



**HAL**  
open science

# Umsturz und Exil, " Révolution " et Exil, le "devenir-étranger " de Karl Löwith

Didier Moreau

► **To cite this version:**

Didier Moreau. Umsturz und Exil, " Révolution " et Exil, le "devenir-étranger " de Karl Löwith. Delphine Leroy- Marie Leroy. Histoires d'écrits, histoires d'exils, Narr Verlag, pp.139-155, 2014, 978-3-8233-6917-2. halshs-00746016

**HAL Id: halshs-00746016**

**<https://shs.hal.science/halshs-00746016>**

Submitted on 2 Nov 2012

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## *Umsturz und Exil*, « Révolution » et Exil, le «devenir-étranger » de Karl Löwith.

Didier Moreau  
LLCP- EA 4008  
Paris VIII

On attend légitimement d'un écrit de l'émigration qu'il évoque le déracinement entraîné par l'exil et, partant, qu'il manifeste comment l'exilé tente de se former à son nouveau monde en le pacifiant et en le rendant plus familier. Cette attente sera déçue si l'on se réfère à un texte écrit par Karl Löwith en 1941. En effet, ce document exceptionnel décrit le mouvement strictement inverse d'un monde qui s'exile lui-même de son propre sol et qui, triomphant, contraint le penseur qui y fut formé à « devenir étranger » avant que de le condamner à l'exil physique. Ce que l'on nomme dans la pensée allemande des années 1930 *Umsturz*, et qu'il faut traduire par « révolution » malgré nos réticences françaises qui considèrent qu'une révolution est toujours, *in fine*, émancipatrice parce qu'elle est politique, entraîne ainsi *das Exil*, celui d'un nombre important des intellectuels allemands exposés pour les uns aux mesures racistes qui les chassèrent de l'université et pour les autres (souvent aussi les mêmes) à la répression politique ou au caractère insupportable de la situation d'intellectuel dans l'Allemagne nazifiée.

### 1. *Un document exceptionnel*

Le texte de Karl Löwith a un statut unique qui réalise la mise en abîme même de ce qu'il expose. Il est d'abord la réponse à l'annonce parue dans une revue américaine, *la Widener Library* de Cambridge, désireuse de susciter des « récits d'émigrations », en vue de forger un revirement de l'opinion publique aux États-unis s'opposant à la neutralité qui persistera jusqu'à l'attaque japonaise de Pearl Harbor, le 7 décembre 1941. La revue sollicite en effet, auprès des émigrés allemands des articles répondant au thème : « Ma vie en Allemagne avant et après le 30 janvier 1933 » et offre 1000 \$ pour le premier prix. Karl Löwith, jeune philosophe allemand de premier plan est alors au Japon, avec d'autres compatriotes allemands où il revit finalement les conditions qui l'ont amené à s'exiler de son pays natal. Il imagine, s'il obtient le prix, financer ainsi son véritable exil, vers les États-unis cette fois. Il ne recevra pas de réponse de la revue, et les sources manquent pour connaître le lauréat du prix et la teneur du texte vainqueur. Karl Löwith oubliera son manuscrit qui ne sera retrouvé que douze ans après sa mort par son épouse Ada, en 1985. Saisissant le caractère unique du texte, qui dépasse absolument le récit biographique assurément attendu par la revue en vue de produire des réactions d'empathie chez ses lecteurs, elle le communique aux amis du couple et décide de le publier, non à titre de témoignage ou de document historique, mais en vertu de sa portée philosophique.

Dans ce texte, l'auteur cherche à comprendre comment une pensée critique à laquelle il a participé au titre d'acteur majeur s'est finalement retournée contre elle-même pour détruire le monde, intellectuel, social et politique qui l'avait rendue possible. Mais cette coresponsabilité intellectuelle qu'il analyse n'est rien d'abstrait et ne relève pas de la culpabilité narcissique d'un penseur surestimant son rôle historique. Elle s'est manifestée concrètement par le glissement progressif du propre statut de l'auteur vers l'étrangeté hors du sol de sa culture et de sa *Bildung*. Löwith découvre que son statut de « demi juif » selon les lois raciales efface inexorablement son autre statut de grand blessé de guerre, résultant de son engagement volontaire dans la Première Guerre mondiale. Le nationalisme lui-même se dissout dans l'absurde : lorsque les origines l'emportent sur les actions, c'est l'individu de la modernité qui se trouve détruit. Le texte de Karl Löwith est ainsi la première méditation sur l'hypermodernité et préfigure les textes ultérieurs de Adorno, Habermas et d'autres.

## 2. Un philosophe de la fin de la modernité.

Il est nécessaire, dès à présent, d'éclairer la stature philosophique de Karl Löwith, dans la mesure où lui-même engage cette question d'une coresponsabilité du penseur relativement à l'entrée dans les Temps de ténèbres (*in dürftiger Zeit*), selon l'expression qu'il choisit pour l'opposer au *Neuzeit*, à la modernité de l'*Aufklärung*.<sup>1</sup> Après une première recherche sur Nietzsche, Löwith rejoint le séminaire de Marbourg autour de Heidegger. Les autres participants étaient : Hannah Arendt, Gadamer, Hans Jonas et Leo Strauss, pour ne citer que ceux-là. Il réalise son Habilitation en 1928, un an donc après la publication de *Être et Temps*, auprès de Heidegger lui-même. Après 1933, Hannah Arendt quitte l'Allemagne pour la France, Leo Strauss part pour Londres, Hans Jonas s'exilera en Palestine, seul Gadamer restera en Allemagne lorsque Heidegger deviendra recteur de l'Université de Freiburg<sup>2</sup>. C'est sa formation auprès de Heidegger qui sera – de son propre aveu – la clef de sa compréhension philosophique de l'histoire. La fin de la modernité s'annonçant comme un crépuscule du sens et la perte de toute théophanie des temps historiques, Löwith commence à travailler, avec l'appui de la critique nietzschéenne de la religion, sur le schème de la sécularisation, qui interprète l'entrée dans la modernité comme une sécularisation de la notion chrétienne de Salut, conservant les structures mêmes de l'eschatologie augustinienne alors que la transcendance elle-même s'est effacée, selon les mots de Nietzsche constatant la « mort de Dieu »<sup>3</sup>.

