

Heidegger et Hegel : Distance et proximité

Françoise Dastur



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1622>

DOI : 10.4000/rgi.1622

ISSN : 1775-3988

Éditeur

CNRS Éditions

Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 159-173

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

Référence électronique

Françoise Dastur, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1622> ; DOI : 10.4000/rgi.1622

Heidegger et Hegel : Distance et proximité¹

Françoise Dastur

En 1915, le jeune Heidegger (il avait alors 26 ans) inscrivait en exergue de sa thèse d'habilitation portant sur *La théorie des catégories et de la signification chez Duns Scot* cette phrase de Hegel, tirée d'un opuscule d'Iéna : « Du point de vue de l'essence interne de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs, ni successeurs »². Le même Heidegger écrivait trente ans plus tard à Jean Beaufret : « Dans le champ de la pensée essentielle, toute réfutation est un non-sens. La lutte entre les penseurs est la « lutte amoureuse » (*der liebende Streit*) qui est celle de la chose même »³. Ces deux citations devraient elles-mêmes servir d'exergue à toute tentative de mise en relation de la pensée de Heidegger avec celle de Hegel. Il ne s'agit en effet ni de faire l'inventaire des points sur lesquels Hegel et Heidegger s'accordent, pour finir par affirmer que Heidegger ne fait que répéter Hegel, ni de recenser tous ceux sur lesquels ils s'opposent, pour se croire autorisé à parler d'un antihégélianisme de Heidegger. Ni successeur, ni réfuteur de Hegel, Heidegger a engagé très tôt et poursuivi très tard une *Auseinandersetzung*, une « explication » avec Hegel. Engagé très tôt, car c'est dès 1915, dans cette thèse d'habilitation où Hegel est cité à plusieurs reprises et qui conclut à la nécessité d'engager *eine prinzipielle Auseinandersetzung* avec le système de vision historique du monde le plus puissant, c'est-à-dire avec celui de Hegel⁴. Et poursuivi très tard, puisque l'un des derniers séminaires que Heidegger fera avec ses amis français sera consacré en 1968 à ce même texte de Hegel dont était tiré l'exergue de sa thèse d'habilitation, *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, séminaire dans lequel Heidegger, d'entrée de jeu, affirme la nécessité d'entrer en débat avec Hegel afin de « le laisser parler » au lieu de

1. Ce texte prend comme base de départ une première approche du même thème exposée dans mon livre, *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 190-201.

2. G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, trad. par B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p. 106. (*Jenaer Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 17).

3. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. par R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 9 ; M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1967, p. 167.

4. M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1978, p. 411.

« maquiller de notre savoir ce que Hegel a à dire », ce qui implique que nous nous mettions à l'écoute de ce qui à travers le texte hégélien est dit de la *Sache selbst*, qui, seule, fait autorité⁵.

La publication en cours de l'édition complète des œuvres de Heidegger nous apprend que ce débat poursuivi continûment avec Hegel a donné lieu en près de trente-six ans de carrière universitaire à des cours plus nombreux que ceux que Heidegger a consacrés à Kant, réputé pourtant plus proche de sa pensée. De ceux-ci ont été publiés : le cours de 1929 sur *L'idéalisme allemand (Fichte, Schelling, Hegel)*⁶, le cours de 1930-31 sur la *Phénoménologie de l'esprit*⁷, les séminaires portant sur Hegel et Schelling s'étalant de 1927 à 1957⁸, les développements, consacrés à la négativité et à la *Phénoménologie de l'esprit*, datant des années 1938 à 1942 rassemblés dans le volume 68 de l'édition complète, dont on ignore s'ils ont faits partie d'un cours⁹, et un texte extrait d'un séminaire de 1942-43 portant le titre de « Hegel et son concept de l'expérience »¹⁰. Nous savons par ailleurs que Heidegger a consacré en 1925 un séminaire au premier livre de la *Logique* de Hegel¹¹, un autre en 1927 à « L'ontologie d'Aristote et la logique de Hegel », un autre encore en 1934-1935 à la *Philosophie du droit* de Hegel, et un autre à nouveau en 1956 à la *Logique* de Hegel¹². À cela il faut ajouter une conférence, encore inédite, faite à Amsterdam en 1930 sur « Hegel et le problème de la métaphysique »¹³, puis le texte de la conférence issue d'un séminaire de 1956-57 et intitulée « La constitution onto-théo-logique de la métaphysique »¹⁴, et enfin le texte de la conférence de Heidelberg de 1958 « Hegel et les Grecs »¹⁵. Il faut aussi mentionner les nombreuses références

