

LE SÉMINAIRE COMME LABORATOIRE. L'EXPÉRIENCE DE LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE DE SCHELLING EN 1927/1928.

François Jaran

Le titre de cette étude fait référence à un « séminaire » – ou comme Heidegger les appelle à cette époque, à des « exercices phénoménologiques » – publié en 2011 dans le tome 86 des éditions complètes de Heidegger et simultanément dans une collection d'études publiée par *la Internationale Schelling-Gesellschaft*¹. Ces exercices phénoménologiques se penchent sur l'essai de Schelling intitulé *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* publié en 1809 et qui a intéressé Heidegger à des moments déterminants de son cheminement. Heidegger a consacré à cet écrit sur la liberté deux cours d'importance. Le premier en 1936 – publié en 1971² – et le second en 1941 – publiés dans son intégralité en 1991³. Ces deux dates, 1936 et 1941, peuvent servir de bornes à une section de l'itinéraire de pensée heideggérien, qui correspond tout d'abord aux grands cours sur Nietzsche – en deux tomes en 1961 et qui constituent pour beaucoup

¹ *Seminare: Hegel – Schelling*, GA 86 et Lore Hühn et Jörg Jantzen (éds.), *Heideggers Schelling-Seminare (1927-1928)*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, Schellingiana, t. 22, 2010 – abrégé à partir de maintenant HSS.

² *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, éd. Hildegard Feick, Tübingen, Niemeyer, 1971, 1995 – maintenant *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA 42.

³ *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, GA 49.

le deuxième chef-d'œuvre de Heidegger après *Sein und Zeit*⁴. Ces deux dates circonscrivent ensuite la rédaction de textes dont Heidegger avait préféré différer la publication jusqu'après sa mort. Ces textes ont commencé à paraître en 1989 avec les *Beiträge zur Philosophie* qui, vingt-trois ans après leur parution, comptent déjà des traductions dans toutes les grandes langues européennes sauf une, le français. Ces textes récemment publiés occupent les tomes 65 à 71 de la *Gesamtausgabe* et ont été rédigés entre ces deux interprétations des recherches de Schelling sur la liberté humaine, entre 1936 et 1941. Nombre d'heideggériens et de schellingiens ont d'ailleurs déjà souligné l'importance de ces deux interprétations de Schelling pour le parcours heideggérien⁵.

Tout récemment paraissait le manuscrit de la toute première explication de Heidegger avec le traité sur la liberté de Schelling, un séminaire donné à Marbourg durant l'hiver 1927/1928, soit près d'une dizaine d'années avant le cours de 1936. Grâce au travail des membres de la Société Internationale Schelling, nous avons aussi à notre disposition une série de *Referate*, c'est-à-dire d'interventions faites par les étudiants de Heidegger dans le cadre de ce séminaire. Il ne s'agit pas d'étudiants banals, puisque l'on compte parmi eux Walter Bröcker, Käte Oltmanns, Gerhard Krüger et Hans Jonas. Dans les pages qui suivent, nous souhaitons prendre cette publication comme prétexte à une réflexion sur le rapport qui existe entre, d'une part, la pédagogie et l'enseignement heideggériens et, d'autre part, l'œuvre et la pensée.

1. – Introduction

C'est au printemps 1927 que Heidegger publie *Sein und Zeit*, un ouvrage qui deviendra en quelques années à peine un classique de la

⁴ Cf., entre autres, Hans-Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, trad. fr. de Jean Grondin, Paris, Vrin, coll. "Bibliothèque des textes philosophiques", 2002, p. 136.

⁵ Cf., à titre d'exemple, Dietmar Köhler, « *Kontinuität und Wandel – Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941* », HSS, pp. 163-191.

philosophie allemande du XX^e siècle et qui propulsera son auteur au sommet de la gloire académique. Bien que le succès de l'ouvrage ait été précédé par certaines rumeurs qui courraient au sujet de ce grand professeur de philosophie de la Forêt Noire, Heidegger devient du jour au lendemain une personnalité dans le monde philosophique, invité partout en Allemagne et même au-delà, pour donner des conférences qui sont courues autant par ceux qui s'intéressent à la philosophie que par les curieux qui veulent avoir vu le personnage.

Heidegger publie *Sein und Zeit* à l'âge de trente-huit ans. Selon les exigences de l'époque, son *curriculum vitae* de chercheur laisse alors à désirer. Il a certes publié sa thèse de doctorat en 1914 et sa thèse d'habilitation en 1916, mais entre ces dates et 1927, Heidegger ne publie rien. C'est plus d'une décennie de silence pour ce jeune penseur dont on attend beaucoup et qui enseigne dans des universités qui doivent leur grande réputation à leur héritage néokantien. Il semble que ce soit donc en partie pour réduire la pression qu'exercent sur lui ses collègues que Heidegger condescend à publier un essai philosophique portant sur la relation entre, d'une part, notre compréhension de l'être et, de l'autre, la temporalité qui gouverne notre existence. La publication dudit traité en 1927 révélera au monde philosophique ce que les étudiants savent depuis longtemps, soit que ce fils d'humbles paysans de Messkirch, petit village situé entre le Danube et le lac de Constance dans le Sud de l'Allemagne, est sans doute à l'époque le plus grand philosophe d'Allemagne.

Or, si pour le monde académique, Heidegger est né ce jour de printemps 1927, les manuscrits des cours qu'il a donnés pendant les huit années qui ont précédé montrent clairement qu'il avait déjà une longue carrière philosophique derrière lui. En quelques années à peine, Heidegger a élaboré divers projets philosophiques parmi lesquels nous comptons celui d'une science originaire de la vie en soi et pour soi, celui d'une herméneutique de la facticité et celui d'une « ontologie radicale de l'existence humaine » qu'il rebaptisera « ontologie fondamentale » dans *Sein und Zeit*. Ces divers projets tout comme ceux qui suivront, bien que liés les uns aux autres, ne constituent pas qu'une simple préparation à l'ontologie fondamentale mais sont plutôt des

positions philosophiques autonomes qui, comme le montrent fréquemment les exégètes, possèdent leur légitimité propre, indépendamment de *Sein und Zeit*. Plutôt que de nous livrer le fin mot sur la pensée heideggérienne, la publication de l'ouvrage de 1927 ne faisait finalement que nous offrir une vue transversale sur cette pensée en constante évolution.

2. – *Doctrines exotériques et ésotériques*

a) L'enseignement et la publication

C'est du moins ce que laissent apercevoir les manuscrits des cours donnés entre 1919 et 1927 et que l'éditeur Klostermann de Francfort a fait paraître entre 1975 et 2006. On ne peut aujourd'hui que s'étonner à la lecture de ces manuscrits de haute qualité philosophique en pensant que Heidegger ne les destinait pas à la publication. Comme on le sait maintenant, ce n'est pas qu'il rejette l'idée de la publication comme telle, mais il considère qu'ils n'ont pas encore atteint la forme définitive qu'il leur souhaiterait. Le projet d'un ouvrage présentant ses interprétations phénoménologiques d'Aristote du début des années 1920 ou encore celui d'une longue recension de la correspondance entre Dilthey et le Comte Yorck von Wartenburg sont la preuve que Heidegger a le désir de publier et qu'il souhaite que ses travaux philosophiques se répandent au-delà du cercle étroit du groupe d'étudiants qui le suivent. Or, malgré ces milliers de pages de brillantes analyses, au moment de publier en 1927, il est encore trop tôt. Heidegger ne publie en effet que le "torse" de son ouvrage sur l'être et le temps, ébauche étonnante il va sans dire, mais ébauche qui ne sera jamais terminée. Heidegger dira plus tard que sa pensée était encore trop verte, que la décision de publier était prématurée et qu'en fin de compte, « le défaut de l'ouvrage, écrit-il dans *Acheminement vers la parole* de 1959, réside dans ce [qu'il s'est] aventuré trop loin trop tôt »⁶.