## 3. Le « devenir étranger ».

Lorsqu'il rédige le texte pour le soumettre au concours de la revue américaine, Löwith se plie à la structure précise de ce qui est demandé : « Ma vie en Allemagne avant et après 1933 »<sup>4</sup> est un récit de formation dont les chapitres marquent les césures du parcours biographique de Löwith : 1914-1933 est la période de formation à la citoyenneté et à la culture allemandes, dont les étapes importantes sont l'engagement volontaire dans la Grande Guerre, la grave blessure et la captivité en Italie qui s'en suivit, précédant sa formation universitaire auprès de Husserl et Heidegger, jusqu'à la nazification de l'Université Allemande. 1934-1936 est la période de l'exil et la perte progressive de l'identité précédemment construite, les séjours éphémères à Rome, Istanbul jusqu'à la nomination au Japon. C'est l'épreuve du « devenir étranger ». La dernière partie, 1936-1939, expose le problème de la reconstruction d'une identité nouvelle : « être allemand et juif à la fois » et pose la question qui est déjà au premier plan pour Löwith, alors même qu'aucun soupçon du génocide n'est présent à son esprit lors de la rédaction du texte, la question de l'« après Hitler » et du destin de la culture allemande après la « séparation des Allemands et des Juifs », qui marque pour lui « le commencement du national-socialisme » (p. 166).

---

<sup>1</sup> K. Löwith, Heidegger, *Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag, 1953.

<sup>2</sup> Sur sa position pendant le 3<sup>ème</sup> Reich, alors qu'il était en poste à Leipzig, Gadamer a donné des éclaircissements dans son écrit autobiographique : *Années d'apprentissage philosophique*, Lille, Critérim, 1993, p. 15. Il y donne des clefs pour comprendre pourquoi l'université allemande résista, par ses origines humboldtiennes centrées sur la valeur scientifique, à l'idéologie nazie « petite-bourgeoise et provinciale qui fut incapable de pénétrer le monde académique de façon durable » (p. 142) ; cela permet de lire sous un nouveau jour le *Discours de rectorat* de Heidegger. Mais en revanche, on saisit mieux pourquoi et comment après la guerre, l'idéologie du SED – plus rationaliste encore que celle des occupants russes – parvint à transformer l'université de Leipzig en instrument de pouvoir. Le concept arendtien de « totalitaire » n'est donc pas homogène...

<sup>3</sup> K. Löwith, *Histoire et Salut*, Paris, Gallimard, 2002.

<sup>4</sup> K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Frankfurt a. M., Fischer Verlag, 1989 ; trad. française, Paris, Hachette, 1988.

Cette séparation (*die Trennung*, au sens très fort de dissociation) implique pour Löwith une rupture de l'identité personnelle construite par la formation, plutôt que l'abandon d'une « appartenance » puisque d'appartenance il ne saurait y avoir : n'étant ni religieux ni militant sioniste, il ne peut faire le choix de Hans Jonas ou Hannah Arendt, ni non plus le choix politique du conservateur Leo Strauss de partir pour l'Angleterre. Ne pouvant ni « devenir juif » ni cesser d'être allemand, Löwith se découvre « devenir étranger », par la simple application des lois raciales. Mais ces lois, comme dans tous les régimes politiques répressifs, ne peuvent pas être stables et doivent accroître progressivement leur dureté. Puisqu'il s'agit, comme le souligne Löwith, de constituer la « fiction de l'aryen » (*eine pure Fiction*, p. 167) en vue d'une affirmation de soi qui ne peut se soutenir que de la création d'un ennemi imaginaire, l'antisémitisme qui en est le résultat ne peut que s'accroître exponentiellement<sup>5</sup>. Cependant Löwith ne fait pas à cette époque l'hypothèse d'une « solution finale ». L'aggravation des lois va ainsi le dépouiller de ce qui le protégeait plus que d'autres juifs allemands à la même époque : son statut de « héros de guerre ». Il mettra vainement l'administration du ministère de l'enseignement supérieur devant cette contradiction interne qui fait que l'histoire personnelle et les actions valeureuses s'effacent devant une origine du sujet par elle-même dénuée de signification<sup>6</sup>. Ce que fait l'individu vaut moins que son ascendance. C'est bien la fin, non seulement de l'*Aufklärung*, mais de toute la tradition de la valeur humaine depuis Homère.

Le récit de Löwith est minutieux à dessein sur cette exploration de l'absurdité juridique et sur la difficulté qu'éprouvent certains fonctionnaires allemands à comprendre la logique de lois qui ruinent toute vie universitaire ; il y a dans ces pages une référence implicite au *Procès* de Kafka. Cette absurdité est portée à son paroxysme lorsqu'il relate la conversation qu'il eut, avant son départ avec un médecin juif de Königsberg :

« La révolution (*Umsturz*) l'avait profondément bouleversé, parce que ses fils déjà adultes, qui s'étaient toujours considérés comme allemands, se seraient ralliés aux nazis s'il n'y avait eu leur handicap racial. Des milliers de situations et d'existences furent ruinées ou brisées de cette manière et les journaux publiaient tous les jours une longue liste de personnes qui s'étaient suicidées. » (p. 102).

