Terreur en philosophie : Heidegger l'européen

Jeffrey S. Librett

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/leportique/823>

DOI : 10.4000/leportique.823

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2006

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jeffrey S. Librett, « Terreur en philosophie : Heidegger l'européen », *Le Portique* [En ligne], 18 | 2006, mis en ligne le 15 juin 2009, consulté le 20 février 2023. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/823> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.823>

Ce document a été généré automatiquement le 20 février 2023.

Tous droits réservés

Terreur en philosophie : Heidegger l'européen

Jeffrey S. Librett

- 1 De quelle manière Heidegger engage-t-il son héritage culturel lorsqu'il veut servir ce qui arrive ? Et, lorsqu'il se penche sur le passé afin de pouvoir se lancer dans l'avenir, quels aspects du passé efface-t-il ou ignore-t-il ? Lesquels sont, par contre, récupérés ? Bref, qu'est-ce que Heidegger, dans sa formulation de l'avenir, inclut et exclut ?
- 2 Mais la question la plus importante est sans doute celle de savoir quelles conclusions on peut tirer de l'examen de ces questions dans la détermination du rôle que la pensée de Heidegger puisse jouer dans la formation de nos avenirs. C'est dans le but de suggérer des éléments d'une réponse possible à ces questions – qui ont d'inséparables enjeux politico-culturels et philosophiques – que je voudrais prendre comme exemple les cours de Heidegger sur Friedrich Schelling datant de 1936.
- 3 Heidegger prononce ses cours sur le texte de Schelling, *Sur l'essence de la liberté humaine*¹ durant l'été 1936, c'est-à-dire deux ans après avoir renoncé au poste de recteur de l'Université de Fribourg mais alors qu'il soutient encore profondément la cause du nazisme.
- 4 Dans ses cours sur Schelling, Heidegger tente de mettre en relief et transmettre ce qu'il considère comme l'accomplissement suprême de l'idéalisme allemand. L'enjeu est de taille car cette transmission concerne rien moins que l'avenir. Lequel pour Heidegger signifie l'avenir de la pensée occidentale en tant qu'une pensée foncièrement allemande.
- 5 Ainsi, selon Heidegger, le traité de Schelling sur la liberté humaine nous met face à « l'une des œuvres les plus profondes de la philosophie allemande, donc de la philosophie occidentale » (2).
- 6 Afin de lier cette œuvre romantique au présent (et à ses avenirs potentiels), Heidegger introduit ses cours par une série de rappels du contexte politique dans lequel Schelling a écrit son traité en 1809, des rappels qui accentuent les parallèles entre l'humiliation subie par l'Allemagne durant l'invasion napoléonienne au début du XIX^e siècle et

l'humiliation de l'Allemagne au sortir de la Première Guerre mondiale. Il situe ainsi la révolution nationale-socialiste dans le cadre des « **guerres de libération** » et représente l'idéalisme allemand comme une tentative de sauvegarder l'Occident en lui fournissant un « **nouveau commencement** » (4). Se référant au fait tragique que ni Schelling ni Nietzsche n'ont terminé leurs œuvres, il affirme que le philosophe contemporain qui « **connaîtrait réellement ou maîtriserait sans conteste les raisons profondes de cet échec deviendrait forcément le fondateur du commencement nouveau de la philosophie occidentale** » (4).

