

ALBERTO MARTINENGO

LA RESPONSABILITÉ D'AGIR

L'anti-humanisme de Reiner Schürmann

Quand on décrit l'époque moderne par le triomphe de la subjectivité, on veut dire par là que, depuis Descartes au moins, mais plus profondément depuis Platon, la philosophie s'est méthodiquement informée de l'homme "en premier", et du reste, en rapport à lui. L'homme est l'origine théorique dont les objets reçoivent leur statut d'objectivité.¹

Le problème de la subjectivité et de son « fondement infondé » apparaît, dans les œuvres de Reiner Schürmann, dans un contexte de matrice clairement heideggérienne. Dérivant d'un cadre, au demeurant, assez classique, celui de la polémique entre Martin Heidegger et l'existentialisme de matrice « humaniste », la contribution de Schürmann se caractérise cependant par la radicalité avec laquelle la polémique contre le substantialisme se conjugue aux retombées pratico-politiques que l'option nettement anti-humaniste comporte. Cette spécificité, en particulier pour les implications que Schürmann choisit de mettre en relief, est, en quelque sorte, unique dans le cadre de l'« histoire des effets » de Heidegger.

La connotation radicalement anti-humaniste de la lecture de Schürmann va de pair avec un choix préliminaire de nature historiographique, propre aux façons dont la pensée de Heidegger est habituellement interprétée et organisée en phases. Contrairement à une approche purement chronologique – qui va de l'analytique existentielle à la *Kehre*, pour ensuite aboutir aux textes de la maturité d'Heidegger – Schürmann choisit de procéder, pour ainsi dire, à l'envers : un parcours qui part donc des œuvres les plus tardives pour remonter aux premières, et en particulier à *Être et temps* (1927). Comme chacun sait, ce renversement permet à Schürmann de mettre en valeur de façon encore plus claire le rôle stratégique de la *Kehre* ; et permet néanmoins,

¹ Schürmann 1982, 62-63.

sans pour cela contraindre à des interprétations hasardeuses, une lecture cohérente de la réflexion heideggerienne.

Fin de l'histoire, fin de l'homme ?

Ce choix de nature méthodologique est fondamental et constitue aussi la prémisse pour expliquer la connexion dont il est question ici, c'est-à-dire l'étroite dépendance entre l'option anti-humaniste de Schürmann et les implications politiques qui en dérivent. Mais il est nécessaire de procéder dans l'ordre, en partant justement des questions de nature historiographiques. Si en effet, d'une part, il est clair pour Schürmann que « d'un bout à l'autre de ses textes, l'affaire propre de la pensée de Heidegger demeure la même : comprendre 'l'être' phénoménologiquement, comme présence et à partir des modalités multiples qu'ont les étants d'ainsi se 'rendre denses', de faire texte ou poème », il est, d'autre part, tout aussi clair que cette constante se présentera avec toutes ses conséquences relativement plus tard dans le parcours de Heidegger.² C'est le thème central du *Principe d'anarchie* (1982) : à la base de la pensée de Heidegger il existe une sorte « d'invariant phénoménologique » – dans la perspective ouverte par le § 7 d'*Être et temps*, une phénoménologie donc très différente de celle de Husserl – mais ce fil rouge revêt, au fur et à mesure, des connotations diverses et plus inclusives, tout au long du parcours heideggerien en l'espèce de la *Kehre*, en particulier à partir de la notion d'*Ereignis*. Le point est justement à ce niveau : la spécificité de la lecture de Schürmann réside entièrement dans l'accent mis sur la notion d'*Ereignis* ; un accent qui, dans une perspective trop strictement monopolisée par l'analytique existentielle, risquerait – comme cela a, de fait, été le cas dans la réception d'Heidegger – de ne pas être facilement reconnaissable.