5. M. Heidegger, *Questions IV*, Séminaire du Thor 1968, Paris, Gallimard, 1976, p. 213-214 ; M. Heidegger, *Vier Seminare*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, p. 24.

6. M. Heidegger, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel)*, Gesamtausgabe, Band 28, Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.

7. M. Heidegger, *La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel*, trad. par E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984 (*Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Band 32, Frankfurt am Main, Klostermann, 1980).

8. M. Heidegger, *Seminare Hegel-Schelling*, Gesamtausgabe, Band 86, Frankfurt am Main, Klostermann, 2011.

9. M. Heidegger, *Hegel*, Gesamtausgabe, Band 68, Frankfurt am Main, Klostermann, 1993. Voir la postface de l'éditrice, I. Schüssler, p. 151-152.

10. Cf. M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. par W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1980, p. 147-252 ; M. Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, p. 105-192.)

11. Voir à ce propos sa lettre à Jaspers du 10 décembre 1925 dans M. Heidegger, *Correspondance avec Jaspers*, trad. par C.-N. Grimberg, Paris, Gallimard, p. 49-50, 1996. Dans cette lettre, Heidegger précise que ces séminaires sur Hegel et Kant « étrangement » lui donnent « beaucoup de joie ».

12. Ce sont là les informations données par Walter Biemel in « Heidegger im Gespräch mit Hegel: Zur Negativität bei Hegel », *Man and World*, Kluwer, 25, 1992, p. 271 sq. Ces informations ont été confirmées par la publication en 2011 du tome 86 de la Gesamtausgabe.

13. Cf. W. Biemel, « Heideggers « Gespräch » mit Hegel : Der Amsterdamer Vortrag Hegel und das Problem der Metaphysik (1930) », *Metaphysik und Moderne*, Festschrift für Claus-Artur Scheier, D. Westerkamp, A. von der Lühe (Hrsg.), Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007, p. 255-262.

14. M. Heidegger, « Identité et différence », trad. par A. Préau, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 277-308 ; M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 35-73.

15. M. Heidegger, « Hegel et les Grecs », trad. par J. Beaufret et D. Janicaud, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 41-68. (*Wegmarken*, op. cit., p. 255-272).

à la pensée hégélienne dans les autres textes publiés par Heidegger, du cours de 1925 sur « Logique. La question de la vérité »¹⁶, où il est question pour la première fois (§§ 20-21) de l'interprétation hégélienne du temps, à la conférence de 1964 sur « La fin de la pensée et la tâche de la philosophie »¹⁷.

De ce matériel abondant il ressort, il est vrai, une image ambivalente du rapport de Heidegger à Hegel : à côté des textes où Heidegger s'oppose diamétralement à Hegel, comme par exemple dans son analyse du temps qui est d'intention si contraire à celle de Hegel qu'il consacre tout un paragraphe (le § 82) dans *Être et temps* au « contraste » (*Abhebung*) de leurs conceptions respectives¹⁸, on en trouve d'autres où se trouve évoquée une proximité essentielle : par exemple, cette phrase énigmatique d'une lettre reproduite dans les *Essais et conférences* : « Dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, l'*alètheia* est présente, quoique transformée »¹⁹, ou encore l'affirmation, plusieurs fois réitérée, que Hegel est « l'unique penseur de l'Occident qui ait fait l'expérience pensante de l'histoire de la pensée »²⁰. Proximité tout autant que distance, voilà ce qui caractérise le rapport complexe de Heidegger à Hegel.