⁶ *Aus einem Gespräch der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, 89.

Après la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger se décide cependant à faire paraître plusieurs textes. L'année 1929 sera d'ailleurs prolifique : il publie coup sur coup *Vom Wesen des Grundes*, *Kant und Das Problem der Metaphysik* et « *Was ist Metaphysik?* », trois chefs-d'œuvre philosophiques, il va sans dire. Puis, de nouveau, c'est le silence. Heidegger continue de faire ses cours, continue d'évoluer philosophiquement, continue même d'écrire ce qu'il est convenu d'appeler des traités de philosophie, mais il a abandonné tout projet de publication. Si l'on excepte les textes publiés en tant que recteur national-socialiste de l'université de Fribourg et la conférence sur Hölderlin parue en 1936, Heidegger ne publie pas jusqu'en 1942 et 1943 alors que paraissent *Platons Lehre von der Wahrheit* et *Vom Wesen der Wahrheit*, des textes tirés de cours donnés au début des années 1930.

Ces deux années de publication que furent 1927 et 1929 sont instructives en un point essentiel : les textes publiés sont tirés directement des cours qu'il donne alors à ses étudiants. Les essais publiés correspondent en effet à l'un ou l'autre des cours qu'il donne à Marbourg ou à Fribourg devant les centaines d'étudiants qui y participent. Le lien entre *Sein und Zeit* et les cours donnés entre 1925 et 1927 n'est certes plus à faire. De la même façon, le traité *Vom Wesen des Grundes* rédigé à l'automne 1928 reprend presque mot pour mot les développements présentés dans un cours sur Leibniz de l'été 1928 et repris l'hiver suivant. Pour ce qui est de l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik*, Heidegger soulignait lui-même dans l'avant-propos de la première édition que l'essentiel de son interprétation provenait de cours professés sur la *Critique de la raison pure* depuis son cours de *Logique* de l'hiver 1925/26 – soit essentiellement un cours sur la *Critique de la raison pure* à l'hiver 1927/28 et des conférences données à Cologne en 1927, à Riga en 1928 et tout particulièrement à Davos au mois de mars 1929⁷. La conférence « *Was ist Metaphysik?* » semble faire exception à cette règle dans la mesure où elle n'est pas la reprise

⁷ *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, xvi.

directe d'un contenu présenté dans une salle de cours. Mais le fait qu'il s'agisse d'une conférence faite à l'université et les liens qui l'unissent au cours de l'hiver 1929/1930 portant sur les concepts fondamentaux de la métaphysique sont trop importants pour la considérer comme une œuvre à part dans le *corpus* heideggérien. La véritable exception, on ne doit pas l'oublier, c'est bien entendu la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* qui fut, selon ce que dit Heidegger, écrite mais « retenue par-devers lui »⁸. Certains morceaux ont certes été révélés dans le cours de l'été 1927 sur les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, mais le contenu véritable de la section intitulée « Temps et être » demeure encore aujourd'hui une énigme.

Ce qu'il faut aussi noter ici, c'est que ce n'est pas uniquement le contenu des cours qui se retrouve dans les textes publiés mais d'abord et peut-être surtout le style heideggérien. Si l'on peut – et on le doit – considérer les manuscrits des cours comme des portraits fidèles de ceux donnés par Heidegger, nous retrouvons facilement les mêmes patrons argumentatifs dans les cours et les écrits, la même utilisation des exemples, les mêmes références à des interprétations nouvelles de sentence philosophiques millénaires ou centenaires. Entre l'ouvrage *Kant und das Problem der Metaphysik* et le cours du semestre d'hiver 1927/28, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, il n'y a pas comme tel de rupture, il n'y a pas de différence de ton ni de style. Il n'y a pas de différence substantielle entre ce que Heidegger *dit* à ses étudiants et ce que Heidegger *écrit* dans des ouvrages publiés. L'ouvrage est certes un ensemble clos qui remplit en général ses ambitions – l'exception étant ici *Sein und Zeit* – alors que le cours ne vient presque jamais à bout des tâches qu'il se propose au départ. Mais on doit parler ici d'une différence de degré d'achèvement et aucunement de différence de nature entre les deux. L'ouvrage chez Heidegger se présente comme un reflet de l'enseignement et le cours, à son tour, se présente comme un ouvrage. On ne parlera donc

⁸ *Brief über den "Humanismus"*, in *Wegmarken*, GA 9, 327-328.

pas, comme ce serait le cas avec Platon mais aussi avec Leo Strauss, de doctrines ésotériques et de doctrines exotériques chez Heidegger, puisque ce qui se fait dans l'école est de même nature que ce qui est présenté au grand public. Il semble que nous puissions conclure qu'il n'y a pas à proprement parler deux Heidegger, c'est-à-dire un professeur et un écrivain, mais que les deux travaillent conjointement. Ce que le premier professe en chaire, le second le couche par écrit.

b) L'enseignement et la pensée

Notre philosophe n'a donc publié des textes qu'en 1927 et en 1929, mais on peut affirmer qu'au cours des années 1920 et 1930, il a toujours un traité de philosophie prêt à être publié. Ses silences, en effet, ne correspondent jamais à une "baisse de production" littéraire mais toujours à une volonté expresse de demeurer silencieux, de faire le silence face au grand public sur ce qui mijote dans son laboratoire, de taire des positions fondamentales philosophiques qui, répétons-le, conviendraient parfaitement à la publication comme elles le font aujourd'hui.

Mais cela ne signifie pas que Heidegger se soit retiré au haut d'une montagne et que son dialogue philosophique se soit déployé en compagnie d'un serpent et d'un aigle. Au contraire, la pensée heideggérienne est constamment confrontée à la critique du public. Certes, non pas celle du grand public, de la foule, οἱ πολλοί, mais celle d'un public relativement restreint composé d'érudits étudiants qui assistent aux cours et séminaires. Cette confrontation qui ne se déroule pas à forces égales, mais bien entre un maître et ses disciples, permet à Heidegger de déployer en toute liberté une pensée qui se prête parfaitement à la présentation didactique. Car que ce soit l'enseignement qui ait donné forme à la pensée ou la pensée à l'enseignement, cela n'importe finalement que très peu. La pensée heideggérienne se déploie toujours comme un cours d'introduction à la philosophie. Pour Heidegger, le travail philosophique consiste essentiellement en une présentation de thèses philosophiques anciennes

qui portent en elles de grandes vérités oubliées ou, plus souvent, jamais aperçues. Ainsi, le déploiement de la pensée heideggérienne se marie parfaitement à l'enseignement, même à l'enseignement le plus élémentaire de la philosophie. Faire de la philosophie pour Heidegger, ce n'est jamais autre chose que faire voir à des étudiants ce que Platon, Aristote ou Kant ont voulu dire.

C'est la raison pour laquelle la thèse de *Sein und Zeit* au sujet du rapport entre la compréhension de l'être et la temporalité de l'existence humaine est tout d'abord présentée à partir de la nécessité d'éveiller la philosophie à son passé oublié. La première phrase de *Sein und Zeit* ne dit en effet rien d'autre : « La question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli »⁹. Heidegger ne prétend aucunement élaborer une nouvelle question philosophique. Son but est plutôt d'attirer l'attention de la philosophie vers une question qu'elle a certes connue mais qu'elle n'a pas reconnue comme sa question essentielle.