Il est important de préciser dès à présent que, dans ce contexte, il n'est pas correct de parler, pour Schürmann, d'un choix de nature philologique, comme s'il s'agissait de définir une approche plus authentique et plus fidèle permettant d'accéder à la pensée heideggerienne. Lire Heidegger à partir de la fin, plutôt que du début, résulte au contraire d'une décision théorique bien précise. L'importance donnée à la réflexion sur l'histoire de l'être et – plus encore – à la notion d'*événement* modifie entièrement l'horizon du discours de Heidegger, en un sens que *Le principe d'anarchie* se charge de préciser : dans cette perspective, pour Schürmann, considérer l'événement comme « la pointe de la problématique qui n'a cessé de mouvoir le parcours heideggerien » signifie surtout « saisir la présence comme grosse d'une force de plurification, de dissolution ».³

En des termes beaucoup plus simples mais probablement tout aussi efficaces, le sens de la lecture que Schürmann fait de Heidegger est le suivant : accentuer la centralité de

² Schürmann 1982, 22.

³ Schürmann 1982, 22.

la notion d'événement signifie passer d'une définition purement négative de la fin de la métaphysique à une reformulation positive, qui radicalise la fonction libératrice liée à l'opération théorique de Heidegger. C'est en ce point que se manifeste l'originalité de la prospective de Schürmann, au sein de l'histoire de la réception de Heidegger dans le débat philosophique de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle : une lecture qui pourrait être définie essentiellement *de gauche*, pour employer un binôme qui a eu un certain succès dans les années 70 et 80. Or, qu'implique cette lecture d'Heidegger de gauche, dans la perspective de Schürmann ? Elle implique surtout un dédoublement du rôle de la philosophie, qui est sûrement central chez de nombreux auteurs du XX^{ème} siècle, mais qui revêt ici une connotation toute particulière. Il s'agit de la distinction entre deux façons diverses d'entendre (ou de pratiquer) le dépassement de la métaphysique : l'un connoté d'une approche généalogique et l'autre plus strictement phénoménologique, dans le sens entendu ci-dessus. La généalogie est le point de vue sur l'être et ses structures, qui remonte du cadre de la simple présence à celui des structures historiques qui la déterminent : celles que Schürmann désigne comme *origines* de l'histoire, au pluriel. Et ces origines ne sont autres que les modalités suivant lesquelles une constellation spécifique de l'être se génère. Mais cette distinction entre les étants et les modalités époquales de leur présence serait encore largement métaphysique, si chaque dispositif époqual n'avait pas, en réalité, sa propre *origine* (au singulier) dans l'être qui émerge à partir du néant, selon le sens que Heidegger attribue à l'étymon grec du terme « phénomène ». C'est exactement la modalité dont la déconstruction de la métaphysique occidentale opère de façon concrète dans l'analyse de Schürmann : il s'agit de la tentative, en premier lieu, de montrer quel est le principe époqual qui fonde une « économie de la présence » déterminée et, en second lieu, de penser ce principe époqual comme l'une des modalités de l'événement, l'une des façons dont l'événement « se rend dense » à l'intérieur d'une certaine économie de la présence.

C'est le modèle que Schürmann développe jusqu'à l'extrême dans *Des hégémonies brisées* (1996), en remontant ce qu'il définit comme les trois époques de l'histoire de la métaphysique occidentale : la métaphysique grecque de l'Un, l'époque latine de la nature et l'hégémonie moderne de la conscience. Mais l'élément le plus important de son discours est déjà clairement abordé dans *Le principe d'anarchie*. Il s'agit précisément du lien qui s'instaure entre la déconstruction de la métaphysique occidentale et l'anti-humanisme, dans le sens de l'abandon d'un certain concept d'homme. Une triade de la philosophie contemporaine entre ici en jeu, se substituant à la triade la plus classique des maîtres du soupçon (Marx, Nietzsche et Freud). Pour Schürmann, les trois maîtres de l'anti-humanisme sont évidemment Marx, Nietzsche et Heidegger. Leur centralité, pour la stratégie argumentative du *Principe d'anarchie* est claire : il est en effet évident que « le référent congédié dans chacun de ces trois cas est l'homme, en tant que posé au centre des étants » ; mais accomplir cette opération signifie, à tous les effets,