Karl Löwith est chassé de son poste à Marbourg après le « soulèvement » allemand de 1933 (*deutsche »Erhebung«*). Son dernier cours porte sur Nietzsche et ce choix a une importance philosophique extrême dans ce qu'il décide de sa propre « vie après 1933 ». En effet, il avait brillamment initié sa carrière à Marbourg par ses conférences sur Nietzsche et ce dernier cours proclame la supériorité à ses yeux de la doctrine stoïcienne de l'Éternel Retour du Même, telle que Nietzsche l'avait actualisée dans la pensée de la fin de la modernité, sur toutes les théories de la « décision historique », d'une « foi nouvelle » reposant sur « les bases naturelles de la vie nationale : la terre, la race et le sang », comme lui écrivit son ex-collègue B., devenu nazi, en 1936 (p. 69-70). Ce que commence à entrevoir Löwith est que le schème de la sécularisation, qu'il thématise quelques années plus tard, est à l'œuvre dans l'idéologie nazie. La structure théologique de l'attente du Salut ne peut plus s'appuyer sur une Transcendance que la pensée des années 20, dont Heidegger fut l'initiateur, avait définitivement détruite, par un nihilisme sans précédent. Mais cette structure conservée, c'est sur l'immanence désormais que le Salut se fonde, celle du « sol, de la race et du sang », pour fonder un « nouveau paganisme » antichrétien en apparence. Cette analyse de Löwith a deux effets. Le premier est de désigner la frontière qui, à ses yeux existe, malgré l'immense désarroi et la répugnance que lui causera l'homme, entre la pensée de Heidegger et l'idéologie nazie : Heidegger prépare certes cette dernière par une critique radicale de la métaphysique, le « nihilisme » comme le nomme, à partir de Nietzsche, Löwith, mais le nazisme comble la béance critique par un positivisme de l'immanence qui proclame la

---

<sup>5</sup> On étudiera avec profit le même mouvement législatif là où une politique vise à constituer la fiction d'une « identité nationale » par la séparation et l'expulsion de l'« élément étranger ». Ainsi les lois françaises sur la nationalité entre 2004 et 2011.

<sup>6</sup> C'est le plaidoyer que fait Löwith pour faire valoir devant l'administration la « clause du front », p. 134.

vérité de la présence immédiate. Comme il le rappelle par ailleurs<sup>7</sup>, Heidegger sera rapidement mis à l'écart par le régime auquel il avait apporté tout son soutien. Le deuxième effet est d'éclairer le caractère hyperbolique et apocalyptique de la politique nazie. Le Salut ne pouvant plus être recherché à partir d'une expérience historique, il doit être imaginé dans un processus de creusement sans cesse poursuivi de l'immanence qui justifie le pouvoir politique, par l'écrasement des autres nations, par l'écrasement des classes sociales cherchant leur émancipation, par l'antisémitisme rendant légitime l'appartenance à un peuple « élu » par sa propre décision à la suprématie historique. L'immanence se rend légitime par l'auto-proclamation à la vérité de l'immanence : le « Peuple allemand » porte la vérité historique du destin du monde.

Le « devenir étranger » est alors le mouvement parfaitement symétrique pour l'individu de cette recherche hyperbolique de l'auto-immanence du collectif. En nous livrant une herméneutique de sa propre expérience, Löwith accède à une précompréhension de son époicalité. Il en a une conscience tout à fait claire lorsqu'il donne son dernier cours sur Nietzsche en tant que « représentant de tous les exclus (*Exponent der Ausgeschalteten*) » p. 103) :

« A dessein j'avais choisi Nietzsche, de nouveau, parce qu'il me paraissait la pierre de touche du présent, qui s'expliquait en grande partie par lui. Je voulais démontrer aux étudiants que Nietzsche avait préparé la voie à la situation présente en Allemagne et qu'il était en même temps sa plus âpre négation suivant la manière dont on le considère – « national-socialiste » ou « bolchevique quant à la culture »<sup>8</sup>. Contre cette utilisation, en accord ou peut-être en désaccord avec l'époque<sup>9</sup>, j'essayais de montrer que l'idée d'éternité était le centre de sa philosophie. Présentant que ce cours serait le dernier que je donnerais en Allemagne, je me risquai, durant la dernière heure, à aborder directement la question raciale et à exposer mon point de vue personnel. Je terminais mon cours en souhaitant que l'on eût appris avec moi qu'il n'était pas nécessaire d'être « aryen » pour pouvoir enseigner décentement et que ce qui comptait, ce n'était pas *ce que (was)* l'on était mais *qui (wer)* on était. Je n'obtins pas seulement des applaudissements, mais un effet plus profond auquel je tenais, non pas personnellement, mais aussi comme représentant de tous les exclus. » (p. 102).

Cette idée d'éternité sera opposée ultérieurement par Löwith à l'historicité augustinienne sécularisée, sous les symboles résolument antagonistes, dit-il, du Cercle et de la Croix<sup>10</sup>. Elle est dès 1941 reliée pour Löwith, à une pensée de la Spectralité, dans la mesure où la décision d'aborder *in fine* la question raciale « n'eut peut-être comme seule origine que le désir de sauver l'honneur de mon père à qui la mort, venue à temps, avait évité l'affront de ne plus être considéré comme un Allemand » (p.103).

#### 4. *Le saut dans l'Exil.*

Les raisons de l'émigration en 1933 de Karl Löwith ne sont pas politiques et ne répondent pas à une mise en danger personnelle. Elles sont semblables à celles de la majorité des émigrés allemands entre 33 et 36 : la perte de toute ressource financière fait des fonctionnaires juifs des émigrés économiques :

« Nous n'étions pas des réfugiés politiques, nous étions foncièrement allemands depuis des générations, et nous, juifs que depuis peu pour les autres, des juifs allemands qui ne portaient

---

<sup>7</sup> K. Löwith, *Heidegger, Denker*, op. cit.