Ce n'est donc pas uniquement l'écrit qui chez Heidegger adopte la forme du dit, mais aussi le pensé. Car la pensée heideggérienne est précisément cette pensée qui présente la pensée dans son histoire et dans ses questions essentielles, qui présente la pensée ancienne sous un jour nouveau, afin de lui permettre de progresser. C'est une pensée qui ne peut s'élaborer qu'en dialogue avec l'histoire de la pensée, une pensée qui adopte une structure que l'on peut qualifier de "systématico-historique" et qui a besoin, pour avancer, que l'histoire soit transformée, c'est-à-dire réinterprétée. En ce sens, la salle de cours où l'on lit et relit les textes classiques de la philosophie est un endroit de prédilection, un laboratoire idéal, pour le développement de cette pensée.

c) Commentaires sur l'enseignement (1936, 1937)

Or, si l'on s'attarde à ce que Heidegger écrit lui-même au sujet des leçons d'autres philosophes, on peut être surpris qu'il ne reconnaisse pas toujours aux leçons le même statut qu'aux œuvres publiées.

⁹ SZ, § 1, 2.

Évoquant la relation entre l'enseignement et les publications d'un philosophe dont nous aurons maintenant à parler, Schelling, Heidegger affirmait en 1936 la chose suivante :

Nous pouvons [...] apprécier, dans une certaine mesure, l'importance du travail de pensée qui s'est accompli durant cette période de silence littéraire [qui s'étend de 1809 à la mort de Schelling en 1854], grâce aux 90 leçons qui nous ont été transmises dans l'œuvre posthume. Dans une certaine mesure seulement, car entre des leçons et une œuvre élaborée, se suffisant à elle-même, la différence n'est pas seulement de degré, mais de nature¹⁰.

En 1936, date de la seconde des trois lectures de Schelling, Heidegger ne considère pas que l'œuvre publiée et les cours donnés devant des étudiants peuvent être mis sur un pied d'égalité. Doit-on pour autant revoir ce que nous défendons ici à l'égard des cours et de textes publiés à la fin des années 1920 ? Il semble que non. Il ne faut pas oublier que le rapport entre l'enseignement, la pensée et la publication s'est entre-temps grandement modifié. À partir de 1936, les cours que Heidegger donne à Fribourg s'éloignent de ce qu'il rédige sous la forme de "traités philosophiques" et qu'il garde par-devers lui. La pensée heideggérienne se divise soudainement en deux : d'une part, des interprétations didactiques essentiellement de l'œuvre de Nietzsche devant les étudiants, d'autre part une pensée qui tente de mettre en branle une transition entre un premier et un second commencement de la philosophie dans des cahiers secrètement gardés. Heidegger a donc peut-être raison en 1936 d'affirmer que les leçons d'un philosophe ne sont pas nécessairement représentatives de sa pensée philosophique puisqu'il expérimente lui-même à cette date une rupture au sein du travail de la pensée. Mais cela ne peut s'appliquer au Heidegger de la fin des années 1920 qui ne distingue pas encore le traité de la leçon. Et nous avons la preuve de cela dans un commentaire que Heidegger fit à la même époque dans un texte

¹⁰ GA 42, 5.

de 1937 intitulé « Regard rétrospectif sur le chemin » et dans lequel il insiste sur l'importance des leçons pour le déploiement non pas de sa carrière universitaire mais précisément de sa pensée. Ce dialogue avec la tradition philosophique ne serait aucunement un protreptique destiné aux jeunes étudiants, mais tout d'abord une expérience que la pensée philosophique fait et qui est nécessaire à son élaboration. Voilà ce que Heidegger écrit alors :

[Les leçons] constituent un cheminement hésitant et voilé à l'intérieur d'une autre pensée et dirigé vers la vérité de l'estre (*Seyn*) et sa fondation dans le *Da-sein*. Derrière cette volonté pédagogique en vue du déploiement et de la consolidation de la force d'interroger (*Fragekraft*) et derrière le libre apprentissage du métier (*der freien Beherrschung des Handwerks*) repose le mouvement véritable de la pensée lui-même comme effort en vue de la mise en place du nouveau commencement.¹¹

Ainsi, Heidegger considère ses leçons comme l'occasion sans doute autant pour l'étudiant que pour le professeur de consolider sa capacité à interroger philosophiquement et d'apprendre son métier. Ce dialogue duquel émerge la pensée philosophique et qui finalement permettra la mise en place d'un nouveau commencement de la pensée ne peut se déployer dans la solitude mais uniquement dans ce partage qui n'a lieu que dans la salle de cours. Heidegger poursuit :

Cet autre questionnement en quête de la vérité de l'estre (*Wahrheit des Seyns*) à la différence de la question portant sur l'essence de l'étant ne peut s'accomplir que dans l'explication (*die Auseinandersetzung*) avec l'histoire antérieure et dans le nouveau dévoilement de celle-ci. [...] Les cours demeurent donc toujours au premier plan : ils s'engagent à l'intérieur d'une tonalité fondamentale sur un sentier en apparence arbitraire et permettent, à partir de là, une vue d'ensemble (*die Blicke in das Ganze*).¹²

¹¹ *Besinnung*, GA 66, 420.

¹² *Ibid.*, 420-421.

Ce texte rend manifeste l'importance que Heidegger accordait, pour le déploiement de sa propre pensée, à cette discussion avec la tradition philosophique, à cette explication qu'il mène conjointement avec ses étudiants. Ces cours, souligne-t-il un peu plus loin, ne sont jamais simplement historiques (*historisch*), mais bien historiques (*geschichtlich*)¹³.

d) La vie "publique" de Schelling et Heidegger

La relation de Heidegger à la publication se compliquera donc dans la deuxième moitié des années 1930 alors qu'il prend la décision de ne pas publier ce qui à ses yeux constituait sa deuxième grande œuvre après *Sein und Zeit*. Une décennie après ce que d'aucuns considèrent comme "l'échec" de *Sein und Zeit*, Heidegger entreprend la rédaction d'une nouvelle œuvre intitulée *Beiträge zur Philosophie* qui ne sera publiée qu'à titre posthume. Ce texte, Heidegger le gardera par-devers lui – peut-être comme il avait aussi « gardé par-devers lui (*zurückgehalten*) » la troisième section de *Sein und Zeit* – et refusera de le publier de son vivant. Il est difficile de savoir si cette décision fut prise dès 1936 ou s'il s'agit d'une idée qui a mûri en lui, mais il est évident qu'elle témoigne d'un changement dans l'attitude de Heidegger quant à la "vie publique" de ses écrits. Certes, les pressions académiques qui existaient au début des années 1920 ont disparu avec la publication et le succès de *Sein und Zeit*. Mais cette expérience de la publication a été pénible pour Heidegger. Non pas que le succès l'ait ennuyé d'un point de vue personnel, mais plutôt d'un point de vue philosophique. Son œuvre, se plaint-il à maintes reprises, et sa volonté de poser à nouveau la question de l'être ont été mal comprises. Dans les années qui suivent 1927, Heidegger s'efforce de corriger le tir, d'expliquer à nouveau ce qu'il fallait entendre par « compréhension de l'être » et « ontologie fondamentale ». Il s'y essaie en évoquant une « métaphysique du *Dasein* » qui s'oppose frontalement à

¹³ *Ibid.*, 421.