anticiper « une constellation de la présence où un tel centre [fait] entièrement défaut : expérience de *déshumanisation* ». ⁴ C'est là le véritable cœur du problème. Et c'est un point que Schürmann affronte de manière analytique, en reconstruisant le long parcours du concept d'anti-humanisme dans la tradition marxiste (il pense en particulier à Louis Althusser), chez Nietzsche (surtout dans le personnage de Zarathoustra), et justement chez Heidegger (à partir de la *Lettre sur l'humanisme*, 1947).

Or, sur la base de ces antécédents – et partiellement aussi en contraposition avec ceux-ci – l'élément le plus significatif dans la critique de Schürmann dérive du fait qu'il ne s'agit pas du tout d'une critique portant sur le concept d'homme – comme si la notion de humain était rejetée car inadéquate ou impropre à décrire la réalité de la subjectivité. Au contraire, il s'agit d'une contestation à partir des conséquences que cette notion produit de fait dans la philosophie moderne : c'est-à-dire une critique sur la façon dont le concept d'humain devient le principe qui fonde une époque. La différence peut sembler ténue, mais est, en réalité, décisive. C'est par exemple le cas, toujours dans la perspective de Schürmann, de la critique de Louis Althusser à l'anthropologie idéaliste : une critique qui n'est évidemment pas une fin en soi, mais se définit à travers la tentative de dépasser les représentations centrées sur la dimension époquale de l'homme. Et c'est un refus qui, en conclusion, est mené – chez Althusser – dans un autre but : l'identification de l'histoire comme un processus sans sujet. ⁵

Voici le sens radicalement époquale de la lecture que Schürmann fait de l'histoire de la métaphysique. La métaphysique n'est, en aucun sens, une histoire de concepts plus ou moins appropriés à la description de la réalité, mais bien une succession de principes fondateurs qui déterminent une époque, c'est-à-dire des principes capables de construire une constellation de « choses, paroles et actions » qui est en vigueur durant une période donnée. Et si le concept de subjectivité a un rôle prépondérant dans cette histoire, il est clair que n'importe quelle rupture avec la métaphysique ne peut faire abstraction d'une rupture analogue avec ce qui, en elle, est « saisi en premier », avec « son *primum captum* », « son principe ». ⁶

La praxis après la fin de la métaphysique

Cette lecture de l'anti-humanisme et de l'époqualité de l'être ne pose pas de gros problèmes et est somme toute évidente, au moins pour cette ensemble d'auteurs auquel Reiner Schürmann également fait référence. La radicalité de la perspective de Schürmann réside, au contraire, dans l'insistance sur le principe selon lequel « une

⁴ Schürmann 1982, 57.

⁵ Schürmann 1987, 47.

⁶ Schürmann 1982, 62.

époque n'est pas une ère, mais l'auto-instauration d'une ère ».⁷ Cette affirmation doit absolument être prise à la lettre, surtout dans le sens subjectif du génitif dans l'expression « auto-instauration d'une ère » : l'époque est une période qui s'auto-génère ; et tout ce qui se pense, se fait et se dit dans ce contexte déterminé résulte – dans la perspective de l'anti-humanisme de Schürmann – complètement gouverné par le principe qui fonde l'époque même, et non par les sujets qui y opèrent.