- 7 Ainsi, la philosophie occidentale se doit de formuler son propre renouveau puisque ses fondements se sont effrités. Suivant le principe métaphysique qui stipule que ce qui ne naît pas librement de soi doit naître par nécessité de quelque chose hors de soi, Heidegger pense que l'Occident se trouve en danger imminent d'être refaçoné par une entité non-occidentale. Mais il croit surtout que la philosophie allemande n'est pas et ne doit pas devenir (ou se laisser effacer par) quelque chose de non-allemand, c'est-à-dire, non-occidental.
- 8 On peut se demander, en dehors de l'interprétation heideggérienne, de quelle manière Schelling envisage lui-même la création de nouveaux fondements pour la philosophie occidentale ? Il faut dire qu'il ne l'envisage pas sans se référer de manière positive aux liens nécessaires entre ces futurs fondements et les cultures non-occidentales. En effet, l'un des principaux mérites du texte sur la liberté humaine publié en 1809 est justement d'avoir combattu l'eurocentrisme irrationaliste ainsi que la xénophobie anti-orientale des penseurs tels que Friedrich Heinrich Jacobi et, dans ses traces, Friedrich Schlegel (dans sa période conservatrice). Premièrement, Schelling s'oppose au renversement jacobin de la raison ascendante des Lumières qui l'associe à la philosophie ostensiblement « **athéiste** », juive et donc « **orientale** » élaborée par Spinoza.
- 9 Bien que Schelling critique lui aussi la version « **mécanique** » du panthéisme de Spinoza, il tente néanmoins d'en conserver certains aspects en la situant dans un nouveau cadre ontologico-méthodologique plus « **dynamique** ». Ainsi, Schelling inscrit la pensée de Spinoza dans une structure de récit et donc dans le flux du devenir. Durant toute sa carrière, Schelling considérera le panthéisme comme part nécessaire du développement de l'absolu. Deuxièmement, toujours dans le texte sur la liberté, Schelling s'oppose aussi aux arguments orientalistes de Friedrich Schlegel dans *Sur la langue et la sagesse des Indiens* (1808), l'un des textes-clés du mythe aryen même s'il culmine dans un jugement négatif sur la philosophie indienne et confère à l'Inde une fonction « **préfigurative** » comparable à celle des Juifs vis-à-vis du christianisme ². Dans son traité, Schlegel emprunte l'analyse du panthéisme au Jacobi et l'applique à « **l'Orient** » sud-asiatique. Il y affirme que le panthéisme était l'aboutissement de la philosophie indienne ancienne et un développement néfaste puisqu'il efface le différend entre le bien et le mal. Schelling montre que, d'une part, c'est Schlegel lui-même qui fait l'amalgame entre le bien et le mal et que, de l'autre côté, bien qu'il soit possible de théoriser sur la distinction radicale entre le bien et le mal, il est impossible d'éradiquer ce dernier de l'esprit humain. Pour Schelling, le mal est non seulement l'un des ingrédients de la nature humaine, mais aussi (en soi) une réalité positive et non pas seulement une privation du bien. En tant que possibilité radicalement humaine, le mal ne peut jamais être situé dans un autre culturel, quel qu'il soit.

- 10 Ces critiques de Jacobi et Schlegel, dont Schelling combat la xénophobie et les idées anti-Lumières, se trouvent au cœur de la pensée de Schelling même si celui-ci cherche aussi à dépasser le mécanisme exagéré de la philosophie des Lumières. De plus, la philosophie « **positive** » qu'il articule plus tard dans la *Philosophie de la Mythologie* et dans la *Philosophie de la Révélation* pousse encore plus loin et plus en détail – bien que ceci devient problématique à son tour – sa tentative de reconnaître la vérité dans les mythologies extra-européennes.
- 11 En revanche, l'interprétation que fait Heidegger de Schelling se concentre presque exclusivement sur la dimension ontologique de ses écrits et leurs implications amORAles. Pour parvenir à ses propres fins, Heidegger va jusqu'à affirmer que le développement du « **mal radical** » dans le texte de Schelling sur la liberté implique l'impossibilité de séparer les actions guidées par le bien de celles inspirée par le mal [177ff]).
- 12 Cette interprétation ignore l'importante dimension socio-politique du texte du Schelling, le fait que Schelling se bat non seulement pour un certain concept général de liberté ou d'existence (en tant que penseur allemand dans l'interprétation heideggérienne) mais aussi pour la reconnaissance du rôle essentiel de ce que l'on désigne souvent comme des idées « **non occidentales** » (en particulier, le panthéisme) dans la genèse et l'évolution mêmes de l'Occident.
- 13 On pourrait mettre au crédit de Heidegger sa suggestion selon laquelle la défense partielle que fait Schelling de Spinoza ne constitue pas une apologie de la pensée juive (80). Cependant cette suggestion laisse intacte la notion nazie de la « **pensée juive** ». De plus, aussi louable que soit, sur les plans philosophique et éthico-politique, le rejet de l'irrationalisme de Jacobi par Heidegger (65, 81 passim), ceci ne l'empêche nullement de reproduire l'irrationalisme par le biais d'une interprétation décisionniste de la « **métaphysique du mal** » chez Schelling. Laquelle culmine dans une auto-soumission paradoxale de l'individu, supposé être héroïquement « **libre** », au destin de l'histoire d'une entité collective (184-188). Pareille interprétation erronée de Schelling efface et renverse la critique que ce dernier fait de la xénophobie qui a pour objet l'autre non-occidental. Autrement dit, Heidegger ignore tout simplement la spécificité de la dimension politico-culturelle de la démarche philosophique de Schelling. Si le mal pour Schelling a toujours la structure d'une usurpation de l'universalité par l'individu, alors la forme nationaliste du mal, c'est-à-dire, l'usurpation de l'universalité par une entité nationale ne peut être métamorphosée en une forme héroïque du bien, même pas à travers les références pathétiques de Heidegger à une soi-disant nécessité historique suprême.
- 14 La pensée occidentale n'aura pas d'avenir si l'on n'arrive pas à inverser l'inversion heideggérienne de la ré-ouverture de la métaphysique occidentale à son autre non-occidental. Une ré-ouverture à laquelle œuvre incontestablement la pensée de Schelling.
- 15 Bien sûr, on pourrait objecter que l'œuvre tardive de Heidegger se dresse contre la « **constitution onto-théologique** » (le terme « **constitution** » n'étant ici pas dépourvu de connotation politique) de la métaphysique occidentale. Et on n'aurait pas tort. Car, par exemple, dans son célèbre texte *Sérénité*, Heidegger reprend la notion, articulée par Schelling dans la *Philosophie de la Mythologie*, d'une volonté qui n'est pas une volonté et s'inspire implicitement aussi de l'utilisation tardive que Schelling fait du terme « **sérénité [Gelassenheit]** »³. Il est aussi bien connu que dans *L'Acheminement vers la*