« l'anthropologie philosophique » de Max Scheler. Mais cette énergie que Heidegger dépense en cherchant à aider les lecteurs à comprendre le fond de sa pensée ne le fait aucunement progresser dans la philosophie. Alors qu'il doit ralentir pour laisser la chance aux retardataires de le rejoindre, la tâche de la pensée, elle, l'attend toujours.

C'est sans doute cela – jumelé à d'autres motifs personnels sur lesquels nous ne dirons rien – qui motiveront cette réticence à publier, principalement cet ouvrage complexe que sont les *Beiträge zur Philosophie* et dont l'explication aurait occupé Heidegger le restant de ses jours. Or, la décision de changer d'attitude face au "public littéraire", Heidegger la prend après avoir étudié la question. Dans son cours sur Schelling de 1936, Heidegger expose clairement qu'avant lui, Schelling et Nietzsche avaient connu leur part d'ennuis en cherchant à présenter leur « œuvre véritable » au public.

Après la publication de son traité sur la liberté en 1809, Schelling entre dans une période où il ne publie pratiquement plus et qui durera jusqu'à sa mort quarante-cinq ans plus tard. Heidegger considère que plutôt que de mener à bien son combat contre Hegel, Schelling aurait cherché pendant toutes ces années la manière adéquate de présenter sa pensée au public sans souffrir les attaques de la critique. Son ouvrage intitulé *Les Âges du monde* est publié sous trois versions différentes (1811, 1813, 1815) et reste finalement inachevé. Schelling a mal géré sa situation publique, juge Heidegger, trop importuné dans son travail par ce que penseraient le public et les critiques. Heidegger écrit : « Schelling lui-même porte ici sa part de responsabilité, dans la mesure où il n'a pas toujours suffisamment fait preuve d'indifférence à l'égard de ce genre d'attaques »¹⁴.

C'est un Heidegger de quarante-sept ans qui juge ici le parcours de Schelling qui, à partir de 1809 – Schelling est âgé alors de 34 ans –, entre dans une crise. Heidegger se trouve dans une situation similaire lui qui a publié un ouvrage retentissant et dont le "public"

¹⁴ GA 42, 5.

attend avec impatience la conclusion. Plutôt que de laisser l'inachèvement de *Sein und Zeit* ruiner le reste de sa carrière philosophique, Heidegger opte pour un silence *volontaire* et non forcé. Mais Schelling n'est pas le seul à s'être « brisé en face de ce qui était son œuvre véritable ». Heidegger écrit que Nietzsche, « le seul penseur essentiel après Schelling », a lui aussi échoué dans sa tentative d'écrire son chef-d'œuvre, soit *La volonté de puissance*. Je cite Heidegger : « Mais ce grandiose et double échec de grands penseurs n'est pas imputable à une défaillance, il n'a d'ailleurs rien de négatif, bien au contraire. C'est là le signe du surgissement de ce qui est tout autre, l'éclair annonciateur d'un nouveau commencement »¹⁵. Heidegger, qui pense ici à son propre échec et à cette pensée encore à venir, cite ces vers de Nietzsche de 1883 :

*Qui doit un jour annoncer beaucoup
Tait beaucoup à l'intérieur de soi.
Qui doit un jour allumer l'éclair
Doit longtemps – être nuage.*

3. – Schelling chez Heidegger

À partir du milieu des années 1930, une distance s'installe donc dans le travail philosophique de Heidegger entre 1. ce qui est professé en chaire, 2. ce qui est présenté au public et 3. ce qui est rédigé et conservé par-devers soi. Il ne s'agit bien entendu pas d'une fracture complète dans la mesure où l'on peut tracer des parallèles évidents entre des textes comme les *Beiträge zur Philosophie* et les cours donnés sur Nietzsche qui seront publiés en 1961. Mais cette distance entre le cours et l'écrit n'en demeure pas moins une nouveauté chez Heidegger.

Or, dans les années 1920, cette proximité du cours et de la pensée rapproche sans contredit Heidegger du jeune Schelling qui, selon

¹⁵ *Ibid.*, 5.

le méchant mot de Hegel, aurait « élaboré sa philosophie devant public »¹⁶. Hegel se moque en effet dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de son confrère Schelling qui n'aurait pas su distinguer la leçon de philosophie et la pensée. Mais l'intérêt que Heidegger a souvent manifesté pour Schelling ne tient pas à ce rapport à l'enseignement. Nous allons ici nous pencher sur la lecture que Heidegger fit des *Recherches sur la liberté humaine* non pas pour leur contenu propre ou pour l'impact qu'elles ont pu avoir sur le Heidegger de la seconde moitié des années 1930, mais bien pour souligner l'importance jusqu'ici pratiquement ignorée qu'elles revêtent à la fin des années 1920 et aussi pour montrer un exemple de dialogue qui s'est tenu en 1928 entre le maître et un étudiant en particulier, Walter Bröcker.

a) La rencontre initiale

Tentons tout d'abord de tracer brièvement l'histoire de la rencontre entre Heidegger et Schelling. Dans un récit autobiographique daté de 1963 et intitulé *Mein Weg in die Phänomenologie* – que l'on pourrait traduire ainsi : « mon incursion dans la phénoménologie » –, Heidegger se souvient de ses années de formation en théologie. Il écrit alors :

Dans les années qui suivirent 1911, [j'assistai] au cours de dogmatique de Carl Braig. [...] C'est par lui que j'entendis parler pour la première fois, lors de quelques promenades, au cours desquelles il me fut donné de l'accompagner, de l'importance de Schelling et de Hegel pour la théologie spéculative en opposition à la doctrine scolastique. C'est ainsi que la tension entre ontologie et théologie spéculative entra dans l'horizon de ma recherche comme l'armature de la métaphysique¹⁷.

¹⁶ « Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publikum gemacht » – Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, *Werke*, vol. 18, 1979, p. 420.

¹⁷ *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 94.

La référence ici faite à la découverte aussi précoce que 1911 d'une armature *onto-théologique* de la métaphysique est pure fantaisie. Cependant, il est fort possible que la rencontre de Heidegger avec Schelling ait eu lieu à cette date, au début des années 1910 dans un contexte théologique. Heidegger avait certainement entendu parler de Schelling avant cette date – ne serait-ce que par ses lectures de Dilthey –, mais on peut croire que c'est alors qu'il a commencé à travailler le contenu de l'œuvre. Cela est confirmé par un autre texte autobiographique que Heidegger a rédigé en 1972 comme préface à la publication de ses écrits de jeunesse. Dans ce texte, Heidegger évoque les influences qu'il reçut entre 1910 et 1914, c'est-à-dire au cours de cette transition entre ses études de théologie et celles de philosophie. Heidegger évoque là de nombreuses influences : la seconde édition augmentée de la *Volonté de puissance* de Nietzsche, la traduction en allemand des ouvrages de Kierkegaard et de Dostoïevski, les poésies de Rilke, les poèmes de Trakl et la publication commencée en 1914 des *Écrits complets* de Dilthey. Parmi ces mentions, il parle aussi de son « intérêt naissant pour Schelling et Hegel (*das erwachende Interesse für Hegel und Schelling*) »¹⁸. Ici encore, il soulignera l'importance des cours de théologie systématique de Carl Braig, représentant de l'école spéculative de Tübingen qui, selon Heidegger, « de par son débat avec Hegel et Schelling, octroya à la théologie catholique son rang et sa portée »¹⁹. Hegel et Schelling comptent donc parmi les influences les plus anciennes, bien avant que n'interviennent Kant et Husserl.