Ces aspects étant précisés, il reste encore un pas à faire ; et c'est d'ailleurs le plus important, car c'est celui qui permet de préciser davantage la spécificité du discours de Schürmann, au sein du débat de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, autant que dans le cadre de la réception de Heidegger. Schürmann est en effet l'auteur qui, avec quelques rares autres (Hannah Arendt avant tous),⁸ a insisté avec le plus de force pour une lecture radicalement politique (ou éthico-politique) de la pensée de Heidegger : une lecture qui ne soit pas simplement l'application d'un modèle prédéterminé (celui de l'analytique existentielle et de l'authenticité) au domaine des philosophies secondes ; et qui ne se réduise pas non plus – ceci est important – à une réécriture philosophique de ses événements biographiques.⁹

Dans la perspective de Schürmann, il existe donc enfin une nette priorité de la dimension pratique, permettant de lire la question de l'anti-humanisme ou, pour le dire en des termes plus franchement heideggériens, du dépassement de la métaphysique. Il est en effet manifeste que les prémisses de Schürmann l'empêchent de penser le politique selon le modèle aristotélicien de la philosophie première et des philosophies secondes. Et il s'agit d'une considération que *Le principe d'anarchie* formalise en parlant d'un véritable « *a priori* pratique »,¹⁰ comme une dimension à partir de laquelle la même problématique de la fin de la métaphysique est présentée sous un nouveau jour.

Naturellement, il est important de souligner qu'avant toute connotation liée à une doctrine morale ou politique, le *pratique* est pour Schürmann – en cela vraiment redevable à Hannah Arendt – la dimension structurelle de l'agir (n'oublions pas que le sous-titre de la première édition du *Principe d'anarchie* est *La question de l'agir*). Et cette connotation est parfaitement cohérente avec la nécessité de penser une rupture avec la métaphysique qui rompt, à son tour, avec l'identification aristotélicienne d'une

⁷ Schürmann 1982, 70.

⁸ La référence fondamentale est son livre sur la *Condition de l'homme moderne* (1961).

⁹ Cf. par ex. les débats allemands sur la réhabilitation de la philosophie pratique (M. Riedel [éd.], *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 1972-1974) et les réflexions sur le rôle de la *praxis* à la fin de la modernité (R. Bernstein, *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, 1992). La publication des *Cahiers noirs* a apporté un nouvel éclairage sur les questions éthico-politiques de la pensée de Heidegger : cf. par ex. P. Trawny, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, 2014, et D. Di Cesare, *Heidegger, les Juifs, la Shoah. Les « Cahiers noirs »*, 2016.

¹⁰ Schürmann 1982, 281-98.

philosophie première, qui fonde et innerve d'elle-même les propres cadres d'application secondaire.

Mais – pourrait-on se demander – si la priorité du pratique est essentiellement la libération du domaine de l'action de tout critère de dépendance par rapport à une philosophie première, pourquoi une priorité de la *praxis* et non, par exemple, de l'esthétique, du religieux ou de n'importe quel autre champ traditionnellement considéré comme « second » ? Au sein du modèle de Schürmann, la réponse est foncièrement double. La première réponse est de nature, pour ainsi dire, descriptive et ne pose pas de problème particulier ; au contraire, il s'agit presque d'un présupposé de l'analyse de Schürmann. Le champ du pratique (et en particulier le domaine représenté par le politique) – d'après *Le principe d'anarchie* – est, en effet, le champ dans lequel une constellation donnée de « choses, actions et mots » se manifeste avec la plus grande clarté : « Dans le politique, dirons nous, la force d'un principe réunit pour un temps et selon un ordre passager tout ce qui est présent ».¹¹

Il s'agit bien entendu d'une thèse qui fait écho à l'affirmation heideggérienne sur le geste qui fonde une cité, comme l'un des lieux au sein desquels s'articule une expérience authentique de vérité.¹² Mais la nature de ce présupposé et sa légitimité se précisent à partir du second niveau, plus décisif, auquel se pose le problème de la priorité du pratique, qui est d'ailleurs le point d'arrivée du *Principe d'anarchie* et la constante sous-jacente de tout le parcours de Schürmann. La rupture du modèle aristotélicien de la philosophie première et des philosophies secondes ne libère pas seulement la sphère de l'agir de toute relation de dépendance entre la *praxis* et la *theoria*, mais – pour l'exprimer le plus synthétiquement possible – elle *renverse* ce rapport, faisant de l'agir la condition même du penser.