<sup>8</sup> Effectivement, avant l'annexion de la pensée de Nietzsche par le nazisme, symbolisée par la visite de Hitler au Nietzsche-Archiv de Weimar à l'instigation de sa sœur Elisabeth Förster-Nietzsche, sa situation était l'objet d'un débat très surprenant pour nous entre les partisans nazis dont certains voyaient en lui le critique « rouge » de la culture et les autres le précurseur d'une défense d'une pensée nationaliste allemande. Ce qui manquait visiblement aux uns et aux autres était une lecture minimale de l'auteur, comme se plaît à le signaler Karl Löwith.

<sup>9</sup> Cette hésitation est d'une grande importance ; elle signale le processus du « devenir étranger ».

<sup>10</sup> Cf. K. Löwith, *Histoire et Salut*, op. cit. p.

pour l'étranger que parce que l'Allemagne leur ôtait toute possibilité d'existence matérielle et morale. » (p. 118).

Le « devenir étranger » conduit à l'exil par l'organisation de la plus grande détresse possible, en ôtant même tout honneur du départ et toute valeur à la décision de l'expatriation. C'est le monde de la vie qui devient étranger aux juifs allemands, condamnés à rechercher une possibilité de survie hors de leur sol natal. Ainsi le triptyque nazi du « sol, de la race et du sang » peut-il se constituer.

Mais réciproquement, cette expatriation collective en vue d'une vie matérielle digne est la source, pour ceux qui la subissent, de la prise de conscience d'un destin universel.

La *Question juive* de Marx avait thématiquement, pour les hégéliens allemands comme le fut à l'origine Löwith, l'émancipation du juif comme un cas particulier de l'émancipation humaine, ce qui signifiait très concrètement que le juif ne pouvait s'émanciper que s'il abandonnait la particularité de la situation qui lui était faite en se ralliant à l'universalité du mouvement en vue de l'émancipation de l'humanité et que, dans l'attente, conformément au mouvement historique décrit par Hegel, il devait adhérer à l'universalité plus grande que représentait la civilisation allemande comme processus de *Bildung*. C'est ce que fit Löwith dans sa formation personnelle : en devenant allemand par formation au sein de la culture, il échappait à la particularité de la culture juive qui ne lui apparaissait plus, comme toute origine culturelle, que comme une contingence bornée. Or la ruine de la civilisation de la *Bildung*, dont il discerne le symbole tragique dans ce destin de l'Institut Allemand de Rome, créé par Wilhelm von Humboldt, pris en main par « un jeune gaillard dont le seul mérite était son activité dans le parti » [NSDAP] (p. 117), remet en cause ce schéma historique.

Löwith inverse donc le processus de compréhension et tente alors de saisir pourquoi les destins particuliers, comme le sien, peuvent traduire un mouvement historique général, dénué de toute signification et de toute portée téléologique :

« En ce qui me concerne, je fus d'abord touché par le caractère particulier de mon sort personnel plutôt que par le destin juif en général. Cela correspondait bien sûr à toute mon éducation et mon choix, tous deux fondés sur l'émancipation du juif vers la civilisation allemande. Mais celui qui a une fois pour toutes établi ainsi son existence intérieure et extérieure devient spécialement sensible aux particularités des juifs qui distinguent ceux-ci des Allemands et contre lesquelles il lutte donc, en lui-même et chez les autres. Peu à peu j'ai cependant compris que tout ce qui est particulier est inessentiel, au moment où un destin commun rassemble de force tous les juifs. » (p. 125).

La particularité est d'autant plus inessentielle qu'elle devient ce qui est le plus essentiel pour la force qui travestit sa propre immanence particulière sous l'aspect du mouvement universel lui-même. Comprendre ce destin commun forcé des juifs, c'est analyser l'échec du projet de la modernité qui visait à intégrer le particulier dans l'universel de l'histoire de l'humanité. Cet échec résulte de sa contradiction interne, comme le soupçonnait Nietzsche, après Herder. Ce n'est pas un fait insignifiant que Löwith ait réalisé son travail d'habilitation<sup>11</sup> sur Feuerbach auprès de Heidegger sous le titre : *das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* (« l'individu dans le jeu de l'être-ensemble »).

Ce qui apparaît plus clairement alors est le poids des circonstances qui ont mené Löwith à l'écriture de son texte. Impossible à Rome, du fait de la prégnance de la modernité occidentale, la rédaction a pu en être entreprise au Japon, parce que, comme l'analyse Löwith, les Japonais ne pouvaient absolument rien comprendre à la situation des juifs allemands. La « décentration japonaise » sera donc la prise de distance nécessaire à l'écriture ; une sortie de la modernité occidentale qui permet alors une remontée généalogique de l'intérieur de la situation de la fin de la modernité. C'est cette généalogie que nous allons désormais examiner. Löwith l'entreprend à

---

<sup>11</sup> Dans l'université allemande, l'habilitation était le titre requis pour accéder à l'enseignement supérieur.

partir d'une hypothèse conceptuelle : l'inversion de la culture allemande de la *Bildung*, c'est strictement ce qu'il nomme, avec ses contemporains, la « révolution » (*Umsturz*).

##### 5. Le concept d'*Umsturz*

Le concept d'*Umsturz* ne possède pas la signification cyclique astronomique du concept français de révolution : il s'agit d'une rupture violente et sans retour, proche de *aufbrauchen* (diviser, rompre) que Löwith emploie parfois comme synonyme. Et cet usage se démarque bien sûr de celui de *Revolution* qui désigne spécifiquement la Révolution française et la Révolution industrielle. Il semble bien que Löwith tente de penser le noyau de vérité que les nazis supprimaient dans la Révolution française pour penser, non seulement leur prise de pouvoir, mais surtout le mouvement idéologique qui la rendit possible. Ainsi, la suppression même de tout fondement moderne dans le concept d'*Umsturz* se manifeste pour Löwith par la dissolution de l'idée de liberté, telle qu'elle soutenait le projet même de la Révolution française. Si la vision idéologique de l'*Umsturz* est une négation du concept d'une révolution entreprise au nom de la liberté, cela se vérifie expressément dans la figure de l'émigration :

« Il est possible que, du point de vue historique, l'idée d'émigré fût encore associée à l'expérience que l'Europe avait faite avec les *émigrés*<sup>12</sup>, pendant la Révolution française. Mais nous n'étions pas des réfugiés politiques, nous étions foncièrement allemands depuis des générations, et nous n'étions juifs que depuis peu pour les autres, des juifs allemands qui ne partaient pour l'étranger que parce que l'Allemagne leur ôtait toute possibilité d'existence matérielle et morale. Les émigrés juifs allemands étaient pour la plus grande part des expatriés (*Exilierte*), c'est-à-dire des personnes expulsées de manière imprévisible et contre leur gré. » (p. 117).