Nous pouvons dire, en résumé, que Schelling fait partie de l'horizon philosophique qui s'étale devant le jeune Heidegger. Néanmoins, nous n'avons aucun document témoignant d'une lecture approfondie de son œuvre. Selon ce que nous savons, Heidegger ne découvre le *Traité sur la liberté humaine* de 1809 qu'au début de l'année 1926. À partir de cette date, Schelling se démarquera pour Heidegger de

¹⁸ *Frühe Schriften, GA 1*, 56.

¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

ce couple "Hegel et Schelling" ou encore de la triade "Fichte, Schelling, Hegel" et apparaîtra comme l'un des philosophes modernes les plus profonds.

b) Un cadeau de Jaspers

Puisque l'histoire est bien documentée dans la correspondance que Heidegger a entretenue avec Karl Jaspers, nous pouvons nous permettre de raconter la rencontre entre Heidegger et le traité de 1809 de Schelling sur la liberté humaine. Dans une lettre du mois d'avril 1926, au moment même où il reçoit les épreuves des premières sections de *Sein und Zeit*, Heidegger remercie Jaspers pour un petit cadeau que ce dernier lui a fait : un volume de textes de Schelling qui, selon certaines sources, serait celui édité par Otto Braun et publié par la « *Deutsche Bibliothek* » à Berlin en 1918 intitulé *Schellings Philosophie*. Ce petit volume contient entre autres l'essai de Schelling sur la liberté humaine que Heidegger s'est empressé de lire. Il écrit alors à Jaspers :

Je dois une fois de plus vous remercier sincèrement aujourd'hui pour le petit volume de Schelling. [Nous pouvons supposer que Heidegger a déjà remercié Jaspers dans une lettre perdue ou de vive voix.] Schelling a osé s'avancer philosophiquement beaucoup plus loin que Hegel, même s'il est plus désordonné dans ses concepts. Je n'ai lu que le traité sur la liberté. Il a tant de valeur à mes yeux que je ne pourrais apprendre à le connaître du premier coup par une ébauche de lecture²⁰.

Plusieurs commentaires s'imposent ici. Tout d'abord, il faut souligner qu'en pleine rédaction de *Sein und Zeit*, Heidegger trouve le temps de lire, bien qu'il ne s'agisse ici que d'une « ébauche de lecture », le traité de Schelling qui bien que relativement court – 80 pages dans cette édition – ne constitue pas pour autant une lecture facile. Si l'on doit s'étonner de ce que Heidegger lise Schelling et en

²⁰ Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1990, lettre du 24 avril 1926, p. 62.

soit fasciné au printemps 1926, c'est bien entendu parce que le nom de Schelling n'est jamais mentionné dans *Sein und Zeit*. Deuxième remarque : selon ce qu'on peut comprendre de la lettre, Heidegger n'a lu le texte de Schelling qu'à ce moment précis. Ce n'est donc pas un texte qu'il connaissait avant l'époque de la rédaction de *Sein und Zeit*. Cela semble confirmé par une lettre que Heidegger envoie à Jaspers en septembre 1927 dans laquelle il écrit : « Depuis que vous m'avez envoyé le petit volume de Schelling, le *Traité sur la liberté* ne me lâche plus. Je vais lui consacrer des travaux pratiques au prochain semestre. Et pour ce faire, je compte sur votre aide »²¹. De fait, il ira rendre visite à Jaspers à Heidelberg vers la fin octobre 1927 et s'entretiendra sur Schelling avec son ami qui, de son côté, connaissait l'œuvre du philosophe depuis longtemps. Le 8 novembre, alors que le semestre se met en branle, il écrit à Jaspers : « Je ne trouve qu'aujourd'hui le temps de vous remercier de ces journées. Schelling m'est devenu plus présent, en sorte que je ne me mets pas à cette chose "difficile" sans préparation aucune »²².

Un mois plus tard, Heidegger entreprend de donner un séminaire sur le *Traité* de Schelling. Selon ce que racontera Heidegger, ce séminaire sera une grande satisfaction pour lui. Au mois de janvier 1928, il écrivait en effet à sa femme : « Mon séminaire sur Schelling me donne beaucoup de satisfaction – les exposés et les comptes rendus ne cessent de s'améliorer. Dans mon cours j'ai les étudiants bien en main, quoique la matière à traiter soit désormais pour eux chaque jour plus ardue »²³. Nous avons déjà mentionné que l'on comptait au nombre des étudiants des personnages importants comme Hans Jonas et Gerhard Krüger, mais il semble que l'on doive ajouter à cette liste le

²¹ *Ibid.*, lettre du 27 septembre 1927, p. 79.

²² *Ibid.*, lettre du 8 novembre 1927, p. 83.

²³ "*Mein liebes Seelchen!*". *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005, lettre du 21 janvier 1928, p. 154. Les séances ont eu lieu les 7 et 21 décembre, les 11, 21 et 28 janvier, les 8, 15 et 25 février.

nom de Hans-Georg Gadamer. Bien qu'aucune preuve matérielle ne vienne confirmer ce fait, Gadamer évoque dans un texte qu'il rédigea pour les quatre-vingt-cinq ans de Heidegger un séminaire qu'il avait suivi à l'époque de la rédaction de *Sein und Zeit* et qui, selon ses souvenirs, sans doute imprécis, se serait tenu en 1925²⁴. Gadamer rapporte une phrase de Schelling citée par Heidegger : « L'angoisse de vivre pousse la créature hors de son centre », et se souvient que Heidegger se serait alors exclamé : « Messieurs ! Trouvez-moi une seule phrase de Hegel qui ait autant de profondeur ! »²⁵. C'est en effet ce que soutient Heidegger dans ce séminaire de 1927/28 alors qu'il affirme que Schelling a un sens spécial pour les énoncés révélateur, pour les phrases qui jettent une lumière éblouissante sur leur objet. Cela démontre, ajoute Heidegger, que « le niveau de Schelling se tient bien au-delà de l'idéalisme, même s'il n'a pas réussi à maintenir constamment ce niveau »²⁶.

b) Schelling *contra* Hegel

C'est justement là l'un des enjeux de l'interprétation heideggérienne de Schelling, soit montrer la supériorité de l'auteur du traité sur la liberté face à Hegel. Cette idée selon laquelle Schelling se situerait par-delà Hegel est une thèse que Heidegger aura défendue à plusieurs occasions. Pourtant, selon une lecture traditionnelle, Schelling n'apparaît pas dans l'histoire de la philosophie comme un penseur ayant dépassé le génie de Hegel, mais au contraire comme une étape préliminaire à l'émergence de la pensée hégélienne. Schelling est en effet toujours considéré comme le second des trois grands philosophes de l'idéalisme allemand, devant Fichte et derrière Hegel. La triade se décline en effet toujours ainsi : Fichte, Schelling, Hegel. Mais à quoi correspond cet ordre exactement ? On comprendra facilement qu'en

²⁴ Hans-Georg Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, op. cit., p. 183.

²⁵ *Ibid.*, pp. 134 et 183.

²⁶ *Seminare: Hegel – Schelling*, GA 86, 536.

tant que philosophe le plus âgé, Fichte soit nommé en premier. Alors que Schelling et Hegel sortaient à peine de l'adolescence, Fichte avait la chance de s'entretenir avec Kant. Mais pourquoi nommer Schelling en deuxième et Hegel en troisième ? Pourquoi la triade se termine-t-elle invariablement avec Hegel ?