C'est là l'élément qui marque la spécificité de la lecture de Schürmann, par rapport au problème du dépassement (ou de l'assomption-appropriation) de l'humanisme. Pour Schürmann, il s'agit donc de comprendre « ce qui advient du vieux problème de l'unité entre penser et agir, une fois que “penser” ne signifie plus : s'assurer un fondement rationnel sur lequel poser l'ensemble du savoir et du pouvoir, et que “agir” ne signifie plus : conformer ses entreprises quotidiennes, publiques et privées, au fondement ainsi établi ».¹³ La réponse est lourde de conséquences pour son modèle car elle jette un pont décisif entre la philosophie contemporaine (la tradition heideggérienne, en particulier) et la mystique rhénane de Maître Eckhart. L'idée selon laquelle le penser ne naît pas en conformité avec une objectivité déjà déterminée, mais sur la base d'une série de conditions extra-théoriques, de circonstances pratiques qui le rendent possible, appartient en effet à une longue tradition : une tradition peut-être

¹¹ Schürmann 1982, 52.

¹² La référence est naturellement à l'essai sur *L'origine de l'oeuvre d'art* (1935-'36) : cf. Heidegger 1962, 48.

¹³ Schürmann 1982, 11.

souterraine, mais qui est tout aussi antique que la métaphysique de l'objectivité et dont l'expression la plus éloquente est justement contenue dans les *Sermons allemands* de Maître Eckhart.

C'est la thèse que Schürmann argumente avec beaucoup de détails dans son commentaire sur Eckhart, *Maître Eckhart ou la joie errante* (1972), et qui aurait constitué le point de départ du discours sur l'anti-humanisme. L'objectif de *Maître Eckhart ou la joie errante* est de présenter les raisons de la rupture que Maître Eckhart entame par rapport à la métaphysique classique de l'*analogia entis*. Et selon la thèse de Schürmann c'est une rupture qui ne naît pas du néant, mais s'impose à l'homme dans les termes d'une discipline particulière que nous définirions, en recourant à une catégorie délibérément anachronique, de discipline existentielle, une discipline qui touche à l'existence dans son intégralité. C'est le thème – fondamental dans les *Sermons allemands* – du détachement de l'âme des réalités contingentes et extérieures, afin d'accéder à la déité. Or, pour Schürmann il se trouve que le détachement – avant d'être la condition nécessaire pour accéder à une condition de grâce, c'est à dire à cet état qui fait coïncider le fond de l'âme avec le fond de Dieu – est la prémisse pour une compréhension différente de l'être : cette compréhension de l'être rompt avec la structure typique de l'*analogia entis*, dans la mesure où elle préfigure une anticipation de ce que l'on aurait ensuite défini, avec Heidegger, la compréhension événementielle.

La nature de cette anticipation pose évidemment une série de problèmes, d'un point de vue historiographique. Mais, en imaginant de considérer valide sa prémisse, ce qui ressort du parcours de *Maître Eckhart ou la joie errante* est justement le fait qu'il s'agit d'une analyse entièrement orientée, d'une part, vers l'explicitation de l'ontologie tacite mise en œuvre dans les *Sermons allemands* de Maître Eckhart, et, d'autre part, vers l'identification des présupposés existentiels qui sont à la base de cette rupture avec l'*analogia entis*. Ce modèle, que nous réduisons ici uniquement à ses principes essentiels, est exactement celui qui revient dans *Le principe d'anarchie*, non plus par rapport à Maître Eckhart mais à l'égard de Heidegger. Il n'est alors plus question du détachement et du fond de l'âme ; mais le schéma reste fondamentalement identique. En effet, ne devrions-nous pas dire que toute la stratégie argumentative de Heidegger – déjà tout à fait claire dans *Être et temps* (mais, sous divers aspects, dès les leçons sur la *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1918-1922) – consiste à montrer que « une modification pratique de l'existence » est la condition de son « intelligence 'philosophique' »?¹⁴ Toute la centralité du thème de l'authenticité, dans *Sein und Zeit*, s'explique enfin en ces termes : la récupération de la question de l'être ne pourra aboutir qu'à condition d'être précédée par ce que Heidegger nomme une modification existentielle. « Il ne sera possible de proprement répéter la question de l'être – écrit