parole et ailleurs, Heidegger exprime son admiration pour la philosophie japonaise et, en général, la pensée orientale.

- 16 Néanmoins, l'avenir d'études heideggériennes et celui de toute pensée inspirée par Heidegger, dont l'insistance sur l'existence en tant que telle puisse être considérée comme « **orientale** » dans l'optique de la philosophie hegelienne de l'histoire et ses succédanés, reposent sur l'examen du rôle que l'autre « **oriental** » n'a cessé de jouer dans la pensée de Heidegger. Même si de telles analyses ont été, bien sûr, déjà entreprises, elles sont loin d'être achevées.
- 17 La tâche est double. D'une part, des études politiquement et psychologiquement centrées sur l'orientalisme comme celles d'Edward Said et de Dorothy Figueira sont, en général, philosophiquement naïves. Elles demandent à être revues dans le cadre de la problématique de l'absence et du déclin des fondements métaphysiques de l'Occident que développe Heidegger (en s'appuyant sur Schelling, Schopenhauer, et Nietzsche). De l'autre côté, l'œuvre de Heidegger – y compris les textes tardifs qui rendent hommage à la sagesse supposée de l'Orient – reste marquée par une naïveté politico-culturelle et, surtout, psychanalytique à l'égard de l'orientalisme (je dirais même à l'égard de la radicalité ontologique de la problématique de l'absence des fondements absolus pour l'Occident).
- 18 Ainsi, la question du rôle que la pensée heideggérienne peut jouer dans la formation de l'avenir du monde qui vient ne peut pas être adéquatement traitée qu'à l'aide d'études à perspective multiples.
- 19 Il faut aussi souligner que la fascination de Heidegger pour la capacité de l'esprit à devenir terreur – « **Seulement le Spirituel est terrible [Nur Geistiges ist schrecklich]** » (189) – une capacité incarnée pour lui par le national-socialisme allemand, ne pourra pas, justement en tant que fascination, nous aider à interrompre le cycle de terreur dans lequel l'Orient et l'Occident se trouvent aujourd'hui piégés.
- 20 Ses réflexions ontologiques exigent des développements supplémentaires (en particulier sur la théorie du sujet), tels que Freud le suggère dans des textes comme *La Psychologie des Masses et l'Analyse du moi* et *Au-delà du principe du plaisir*. Des textes qui contiennent, comme on le sait, la théorie psychanalytique du mal radical. En effet, la situation de l'Occident moderne, dépourvu de ses fondements métaphysiques traditionnelles, face à son autre ne peut être comprise qu'en termes de la dissolution angoissée du groupe et des « **moi(s)** » qui le constituent. Une dissolution qui survient lorsque l'absence de chef et la disparition des fondements internes de son autorité se révèlent avec une traumatisante soudaineté.
- 21 Article traduit par Martine Guyot-Bender.