Les *Emigrés* de la Révolution française qui se réfugièrent en Allemagne<sup>13</sup> usèrent de la liberté des Modernes de refuser un monde où ils perdaient leur sécurité en même temps que leurs privilèges, pour un autre encore accueillant où leur vie matérielle et morale était assurée. Rien de tel, dit Karl Löwith pour les *Exilés* qui ne fuient que parce que tout espace d'une vie publique libre se voit supprimé, non seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui les chassent en croyant y gagner l'immunité.

Lorsqu'il s'interroge sur l'étymologie de la *communitas*, Roberto Esposito met en exergue le *munus*, « l'obligation que l'on a contractée envers l'autre et dont on est contraint de s'acquitter de manière appropriée ». Il en résulte, dit-il, que :

« La *communitas* est l'ensemble des personnes unies non par une propriété, mais très exactement par un devoir ou par une dette ; non par un “ plus ” mais par un “ moins ” par un manque, par une limite... »<sup>14</sup>

C'est pourquoi, montre-t-il avec rigueur, l'antonyme de la *communitas* n'est pas l'individu, mais l'*immunitas*, qui jouit du bénéfice de la *dispensatio*, lorsque la *communitas* est tenue à la *compensatio*. L'immunité est bien cette réunion de ceux qui se distinguent par une caractéristique dont ils veulent être les seuls possesseurs, santé, liberté, richesses ou savoirs, en vue de se protéger contre ceux qui en sont « démunis ». L'organisation de l'immunité est donc un monde sans justice ni éthique, condamné soit à l'immanence de la répétition du même, soit à l'évanouissement hors de toute mémoire, hormis celle, mortelle, des membres immunisés. L'immunité des « aryens » se gagne par l'exil des nouveaux démunis.

---

<sup>12</sup> En français dans le texte.

<sup>13</sup> « L'émigration et la haine de la République parlent allemand », Bertrand Barère, *Rapport du Comité de Salut public sur les idiomes*, 8 Pluviose An II (1794).

<sup>14</sup> R. Esposito, *Communitas, Origine et destin de la communauté*, Paris, PUF, 2000.

Mais quel peut être le fondement d'une telle « communauté immunisée ». Ce n'est certes plus celui des communautés politiques des Lumières, le Droit :

« Si le droit est ce qui est utile à un peuple, alors il est inutile de parler de droit » (p. 132).

La Révolution française était entreprise en vue de l'État de droit, la « révolution nationale » est une révolution contre le droit qui contraint tous les hommes à l'exil intérieur, et certains d'entre eux à l'expatriation, parce que le droit s'efface devant « l'authenticité » d'un certain type d'« existence ». La clef de l'interprétation de l'*Umsturz* par Karl Löwith se concentre dans cette proposition : si la philosophie du Reich s'est mise, comme l'a fait Heidegger, au service du régime « en pensant comme ses dirigeants », c'est parce que « la philosophie de la “ vie ” (»*Leben*«) et de “ l'existence ” (»*Existenz*«) a déjà rendu impossible toute philosophie du droit » (p. 132). Au fondement explicite rationnel que les Lumières avaient assigné à l'ordre politique de la Modernité, s'est substituée la recherche obscure d'un enracinement dans les profondeurs mythiques de la présence historique du peuple entendu comme masse porteuse d'une force immanente. A la clarté publique de la discussion politique s'est substitué le secret de la décision de ceux qui conduisent le peuple à son destin. Désormais, la « vie » et l'existence de l'homme ne sont plus séparables de la vie et de l'existence de l'État. Cette fusion est le processus le plus inquiétant de la nouvelle formation (*Bildung*) de l'homme sous le III<sup>e</sup> Reich. Löwith en montre l'énonciation aberrante dans le *Guide de l'Université* de Marbourg en 1939. Les archives de la bibliothèque de l'enseignement philosophique de l'École de Marbourg (Natorp, Cohen et Cassirer) sont répertoriés comme une « affaire judéo-libérale », *judisch-liberal Angelegenheit*, qui doit céder la place à des « sciences populaires » : les arts militaires, la doctrine raciale et l'anthropologie. Mais c'est le cursus de formation proposé qui stupéfie :

« Étudiant allemand, il n'est pas nécessaire que tu vives mais que tu remplisses ton devoir à l'égard de ton peuple. (...) Cherche les vérités qui sont en ton peuple. (...) Il y a plus de liberté dans le fait de servir que dans celui de commander. (...) On naît national-socialiste ; on le devient encore plus par l'éducation ; le plus généralement, on le devient par soi-même. S'il existe quelque chose de plus prodigieux que le destin (*Schicksal*), c'est bien ton courage (*Mut*) et c'est à lui d'assumer inébranlablement ce destin » (p. 130).

Il ne fait pas se laisser surprendre dans ce programme de formation par la tonalité stoïcienne des derniers préceptes. Le « destin » dont il est question ici n'est pas autre chose que la décision politico-militaire du *Führer* qui demande l'obéissance totale du fait même qu'il est la vérité du peuple – dont l'immanence autoproduitive est seule constitutive, obéissance qui ne s'évalue que par le « courage », c'est-à-dire la propre suppression par l'homme de sa réflexion et de sa liberté – aux antipodes donc de la vertu stoïcienne du courage, comme manifestation pour l'homme de son appartenance à la communauté universelle rationnelle des hommes (*Cosmopolis*)<sup>15</sup>.