Si l'on se fie à la chronologie, Schelling est né en 1775, cinq ans *après* Hegel et est mort en 1854, vingt-trois ans *après* Hegel. De ce point de vue, la triade correcte serait Fichte, Hegel, Schelling. Mais ce serait oublier les véritables mécanismes à l'œuvre dans l'histoire de la pensée. L'histoire de la pensée, on le sait, ne fonctionne pas autrement que l'histoire des nations. Celles qui triomphent des autres s'octroient le privilège d'interpréter l'histoire à leur manière et se réservent invariablement le meilleur rôle. Ici, c'est Hegel qui écrit l'histoire. En 1801, il compose un texte intitulé *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et Schelling* et met en valeur son propre système conçu comme la synthèse des deux premiers. Le grand historien de la pensée que fut Hegel a ainsi laissé une marque indélébile dans l'histoire, soit en nous forçant à interpréter la dynamique interne de l'idéalisme allemand à sa faveur. Annonçant prématurément la mort philosophique de Schelling, il se sera lui-même proclamé vainqueur et aura convaincu des générations de philosophes que l'histoire devait être interprétée ainsi.

Hegel a certes été aidé par de nombreux historiens qui ont accepté cette auto-interprétation de l'idéalisme hégélien, entre autres par Richard Kroner qui, en 1921, publie un ouvrage marquant sur la philosophie allemande intitulé *Von Kant bis Hegel*, de Kant à Hegel. Mais dans les faits, Schelling est le seul des trois idéalistes à avoir survécu au déclin de l'idéalisme allemand qui commence dès la mort de Hegel en 1831. Si son destin est intimement lié à celui de l'idéalisme allemand et à son rapide déclin, il ne faut pas oublier que Schelling a survécu plus de vingt ans à la mort de Hegel.

La relation difficile de Heidegger à Hegel empêche le jeune professeur de philosophie de se plier au *Diktat* des historiens. À l'été 1928, alors que Heidegger envisage de donner des leçons sur l'idéalisme allemand, il proposera même à la faculté le titre suivant : *L'idéalisme*

allemand. Fichte, Hegel, Schelling. Pour des raisons inconnues, il se désistera au dernier moment et réarrangera les noms selon l'ordre proposé par Hegel. Mais cette rétractation ne trompe pas : le cours consacré à l'été 1929 aux "abus" de l'idéalisme allemand – que Heidegger oppose frontalement ici à sa métaphysique du *Dasein*, c'est-à-dire une métaphysique fondée non pas sur l'absolu, mais sur la finitude de l'existence humaine – n'évoque l'œuvre du jeune Schelling que dans une *Zwischenbetrachtung*, une « considération transitoire » si l'on veut entre Fichte et Hegel. Ainsi, Heidegger évoque dans ce cours et dans une perspective proprement hégélienne, la réaction que provoque l'œuvre de Fichte chez le jeune Schelling. Pas un mot n'est prononcé sur le *Traité sur la liberté humaine* auquel Heidegger vient de consacrer un séminaire quelques mois auparavant. Tout se passe comme si Heidegger acceptait la lecture hégélienne de l'histoire de l'idéalisme allemand dans laquelle le jeune Schelling est réduit à une étape menant à l'idéalisme hégélien, mais pour sauver le Schelling ultérieur, celui des recherches sur la liberté humaine, des reproches que l'on peut adresser à l'idéalisme allemand dans son ensemble. Les cours donnés par Heidegger en 1936 sur Schelling confirment que la critique qui est tombée avec force sur Hegel en 1931 selon laquelle la pensée métaphysique hégélienne, c'est-à-dire désormais « onto-théologique » était irrécupérable, n'affectait en rien Schelling qui, figure unique dans la lecture que Heidegger fait de l'histoire de la métaphysique, représenterait le versant positif de l'onto-théologie. Le traité de Schelling est alors présenté comme le « sommet » de l'idéalisme allemand.

4. – *Les exercices phénoménologiques sur le traité de Schelling*

Mais qu'a pu bien trouver Heidegger autour de 1926 et de 1928 – en pleine rédaction de *Sein und Zeit* – dans le traité sur la liberté qui ait pu l'intéresser autant ? S'il a été montré dans le détail ce que

Heidegger avait trouvé chez Aristote et chez Kant, la question du rapport à Schelling est plus délicate. Dans le traité sur la liberté, Schelling déploie une spéculation d'une profondeur inouïe mais d'un accès assez difficile sur le rapport de Dieu à sa création. Une différence existe au sein de l'essence de Dieu, soutient Schelling, entre l'essence comprise comme existence et l'essence comprise comme fondement de l'existence. Cela permet à Schelling d'expliquer la liberté humaine et de montrer de quelle façon l'existence du mal dans le monde n'a pas comme origine la perfection divine.

Dans la mesure où Schelling a eu une grande influence sur Kierkegaard qui, d'une façon ou d'une autre, est à la source du concept heideggérien d'existence, la question pourrait se résoudre assez simplement. Mais une lecture plus attentive montre qu'en 1928, il n'y a pas une seule thèse du traité de Schelling que Heidegger reprenne directement ou qu'il tente de traduire dans le langage de l'ontologie fondamentale – comme c'est le cas de nombreuses thèses aristotéliennes, kantienne et même platonicienne. Il semble que ce soit davantage le "style" de Schelling, s'il nous est permis de parler ainsi, une manière de jouer avec les concepts – plus *relâchée* certes que chez Kant et Hegel – qui a eu un effet contagieux sur la pensée de Heidegger.

Pour conclure cette présentation, nous aimerions aborder tout d'abord une question liée au problème pédagogique heideggérien et qui se cache derrière le titre de ces nombreux séminaires des années 1920 qui prétendent mener des « exercices phénoménologiques » portant sur des textes historiques. Enfin, nous jetterons un regard sur le contenu du séminaire de l'hiver 1927/28 et évoquerons le contenu de l'intervention de Walter Bröcker qui porte sur les concepts de liberté et de fondement chez Leibniz.

a) Le traitement phénoménologique des textes historiques

S'il est possible de caractériser l'ensemble de la pensée heideggérienne comme étant entièrement orientée sur l'histoire de la philosophie et déterminée en son fond par la volonté de réinterpréter cette

histoire, les travaux menés pendant les années 1920 ont ceci de particulier qu'ils prétendent aborder l'histoire de la philosophie à partir de la méthode phénoménologique. Que signifie exactement cette historicisation de la méthode husserlienne ? Nous ne pourrions ici entrer dans les mécanismes qui gouvernent ce que Heidegger appelle aussi la « destruction phénoménologique », mais nous dirons tout de même quelques mots sur cette méthode d'interprétation particulière qui a transformé la phénoménologie husserlienne en une herméneutique au sens strict²⁷.

Pendant les années 1920, Heidegger donne plusieurs cours qui se réclament de cette « interprétation phénoménologique », que ce soit pour aborder, entre autres, des écrits d'Aristote ou de Kant. À la même époque, un nombre important de ses séminaires se présentent comme des « exercices phénoménologiques ». À l'hiver 1927/1928, c'est bien sous le titre « d'exercices phénoménologiques » que se tient le séminaire sur Schelling. D'une façon ou d'une autre, l'interprétation que donne Heidegger de Schelling doit se plier aux exigences de la méthode phénoménologique développée par Husserl. Heidegger abandonnera d'ailleurs cette appellation après l'hiver 1928/29, de retour à Fribourg, alors qu'est consommée sa rupture avec Husserl.