NOTES

- 1.. Martin HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), ed. Hildegard Feick (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971), traduction ici JSL et MG-B.
 - 2.. Friedrich SCHLEGEL, *Über die Sprache und Weisheit der Indier, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe* (München: 1975), vol. 8, p. 104-433.
 - 3.. Martin HEIDEGGER, *Gelassenheit* (Pfullingen: Neske, 1959).
-

RÉSUMÉS

« Terreur en philosophie : Heidegger l'europpéen ». Cet essai esquisse les enjeux culturels, politiques et philosophiques des lectures contemporaines de l'œuvre de Heidegger. Prenant comme exemple les cours de Heidegger (1936) sur le célèbre « Sur l'essence de la liberté » de Schelling, il met en relief l'effacement heideggérien de l'ouverture de la philosophie occidentale aux ressources de l'héritage philosophique de « l'Orient ». Une ouverture à laquelle Schelling œuvre incontestablement et dont l'effacement par Heidegger s'insère dans le cadre d'une tentative de sauvegarde de l'autonomie absolue d'un Occident essentiellement germanique. Un Occident germanique qui, selon Heidegger en 1936, risque de se voir assujéti à une origine étrangère à son histoire, autrement dit, une origine « orientale ». J'y précise qu'il nous faut des analyses critiques des résidus de l'orientalisme eurocentrique qui caractérise la démarche de Heidegger. Ces analyses devront pouvoir avancer et radicaliser le questionnement heideggérien de toute une gamme des présupposés conceptuels qui ont fourni à la philosophie européenne ses fondements depuis Platon.

“Terror in philosophy : Heidegger the European”. This essay attempts to sketch the cultural-political and philosophical stakes of contemporary readings of Heidegger. Taking as an example Heidegger’s lectures of 1936 on Schelling’s *On the Essence of Freedom*, the essay shows that what Heidegger effaces from his own “Occidental” philosophical heritage is its opening onto an “Oriental” heritage – indeed, its critique of its own centrality. In stark contrast to this opening, Heidegger wants to save the absolute autonomy of the West, qua Germanic, from what he sees as the threat of its subordination to an Eastern origin. I argue therefore that we must critically analyze Heidegger’s residual Euro-centric orientalism while at the same time appreciating and pursuing further his attempts to question the validity of a wide array of European philosophical presuppositions from Platon.

“Terror en filosofía : Heidegger el europeo”. Este ensayo esboza lo que implican cultural, política y filosóficamente las lecturas contemporáneas de la obra de Heidegger. Tomando como ejemplo las clases de Heidegger (1936) sobre el famoso « de la esencia de la libertad » de Schelling, pone de relieve cómo Heidegger suprimió la apertura de la filosofía occidental a los recursos de la herencia filosófica del « Oriente ». Schelling obró sin duda alguna a dicha apertura y su supresión por Heidegger se incluye en el marco de una tentativa para salvar la autonomía absoluta de un occidente esencialmente germánico. Dicho occidente germánico, según Heidegger en 1936 corre

el riesgo de verse sometido a un origen ajeno a su historia, o sea un origen « oriental ». En este ensayo preciso que necesitamos unos análisis críticos de lo que queda del orientalismo eurocéntrico en la reflexión de Heidegger. Estos análisis habrán de permitir la progresión y la radicalización del cuestionamiento de Heidegger a propósito de toda una serie de presupuestos conceptuales que proporcionaron sus fundamentos a la filosofía europea desde Platón.

“Der europäische Heidegger”. Was steht bei den zeitgenössischen Lektüren Heideggers kulturell, politisch und philosophisch auf dem Spiel? Der Autor untersucht die Vorlesungen Heideggers von 1936 „Über das Wesen der Freiheit“ (Schelling) und macht es uns anschaulich wie Heidegger es vermeidet die Öffnungen Schellings zu den Reichtümern des „Orients“ zu erwähnen. Dies im Rahmen eines Versuches die absolute Autonomie eines vor allem germanischen „Abendlandes“ zu bewahren. Eines germanischen Abendlandes, das – so Heidegger 1936 – das Risiko eingeht von einer fremden Herkunft seiner Geschichte, einer „orientalischen“, beherrscht zu werden.

AUTEUR

JEFFREY S. LIBRETT

Jeffrey S. Librett est Professeur au Department of Germanic and Scandinavian Languages and Literatures de l'Université d'Oregon. Il est l'auteur de *The Rhetoric of Cultural Dialogue. Jews and Germans from Moses Mendelssohn to Richard Wagner and Beyond* (Stanford, Stanford University Press, 2000) et de nombreux essais sur la littérature et la philosophie allemandes et françaises. Il est également traducteur anglais de Michel Deguy et al., *Du sublime* (Éditions Belin, 1988) et de Jean-Luc Nancy, *Le Sens du monde* (Éditions Galilée, 1993). Actuellement, il écrit un livre qui a pour titre *Orientalist Metaphysics. Typology and Panic from Spinoza to Schopenhauer*.