Le programme de formation de l'université nazie réalise l'inversion manifeste du mouvement de déploiement de soi que promouvait la *Bildung* selon Humboldt<sup>16</sup>. Mais l'*Umsturz* est le résultat d'un mouvement bien antérieur à l'irruption du nazisme dans le champ politique.

---

<sup>15</sup> « D'après Chrysippe, le courage est une capacité de se conformer à la loi rationnelle suprême dans les choses que l'on endure, ou la capacité de garder un jugement ferme lorsqu'on affronte ou repousse des choses paraissant redoutables. » Cicéron, *Tuscu.*, IV, 24, 53. « Les Stoïciens qualifient la dialectique de vertu, parce qu'elle possède une méthode pour que nous ne donnions pas notre assentiment au faux et ne soyons pas trompés par une vraisemblance captieuse (...). Sans cet art, n'importe qui peut être détourné du vrai et induit en erreur. » Cicéron, *De finibus*, III, 22, 73.

<sup>16</sup> W. von Humboldt, *De l'esprit de l'humanité*, Charenton, Premières Pierres, 2004.

Pour comprendre cette genèse, il faut interpréter un énoncé, qui peut sembler étrange, de la deuxième postface que Löwith consacre à son écrit, par un mouvement de troisième décentration en quelque sorte :

« Même si l'on demeure en dehors du parti [NSDAP], on est impliqué dans les événements allemands en tant qu'Allemand et j'ai moi-même contribué à la destruction générale avant que nos voies ne se séparent. C'est ce qui se produisit quand Hitler accéda au pouvoir et qu'il souhaita quelque chose de positif pour mettre fin à la destruction, aux origines très diverses, d'une manière encore imprécise » (p. 172).

Cet énoncé articule trois propositions permettant de réaliser une analytique de la figure historique de l'*Umsturz* :

- Ce qui prépare l'*Umsturz* est la « destruction générale » (*mitdestruieren*) dont Löwith se déclare coresponsable.
- Une bifurcation intervient au sein de cette destruction.
- Le pouvoir hitlérien produit une « révolution positiviste » qui est censée annuler la destruction générale.

Cet énoncé contredit une vision quelque peu naïve du nazisme mettant brutalement fin à une culture « humaniste innocente ». La culture allemande était soumise à un processus nihiliste que Löwith caractérise précisément ici et qu'il faut étudier. L'*Umsturz* est alors une mise en silence de toute interrogation intellectuelle et culturelle et sa « positivité » tient dans son caractère d'auto-affirmation de la vérité de la destination de l'histoire. La fin de la modernité est ce moment où une époque peut se passer de toute critique et de toute question parce qu'elle se met en scène elle-même comme présence réalisée et spectaculaire<sup>17</sup>.

## 6. La genèse de l'*Umsturz*

Trois sources de la « destruction » sont citées par Löwith : la caractérisation par Nietzsche du nihilisme européen, le mouvement poétique incarné par le Cercle de Stefan George et, celui qui se confrontera directement aux conséquences de sa propre pensée, Martin Heidegger. L'œuvre entière de Löwith est un dialogue avec la pensée de Nietzsche, en tant qu'il diagnostique la fin de la modernité et tente d'échapper à l'aporie de la mort de Dieu et de l'effondrement de la théologie sécularisée par la pensée de l'Éternel retour, d'une présence libérée de tout arrière monde comme de toute fascination du néant. Nietzsche est et reste un « problème » pour Löwith, ainsi qu'il le reconnaît lui-même, parce qu'il n'y a pas de médiation possible entre la Croix et le Cercle, entre un christianisme sécularisé et la pensée d'une continuité historique sans début ni fin assignable. La théologie du progrès, selon Löwith, comme « le christianisme de Hegel, transforme la volonté de Dieu en esprit de ce monde : elle devient « l'esprit du monde » et les « esprits des peuples »<sup>18</sup>. Contre cette philosophie de l'histoire, Nietzsche avait dressé deux concepts complémentaires, la Volonté de Puissance et l'Éternel Retour du Même, destinés à permettre le passage vers un perfectionnisme moral sans transcendance. Mais la Volonté de puissance fut interprétée comme une force immanente à toute présence et le perfectionnisme comme l'avènement concret et organisé par l'État d'une « humanité authentique ». Comme le conclura plus tard Löwith, « l'esprit moderne est indécis, il ne sait s'il est chrétien ou païen. Il regarde le

<sup>17</sup> Cf. P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique : Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Bourgeois, 1988.

<sup>18</sup> K. Löwith, *Histoire et Salut*, op. cit. p. 87.

monde de deux yeux différents, celui de la foi et celui de la raison. C'est pourquoi sa raison est nécessairement floue, comparée à la pensée grecque ou chrétienne »<sup>19</sup>. Le nazisme est positiviste en ce qu'il impose la foi en sa propre rationalité militaro-technique contre les doutes de la raison historique de la fin de la modernité.