¹⁴ Schürmann 1982, 284.

Schürmann – qu'à la condition d'exister authentiquement ». ¹⁵ Mais c'est encore davantage le schéma que Heidegger traduira bien plus tard par l'idée de *Gelassenheit*, qui est, en outre, le point de contact le plus étroit entre Heidegger et Maître Eckhart, également sous un aspect philologique.

Comme chez Maître Eckhart, le laisser-être – c'est la traduction la plus fidèle du terme « *Gelassenheit* », d'après Schürmann – est étroitement lié à la possibilité pour l'homme d'atteindre le fond de l'âme et d'accéder à une compréhension de l'être de nature événementielle, ainsi chez Heidegger l'authenticité, la *Gelassenheit* et l'anti-humanisme composent une triade solidaire permettant d'identifier les conditions (pratiques) dans lesquelles le dépassement de la métaphysique occidentale peut se réaliser. Mais c'est une triade dont le mot-clef est justement l'anti-humanisme. Ce qui implique la traduction de toutes les concessions humanistes du jeune Heidegger d'un point de vue exclusivement époquale : une compréhension de l'être dont l'accès est précisément conditionné par le choix pratico-existential d'annuler le régime des principes. Et ce n'est pas un hasard que ce choix se présente également comme le dernier « acte » pouvant être attribué à la subjectivité en tant que telle : un acte qui déconstruit la compréhension métaphysique de l'être, mais en même temps donne accès à un monde dans lequel – à tous les effets – il n'y plus de place pour l'homme, comme individualité particulière. Cette reconnaissance interrompt la ligne qui caractérise la pensée occidentale « depuis Descartes au moins, mais plus profondément depuis Platon », ¹⁶ comme l'énonce le passage reporté en exergue. Mais il déplace le problème de l'humain vers un autre niveau : celui de sa (possible) resémantisation dans une perspective radicalement anti-humaniste. Une réflexion complexe, que Schürmann n'aurait pas mener à terme, mais qui, dans sa perspective, comprend un point de référence incontournable dans la notion heideggerienne de mortalité, c'est à dire cette dislocation qui fait simplement de l'homme une variable au sein de l'histoire époquale.

BIBLIOGRAPHIE

ARENDDT, H. 1961. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.

BERNSTEIN, R. 1992. *The New Constellation : The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, MA : MIT Press.

DI CESARE, D. 2016. *Heidegger, les Juifs, la Shoah. Les « Cahiers noirs »*. Paris : Seuil.

HEIDEGGER, M. 1962. *Chemins qui ne mènent nulle part*. Paris : Gallimard.

—. 1992. *Être et temps*. Paris : Gallimard.

¹⁵ Schürmann 1982, 283.

¹⁶ Schürmann 1982, 63.

- . 2011. *Phénoménologie de la vie religieuse*. Paris : Gallimard.
- RIEDEL, M. (éd.) 1972-74. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*. Freiburg : Rombach.
- SCHÜRMAN, R. 1972. *Maître Eckhart ou la joie errante*. Paris : Denoël.
- . 1982. *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris : Éditions du Seuil.
- . 1987. *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*. Bloomington : Indiana University Press.
- . 1996. *Des hégémonies brisées*. Mauvezin : Trans-Europ-Repress.
- TRAWNY, P. 2014. *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*. Paris : Seuil.