L'idée directrice derrière le concept d'interprétation phénoménologique est la suivante : si l'on suppose que les grands philosophes ont écrit leurs ouvrages de philosophie en tentant de traduire en mots ce qui tout d'abord n'était qu'expérience, une lecture attentive de ces textes peut nous rendre accessibles au sens phénoménologique du terme ces expériences qui servent de fondement aux pensées des philosophes. Il ne faut pas croire qu'il s'agisse là d'expériences absolues, privilégiées, ne se présentant que pour certains. Ces expériences sont bien plutôt celles qui se tiennent au fondement de notre compréhension du monde, de nous-mêmes et de la réalité et qui, à l'instar de

²⁷ Au sujet de l'interprétation phénoménologique, nous renvoyons à notre ouvrage *Phénoménologies de l'histoire. Husserl, Heidegger et l'histoire de la philosophie*, Louvain/Paris, Peeters, 2013.

l'expérience de la production pour l'ontologie grecque, gouverne, bien que cela reste généralement caché et implicite, l'ensemble des thèses philosophiques que l'on puisse défendre. Grâce à un effort que Heidegger qualifie de phénoménologique, il nous est possible de déconstruire les textes traditionnels de telle sorte qu'apparaissent les motifs dissimulés derrière les concepts fondamentaux de la philosophie.

Cette nouvelle façon d'interpréter les textes traditionnels explique sans conteste le succès des interprétations heideggériennes qui, s'opposant souvent aux interprétations classiques, permettent que les grands textes de la tradition nous parlent à nouveau et ce, non par le biais de concepts que l'on pourrait parvenir à déchiffrer, mais bien à partir des expériences mêmes qui sont à la base de la pensée philosophique et qui peuvent être répétées au présent, comme l'exige la méthode phénoménologique.

Nous touchons ici, il nous semble, à un aspect essentiel de la pédagogie heideggérienne, du moins en ce qui concerne les années 1920. Nous avons déjà insisté sur le fait que la pensée heideggérienne est entièrement orientée sur une interprétation particulière de l'histoire. Or, cette interprétation va bien au-delà des interprétations littéraires qui font la force des interprètes "officiels" des grands philosophes. La réponse à laquelle arrive Heidegger lorsqu'il confronte Kant, Aristote ou Descartes, il ne la trouve pas dans les livres mais bien dans le monde, dans notre expérience du monde qu'il explique alors en termes de souci. « Foin des créatures livresques ! s'exclame Husserl dans un court texte daté de 1917, il nous faut retourner aux choses elles-mêmes ! »²⁸.

b) Le traité sur le fondement comme résultat du séminaire

Pour ceux qui sont familiers avec les interprétations phénoménologiques que Heidegger a menées des textes d'Aristote et de Kant, ce retour aux expériences fondamentales dissimulées derrière les textes

²⁸ Edmund Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Hua XXV*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1986, p. 206.

écrits est quelque chose qui va presque de soi. Mais qu'en est-il des exercices phénoménologiques liés au traité de Schelling sur la liberté ? De façon générale, il nous faut reconnaître que les manuscrits qui nous sont parvenus déçoivent quant à leur aspect proprement *phénoménologique* et sont plutôt une présentation précise mais générale du texte de Schelling. En le comparant avec le cours de 1936, le séminaire de 1927/28 ne dépasse que très rarement la paraphrase et consiste principalement en une présentation d'un texte qui, comme Heidegger le dit, demande beaucoup d'efforts non seulement aux étudiants, mais aussi au professeur.

Heidegger tentera tout de même de rendre manifeste des éléments essentiels du texte et qui n'apparaissent que dans ce travail d'interprétation phénoménologique. Il tentera de montrer, par exemple, de quelle façon les concepts fondamentaux qu'utilise Schelling dans ce traité – ceux de fondement, d'essence, d'existence et de liberté – proviennent en réalité d'un questionnement non pas sur Dieu mais bien sur l'homme, c'est-à-dire « d'une interprétation de soi du *Dasein* qui, de cette façon, se trouve transposé sur le tout de l'étant »²⁹. L'interprétation universelle de l'étant en tant que tel prend donc comme fil conducteur la conscience de soi propre au *Dasein* ce qui, en régime idéaliste, n'a bien entendu rien d'un scandale. Le concept d'être dont Schelling dispose est établi à partir du mode d'être de l'homme et ensuite transposé au reste de l'étant. Ce sont, nous le voyons clairement, les thèses de l'ontologie fondamentale que Heidegger emploie ici pour critiquer Schelling. Car Heidegger reprochera à Schelling comme à Hegel de ne pas problématiser les raisons pour lesquelles la réflexion ontologique trouve toujours son fondement dans un étant déterminé, dans *l'homme*, qui doit donc combiner des fonctions ontiques avec sa fonction ontologique éminente³⁰. Ce problème classique de l'ontologie fondamentale heideggérienne, celui du *fundamentum* ontique de l'ontologie ne trouve pas de solution chez Schelling.

²⁹ GA 86, 530.

³⁰ *Ibid.*, 540-541.

Notre intention n'est cependant pas du tout de critiquer l'absence d'une interprétation véritablement phénoménologique dans ce texte qui constitue la première approche de Heidegger à l'essai de Schelling. Nous pourrions remarquer que la teneur profondément théologique du texte de Schelling ainsi que la distance qui existe entre le concept de liberté dont il est question et notre expérience courante de la liberté ne facilitent pas le travail de désencombrement qui correspond à la destruction phénoménologique.

Ce qui doit plutôt nous intéresser ici c'est l'expérience que font Heidegger et ses étudiants dans ce séminaire. À la lecture des interventions des étudiants, il nous est facile de souligner les nombreuses références faites à l'œuvre ou à la pensée de Heidegger, mais aussi à la façon qu'a le maître de présenter les textes et de les interroger. Hans Jonas évoque, par exemple, que c'est l'interprétation de l'existence humaine, du *Dasein*, qui constitue l'horizon factuel (*faktisch*) à partir duquel le problème de la liberté a pu se poser dans la pensée judéo-chrétienne³¹. Les références de Käte Oltmanns au concept grec d'être comme *Vorhandensein* ou encore comme être-produit (*Hergestelltsein*) montrent clairement qu'elle a suivi avec attention le cours sur les problèmes fondamentaux de la phénoménologie³². Hans Reiner, quant à lui, interprète la notion de libre arbitre de Luther en faisant référence aux caractères existentiels du *Dasein* qui, il le souligne, ne doivent pas être interprétés comme des déterminations catégoriales³³.

Le dialogue qui s'installe entre le maître et les étudiants ne doit cependant pas être interprété à partir de la volonté naïve des étudiants de séduire le maître en lui montrant qu'ils ont lu son livre, mais bien comme la reconnaissance de l'importance de la pensée de Heidegger et des services qu'elle rend dans l'interprétation des textes de la tradition. Dans ce séminaire, les étudiants abordent tour à tour le problème de la liberté tel qu'il se présente chez Augustin, Maître Eckhart,

³¹ *HSS*, p. 373.

³² *Ibid.*, p. 358.

³³ *Ibid.*, p. 363.

Luther et Kant et les interprétations de ces étudiants qui assistent pour la plupart depuis des années aux cours de Heidegger montrent qu'une certaine communauté de recherche s'est établie entre eux, une communauté dont la base consiste en une série de thèses formulées dans l'ontologie fondamentale de Heidegger. De la même façon que Husserl, Heidegger a lui aussi son école, un groupe d'étudiants et de chercheurs qui travaillent tous dans la même direction.