Le Cercle poétique de Stefan George est la seconde source évoquée par Löwith. Ce qui lui est opposé est la distance qu'il instaure avec la réalité sociale au nom d'un aristocratie de la pensée instituant, dit Löwith, « la différence de rang des nobles et des gens ordinaires, au mépris des droits universels de l'homme. (...) On prêchait pour un paganisme divinisant le corps et on se plaisait à songer à la parenté d'êtres allemands et grecs. On appréciait tout particulièrement les qualités guerrières et héroïques. Une obéissance absolue au maître était un devoir qui allait de soi. C'était un noble nazisme, comparable au noble communisme de nombreuses personnes cultivées, après l'effondrement (*Zusammenbruch*) » (p. 36). Cet antidémocratie prépara chez les plus jeunes, selon Löwith, rejoint en ceci par d'autres biographes de Heidegger<sup>20</sup>, le rejet de la révolution prolétarienne au profit d'une « révolution nationale ». Mais cet antidémocratie antibourgeois permit aussi aux plus anciens du Cercle comme Claus von Stauffenberg de bifurquer eux aussi et de rejeter totalement le nazisme, jusqu'à la préparation du complot contre Hitler de juillet 1944, ce que Löwith semble pressentir déjà en 1940. Le problème que pose Löwith est bien celui de toute « révolution culturelle » : initiée par la critique que portent les aînés aux conditions politique et morale de leur présent, elle laisse les plus jeunes démunis de toute *Bildung* et les expose aux ravages d'une « foi » qui écrase toute raison.

Mais c'est bien évidemment la situation de Heidegger qui paraît cruciale aux yeux de Löwith. Comment ce philosophe, qui inspira en Allemagne un tournant de la pensée de la fin de la modernité hors de la métaphysique vers la philosophie pratique, de Karl Barth à Hannah Arendt et de Leo Strauss à Gadamer et Jonas, devint-il en 1934 le philosophe officiel du nazisme à Freiburg ? De toute évidence, Löwith n'a pas en 1940 encore conquis les éléments conceptuels qui lui permettront d'interpréter la position de Heidegger comme il le fera en 1953<sup>21</sup>. Pour l'heure, il le considère plutôt comme un nihiliste qui a contribué, par sa critique de la métaphysique, à la Destruction :

« Il se limite à une destruction critique et conceptuelle des idées philosophiques et théologiques traditionnelles et, de ce fait, il reste marginal et sans doute à peine pratiqué au sein de l'affairement actuel. (...) Ce par quoi il agit sur nous ne fut pas l'attente d'un nouveau système, mais précisément ce contenu indéterminé (uniquement séduisant) de sa volonté philosophique, l'intention de sa pensée et sa concentration sur ce « Un » qui est nécessaire. Ce ne fut que plus tard que nous comprîmes que ce « Un » n'était rien, en fait, qu'une résolution dont on voyait mal à quoi elle tendait » (p. 46).

L'attirance ambivalente de Löwith pour la pensée de Heidegger correspond à un processus d'attente qui ne fut pas satisfait parce qu'il ne pouvait pas l'être, comme il le comprit plus tard. C'est pourquoi l'engagement de Heidegger dans le national-socialisme traduit, pour Löwith, la contradiction personnelle du penseur dépassé par ce qu'il avait initié et qui chercha pour lui-même une issue « positive » à sa propre pensée, avant que de s'en retirer en 1934. De ce point de vue, le célèbre discours de Rectorat de Heidegger est, dit-il, « de haute portée philosophique et de grande ambition, un petit chef d'œuvre de formulation et de composition,

---

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 255.

<sup>20</sup> Cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger, éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990 ; Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps*, Paris, Le Livre de Poche, 2000.

<sup>21</sup> K. Löwith, Heidegger, *Denker in dürftiger Zeit*, *op. cit.* Parce qu'il ne peut aider ni les « pro- »- ni les « anti-heideggériens », ce livre n'est toujours pas traduit en français...

(...) qui permet de rendre utiles au « moment » historique les catégories d'ontologie existentielle d'une manière qui donnait l'impression que leurs intentions philosophiques pourraient et devraient se concilier avec la situation historique, de même que la liberté de la recherche avec la contrainte de l'État » (p. 51). Mais cette ambiguïté que Löwith reproche à Heidegger se retourne contre lui-même, car, on l'a dit, il se considère lui-même comme coresponsable de ce nihilisme avant sa propre bifurcation. La véritable faute de Heidegger n'est pas intellectuelle, selon Löwith, elle est morale, elle repose dans « cette détermination et cette dynamique qui rejettent toute discussion et toute entente, parce qu'elles ne se fient qu'à elles et elles seules – à ce pouvoir-être (allemand) propre à chacun » (p. 53). Heidegger, pour Löwith, refuserait toute possibilité d'intercompréhension. C'est ce qui s'atteste, dans l'expérience biographique qu'il en fit, dans la dernière rencontre qu'il eut avec lui à Rome en 1936, lorsque, exilé, il tentera de trouver un appui auprès du professeur du Reich venu faire une conférence. S'il se montre d'abord « ému par la pauvreté de notre intérieur » et par l'absence de la bibliothèque restée en Allemagne, Heidegger, qui ne comprend pas que le port sur sa veste de l'insigne du NSDAP est déplacé devant son interlocuteur, ne parvient pas à justifier qu'il puisse collaborer avec l'antisémite de premier plan, Julius Streicher<sup>22</sup> dont il prétend par ailleurs récuser les idées comme étant « pornographiques ». Löwith analyse :

« Rien n'est plus facile pour les Allemands que d'être radicaux quand il s'agit d'idées et de rester indifférents devant les faits » (p. 78).

Ce que regrette le plus profondément Löwith est l'échec de Heidegger dans sa fonction de formateur et de passeur : lui, Löwith, est resté le seul étudiant à avoir été habilité par Heidegger qui n'a jamais assumé de fait sa responsabilité formatrice vis-à-vis de ses étudiants. C'est là toute son ambiguïté : « La possibilité d'une politique philosophique de Heidegger ne provient pas d'un déraillement que l'on pourrait regretter, mais du principe de sa conception de l'existence qui à la fois “conteste” et “entretient” l'“esprit du temps” » (p. 59).