Mais il ne suffit pas de constater cette proximité et cette distance. Il importe surtout de dégager les points où cette ambivalence du rapport de Heidegger à Hegel se fait sentir avec le plus de force, car ce qui se joue dans ce rapport, ce n'est pas seulement un dialogue entre deux penseurs que sépare la distance historique, mais le débat opposant celui qui entreprend la remontée au fondement de la métaphysique à celui qui a porté la métaphysique à sa fin. C'est en effet cet accomplissement qui confère à Hegel sa stature particulière de penseur : il est celui « qui a repris en soi (*aufgehoben*) tous les motifs fondamentaux de la problématique philosophique surgis avant lui », comme l'écrivait déjà Heidegger dans la conclusion de sa thèse d'habilitation²¹. Et dix plus tard, dans le cours qu'il consacre en 1927 aux *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, il le redit : « Avec Hegel, la philosophie – entendez la philosophie antique – a été d'une certaine façon pensée jusqu'à son terme. Hegel avait tout à fait raison quand il exprimait cette conscience d'un achèvement »²². Mais cela ne signifie pourtant pas qu'il ne reste plus rien à faire après lui qu'à le répéter, car si « Hegel a vu tout ce qu'il était possible de voir », « la question demeure de savoir s'il l'a vu à partir du centre radical de la philosophie, s'il a épuisé toutes les possibilités du commencement, jusqu'à pouvoir dire qu'il est arrivé à

16. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Band 21, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

17. M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », trad. par J. Beaufret et F. Fédier, *Questions IV*, op. cit., p. 109-139 ; M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 61-80.

18. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1963, p. 428.

19. M. Heidegger, « Lettre à un jeune étudiant », *Essais et conférences*, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 221 ; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 183.

20. Heidegger, *Chemins*, op. cit., p. 389. (*Holzwege*, p. 298).

21. Heidegger, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 411.

22. M. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. par J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985, § 20 b, p. 339 ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975, p. 400.

son terme »²³. Pour prendre en vue la totalité de l'histoire de la pensée, c'est-à-dire se situer à partir de ce que Heidegger nomme ici « le centre radical de la philosophie », il faut peut-être moins pratiquer l'*Aufhebung* de l'histoire antérieure, et ainsi conduire la pensée « dans un domaine où elle se trouve surélevée et rassemblée », que faire un « pas en arrière », prendre du recul et parvenir par là à se diriger vers le « domaine jusqu'ici négligé » de « la source de toute cette pensée »²⁴. Entre le penseur de l'avancée et le penseur du recul, il y a *nécessairement* dialogue – car le recul ou « pas en arrière » n'est rien d'autre qu'une appropriation et une reconnaissance de l'avancée spéculative –, mais il n'y a pas convergence, au contraire il y a peut-être des vues diamétralement opposées, puisque l'un porte à son accomplissement ce que l'autre dé-construit. Ce sont donc bien dans des directions différentes que vont Hegel et Heidegger : Hegel proclame l'achèvement de la philosophie, au sens où la pensée à venir doit abandonner le nom d'amour de la sagesse pour devenir sagesse elle-même sous la forme du savoir absolu ; tandis que Heidegger en appelle, lui, de la philosophie à la pensée non pas au sens d'un dépassement, mais comme retour à une pensée plus originelle et aussi plus « pauvre »²⁵, parce que pensée de la finitude et non pas de l'absolu.