L'intervention la plus intéressante pour notre propos est très certainement celle de Walter Bröcker qui offre une analyse des concepts de fondement et de liberté chez Leibniz. Bröcker a défendu une thèse de doctorat l'année antérieure portant sur la *Critique de la faculté de juger* de Kant qui sera publiée à Hambourg en 1928 et qui porte le sous-titre évocateur suivant : *Essai d'une interprétation phénoménologique de la « Critique de la faculté de juger »*. Cette intervention nous paraît révélatrice des échanges qui ont lieu dans les séminaires de Heidegger, dans la mesure où Bröcker présente une analyse des concepts qui serviront de point de départ à l'essai de Heidegger *De l'essence du fondement* qui fut publié en avril 1929 mais terminé en octobre 1928, soit huit mois après l'intervention de Bröcker.

À partir des œuvres de Leibniz, Wolff et Crusius – tous trois convoqués dans l'essai sur le fondement –, Bröcker explicite la dimension ontologique du principe de raison leibnizien et les trois modes de l'être-fondement que Wolff, à la suite d'Aristote, expose : la *ratio cognoscendi*, la *ratio essendi* et la *ratio fiendi*. Loin de nous évidemment l'idée de défendre que Bröcker est à ce moment-là en train de faire la leçon à Heidegger. Il est plus vraisemblablement en train de développer des idées déjà abordées brièvement par Heidegger dans le cours de l'été 1926³⁴. Notre tâche est plutôt de souligner que dans le cadre de ce séminaire, la discussion porte sur des thèses philosophiques qui feront l'objet de la prochaine publication importante de Heidegger. Le séminaire ici ne sert aucunement à expliciter les sections de l'œuvre

³⁴ *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, GA 22, 47-48.*

publiée qui n'auraient pas été comprises par les étudiants, mais bien à préparer l'œuvre à venir. Le séminaire est, sans doute encore plus que les cours, un laboratoire dans lequel les élèves ne sont pas invités à contempler le déploiement d'une pensée philosophique, mais bien conviés à prendre part à son élaboration même.

Enfin, il faut souligner que dans son intervention, Bröcker traite un point que Heidegger n'a pas abordé à l'été 1926 dans sa discussion du concept de fondement, soit le rapport problématique entre la liberté et le fondement. Ici, Bröcker formule une thèse dont la sonorité est certes heideggérienne mais que l'on ne retrouve pas dans l'œuvre du maître : « La liberté est la manière qu'a le sujet d'être le fondement fondé (*begründeter Grund*) de ses comportements »³⁵. Pour Wolff, le sujet humain, en tant que *ratio fiendi*, est fondement de ses comportements dans la mesure où il est la cause de leur existence. Or, selon la lecture de Bröcker, la liberté est ce qui permet au sujet de fonder, c'est-à-dire ici de « motiver » – Corbin – ou de « donner-fondement » – Martineau – à son propre être-fondement. Bien que ce ne soit pas dit en toutes lettres, Bröcker vient bien près de formuler la thèse de 1929 selon laquelle la transcendance du *Dasein* doit être comprise comme une « liberté eu égard au fondement (*Freiheit zum Grunde*) » ou comme le « fondement du fondement (*Grund des Grundes*) ».

Répetons ce que nous avons dit plus tôt : loin de nous l'idée de défendre que c'est chez Walter Bröcker que Heidegger a trouvé les intuitions principales de son essai sur le fondement. Mais il faut nécessairement reconnaître que les thèmes de l'essai sont discutés ici dans le séminaire et que si Bröcker tient ces affirmations de Heidegger lui-même, c'est que Heidegger les lui a déjà communiquées, plusieurs mois avant la rédaction de son traité. À nouveau, cela montre l'importance de la discussion avec les disciples ou les élèves dans l'élaboration de la pensée heideggérienne.

³⁵ HSS, p. 421.

Dans ce cas précis, il faut noter que le dialogue ne s'établit pas uniquement entre Heidegger et ses élèves. Un troisième personnage s'invite, soit Schelling lui-même, qui constitue le véritable moteur de la discussion. Réunis autour de l'écrit sur la liberté, Heidegger et les élèves font l'expérience du texte en le confrontant aux différentes interprétations du phénomène de la liberté sur lesquelles eux-mêmes consacrent leurs efforts philosophiques du moment. Mais en définitive, c'est Schelling qui donne le ton et qui instaure les balises du débat. Et c'est ce qui expliquera à nos yeux le ton qu'adopte Heidegger dans son essai de 1929, *Vom Wesen des Grundes*, résultats des discussions avec ses élèves et avec Schelling que Heidegger vient à peine de mener.

Nous n'entrerons pas ici dans les détails du traité de 1929. Il suffit de mentionner pour terminer qu'il est constitué de trois parties bien définies : une première s'attarde à une présentation historique du problème du fondement – centrée sur Aristote, Leibniz, Kant, Crusius – et dans laquelle les *Recherches sur la liberté humaine* de Schelling sont mentionnée pour la première fois dans une œuvre publiée. La seconde partie, quant à elle, présente l'approche fondamental-ontologique du problème en utilisant les concepts déployés dans *Sein und Zeit*. Enfin, la dernière section élabore un traitement du problème de l'essence du fondement à partir du concept de liberté. Ici, Heidegger adoptera un ton relativement nouveau, un ton résolument schellingien qui, peut-être au détriment de l'approche plus phénoménologique de *Sein und Zeit*, lui permet de jongler avec les concepts d'essence, de fondement et de liberté en se libérant des attaches que lui imposait encore l'analyse existentielle. C'est ici que la notion d'abîme (*Abgrund*) lui permet d'expliquer que la « liberté est le fondement du fondement »³⁶ tout comme la notion de non-fondement (*Ungrund*) permettait à Schelling d'évoquer ce qui se tient par-delà tout fondement.

³⁶ *Vom Wesen des Grundes*, in *GA* 9, 174.

Christophe Perrin (éd.)

QU'APPELLE-T-ON
UN SÉMINAIRE ?

La pédagogie heideggérienne

© ZETA BOOKS, 2013

Zeta Books, Bucarest

www.zetabooks.com

<http://zetabooks.metapress.com> (Online Access)

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays.

ISBN: 978-606-8266-55-8 (paperback)

ISBN: 978-606-8266-56-5 (ebook)

SOMMAIRE

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE	7
AVANT-PROPOS.....	9
CHRISTOPHE PERRIN	
<i>De l'agora au séminaire. Heidegger et Socrate.....</i>	15
FRANZ-EMMANUEL SCHÜRCH	
<i>Heidegger et la pédagogie au sens strict</i>	53
MARK SINCLAIR	
<i>Heidegger, l'enseignement et la recherche.....</i>	84
CATHY LEBLANC	
<i>Enseigner à écouter avant d'enseigner à parler. Ou comment Heidegger prend son lecteur par la main... ..</i>	109
FRANÇOIS JARAN	
<i>Le séminaire comme laboratoire. L'expérience de la lecture heideggérienne de Schelling en 1927/1928.</i>	137
JULIEN PIERON	
<i>Le style de Heidegger – entre éducation, philosophie et politique</i>	165

ÉLODIE BOUBLIL

« *Denken wir für einen Augenblick...* » : rythme
et topique du discours pédagogique chez Heidegger 198

GRÉGORI JEAN

De quoi la philosophie a-t-elle l'air ?
Heidegger et l'équivocité de la pédagogie 225

LISTE DES TEXTES DE HEIDEGGER CITÉS DANS CE VOLUME ... 253

LES AUTEURS 260