## 7. *Exil et modernité (Conclusion)*

Lorsqu'il s'interroge sur les raisons qui l'ont fait bifurquer hors de l'*Umsturz*, Löwith déclare que c'est le sort fait aux juifs qui fut l'élément déclencheur de la prise de conscience que le mouvement était une négation radicale de l'humanisme antique :

« La solution allemande de la question juive<sup>23</sup> n'est que la partie la plus visible d'une barbarie fondamentale qui approuve n'importe quelle brutalité commise au nom d'un monstrueux État. Face à cette déshumanisation de l'homme, la simple humanité n'est même pas en mesure d'élever la moindre protestation, et c'est ainsi que s'explique la réaction intellectuelle qui a recours à des moyens tout aussi radicaux et prône un retour vers l'Église. Certains de mes amis attendaient aussi de moi une solution radicale, dans le sens, soit d'un retour au judaïsme, soit d'une conversion au christianisme, soit encore d'un engagement politique. Au lieu de cela j'ai compris que les solutions “radicales” ne sont précisément pas des solutions, mais plutôt des durcissements aveugles (...). La vie et la cohabitation des hommes et de peuples ne peuvent s'accomplir sans patience ni indulgence, scepticisme et résignation, c'est-à-dire sans tout ce que l'Allemand d'aujourd'hui rejette parce que ce n'est pas héroïque, parce qu'il n'a absolument aucune compréhension pour la fragilité de toutes les choses humaines » (p. 174).

---

<sup>22</sup> Directeur du journal *Der Stürmer* et Gauleiter de Franconie, il fut, lors du procès de Nuremberg, condamné à mort et exécuté.

<sup>23</sup> Il ne s'agit pas ici de la « solution finale », dont Löwith, il faut s'en souvenir, n'a pas connaissance à cette date. Et cependant sa formulation est anticipatrice.

L'achèvement des Lumières est donc une bifurcation dont l'une des voies a conduit vers la recherche d'un Salut immanent par l'auto-accomplissement héroïque d'une histoire dont le peuple était l'auteur et le destinataire. Mais cette voie suppose l'extinction de la raison au profit d'une foi dans l'efficacité et la force de la technique du pouvoir et de la guerre. Dans cette voie, des versions concurrentes du Salut peuvent sembler s'opposer, mais elles restent solidaires de la même origine et donc coresponsable du même projet. Le choix de l'autre voie, opéré par Löwith, est celui de la patience de la raison stoïcienne dont Sénèque disait :

« Plût au ciel que la science humaine fût achevée, que la vérité, mise en pleine lumière, s'imposât par son évidence et que nos décrets fussent immuables ! Mais nous cherchons la vérité comme ceux mêmes qui nous l'enseignent. »<sup>24</sup>

La bifurcation de Löwith n'est autre que la prise en compte de la finitude humaine, point central de la philosophie heideggerienne dont son auteur avait, dans un premier temps, recherché le surpassement dans la théorie du Destin de l'Être<sup>25</sup>, en lieu et place d'une histoire de la réalisation de l'esprit absolu, désormais impossible.

Ce qui a pour nous valeur philosophique est que Löwith parvienne à esquisser une historicité qui puisse se penser à l'abri de toute métaphysique de la vérité, dans la patiente métamorphose des hommes engagés dans leur propre finitude. Cette esquisse, comme celle que Montaigne dessina à l'aube de la Modernité, est permise par l'écriture d'un soi qui médite sur sa propre formation. Mais pour Löwith, qui achève en ce sens la Cercle de la Modernité, cette méditation est initiée par un « devenir étranger » aux antipodes du « devenir monde » de Montaigne. C'est là le destin philosophique, au sens de Heidegger. Socrate, condamné à mort par un tribunal athénien refuse la fuite que Criton lui propose parce qu'il a été éduqué, dit-il, par les Lois de la Cité (*Criton*, 50a sq). Socrate affirme par cette réponse qu'il n'est pas étranger à Athènes, qu'il est bien apparenté (*oikos*) (*Lysis*, 222a) à cette cité qui est son *oikeon*, sa demeure. Ce qui signifie que le philosophe, s'il est effectivement formé dans sa cité, néanmoins s'en écarte par son activité critique. Mais Heidegger permet l'inversion en quelque sorte de cette figure classique de l'exil intérieur, en rendant impossible tout refuge dans une universalité du philosophe. Socrate dépassait la contingence athénienne en accédant à l'universalité du « destin philosophique », mais désormais le philosophe de la fin de la modernité ne pourrait plus assumer son exil intérieur que dans la solitude de la décision héroïque de son effacement dans l'État. Ce que l'expérience de Karl Löwith contredit précisément. En devenant étranger, Löwith redécouvre la possibilité d'une *Cosmopolis* dont le fondement serait l'effort herméneutique d'intercompréhension des hommes.

La modernité était le projet d'une réalisation politique qui devait signifier la fin de tout exil parce qu'il proclamait que l'homme moderne était, comme dans le mythe de Robinson Crusoé, partout chez lui. Mais la fin de la modernité, en interrogeant l'habitabilité du monde de l'homme, contribua à ce que l'État moderne prenne la décision de définir le « chez soi » comme le destin commun, pour en chasser ceux qui ne lui semblaient pas dignes de participer de cette essence<sup>26</sup>.

Après son expérience de l'exil, Löwith rédigea quelques années après son retour à l'université de Heidelberg, un *Curriculum Vitae*, témoin de la formation d'un soi, qu'il conclura par cette phrase :

---

<sup>24</sup> Sénèque, *De Otio*, III, 1.

<sup>25</sup> Cf. K. Löwith, Heidegger, *Denker...op. cit.*, II „Geschichte, Geschichtlichkeit und Seingeschick“.

<sup>26</sup> Heidegger interrogera tardivement la relation de l' « habiter » au « destin » ; cf. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959 ; *Sérénité*, trad. A. Préau, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.

« C'est pourquoi nous pouvons avec Kant nous consoler de cette déchéance progressive en remarquant que ce « maintenant » des années récentes, dans lequel la ruine du monde s'est tenue à notre porte, est aussi vieux que l'histoire elle-même ».<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> K. Löwith, *Mein Leben*, *op. cit.* s. 157 ; traduction personnelle.