, Niemeyer, 1966, p. 39.
36. K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken. Über Marx und Heidegger*, Tübingen, Niemeyer, 1966, p. 39.
37. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 103.
38. M. Heidegger, *Reden und anderen Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 2000, p. 430.
39. Voir à ce sujet G. Jouclas, *Du matérialisme historique au concept d'aidagara. Analyse d'une appropriation des idées marxistes par Watsuji Tetsurô*, mémoire de master, sous la direction d'E. Lozerand, Inalco, 2020, qui a reçu en 2021 la mention spéciale du prix Christian Polak/FFJ par la fondation France-Japon de l'EHESS.
40. M. Heidegger, *Questions et réponses*, p. 17. Cf. F. Dastur, « À propos de l'engagement politique de M. Heidegger », *Le Cercle Herméneutique*, n° 5-6, 2005-2006, p. 103-115, republié dans *Heidegger à plus forte raison*, Paris, Fayard, 2006, p. 441-458.
41. Ils correspondent aux tomes 94 à 102 de l'édition complète de Heidegger, le tome 102 étant encore en cours de publication.
42. M. Heidegger, *Réflexions II-IV, Cahiers noirs (1931-1938) [GA 94]*, trad. par F. Fédier, Paris, Gallimard, 2014, p. 208 [198].
43. *Ibid.*, p. 242[233].
44. M. Heidegger, « Koinon. Aus der Geschichte des Seyns », *Die Geschichte des Seins*, GA 69, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1998, p. 179-214.
45. M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », *Essais et conférences*, trad. par A. Préaux, Paris, Gallimard, 1958, p. 80-115.
46. *Ibid.*, p. 95.

47. *Ibid.*, p. 91.
48. *Ibid.*, p. 103.
49. M. Heidegger, « Koinon », *Die Geschichte des Seins*, *op. cit.*, p. 182.
50. *Ibid.*, p. 188.
51. *Ibid.*, p. 193.
52. M. Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 111.
53. M. Heidegger, *L'auto-affirmation de l'université allemande*, trad. par G. Granel, T.E.R., 1982, p. 5.
54. *Ibid.*, p. 206.
55. *Ibid.*, p. 203.
56. *L'auto-affirmation de l'université allemande*, *op. cit.*, p. 13.
57. Rappelons que le mot *bolchevic* veut dire en russe majoritaire mais aussi radical.
58. M. Heidegger, « Koinon », *Die Geschichte des Seins*, *op. cit.*, p. 209.
59. Il faut noter ici que dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger souligne à propos de Sartre, qu'« à sa connaissance », ce dernier n'a pas « encore » atteint à une véritable pensée de l'histoire. En 1960, dans la préface à la *Critique de la raison dialectique*, Sartre affirmera que le marxisme est « l'indépassable philosophie de notre temps », rejoignant ainsi en quelque sorte le jugement porté par Heidegger sur le marxisme.
60. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 105.
61. M. Heidegger, *Hölderlins Hymne, Der Ister*, (cours du semestre d'été 1942), GA 53, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1984, p. 68.
62. M. Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 82.
63. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 109.
- 64.
- M. Heidegger, *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 115.
65. *Ibid.*, p. 114.