* *
*

Par delà ce qui constitue le point majeur de leur divergence de pensée, à savoir la conception du temps, on trouve plusieurs autres thèmes fondamentaux où l'accord entre les deux penseurs s'avère aussi grand que le désaccord. Le premier que Heidegger aborde de front, dès 1929, dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, est celui de la relation entre l'être et le néant, où l'accord semble tout d'abord total, puisque Heidegger affirme que la thèse de Hegel, dans le premier livre de la *Science de la logique*, selon laquelle l'être pur et le néant pur sont identiques, « reste vraie »²⁶. Heidegger et Hegel s'accordent en effet pour voir dans le néant, à l'opposé des pensées de la négativité qui en font, de Kojève à Sartre, un pouvoir de la subjectivité humaine, un trait de l'être lui-même. C'est ce qui a été clairement aperçu par Heidegger dès sa première lecture de la *Logique* de Hegel, comme le montre sa lettre à Jaspers de 1925, où ce n'est pas la thèse de l'identité de l'être et du néant qui fait problème pour lui, mais bien celle qui concerne le devenir. C'est ce qu'il répétera encore vingt ans plus tard dans la *Lettre sur l'humanisme* : « L'être néantise – en tant qu'être. C'est pourquoi, dans l'idéalisme absolu, chez Hegel et Schelling, le ne-pas apparaît comme la négativité de la négation dans l'essence de l'être »²⁷. C'est pourtant un tout autre sens que Heidegger donne à l'identité de l'être et du néant, puisque

23. *Ibid.*, p. 340 (400).

24. Heidegger, « Identité et différence » trad. par A. Préau, *Questions I, op. cit.*, p. 284-85 (*Identität und Differenz, op. cit.*, p. 45-46).

25. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 173 (*Wegmarken*, p. 194).

26. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique », trad. par H. Corbin, *Questions I, op. cit.*, p. 69 (*Wegmarken*, p. 17).

27. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 161 (*Wegmarken*, p. 190).

celle-ci repose pour lui sur la différence ontologique qui détermine l'être comme le non-étant, alors que pour Hegel, cette identité provient au contraire de la méconnaissance de celle-ci, l'être étant conçu comme ce qui s'oppose à la pensée et comme ce qui n'est donc en lui-même, en tant que pure absence de pensée, que néant.

C'est donc sur le présupposé que Hegel partage avec toute la tradition philosophique d'une « pensée inconditionnée » que repose son « point de vue » qui n'est autre que celui de l'idéalisme absolu²⁸. C'est ce qui explique que Heidegger puisse conclure son « explication » avec Hegel au sujet du néant en 1929 par l'affirmation suivante : « Être et néant sont dans une appartenance réciproque, non pas parce que tous deux – envisagés selon le concept hégélien de la pensée – s'accordent dans leur indétermination et leur immédiateté, mais parce que l'être lui-même est fini dans son essence et ne se manifeste que dans la transcendance du Dasein, tenu au dehors dans le néant »²⁹. La finitude de l'être, à savoir sa non indépendance par rapport à l'être de l'homme est ici clairement affirmée, mais elle s'énonçait déjà dans *Être et temps* lorsque Heidegger déclarait que « ce n'est qu'aussi longtemps que le Dasein, c'est-à-dire la possibilité ontique de la compréhension de l'être, *est* qu'« il y a » être »³⁰. Mais cette finitude et cette dépendance, il faut le souligner, ne fait pas pour autant de l'être une « production » de l'homme, puisque ce n'est pas de par sa libre décision qu'a lieu ce dépassement de l'étant dans son ensemble que Heidegger nomme « transcendance »³¹. On ne saurait en effet trop souligner ce qui différencie le Dasein du sujet tel qu'il a été pensé dans le cadre de l'idéalisme allemand, car loin de constituer par lui-même la source du néant et du néantir, être un Dasein signifie au contraire, comme le souligne expressément Heidegger, « se trouver retenu dans le néant »³², ce qui advient dans et par cette « disposition fondamentale » qu'est l'angoisse, « tonalité » affective dont l'homme n'a pas la commande, et dont Heidegger affirme que, bien qu'elle « soit le plus souvent réprimée dans le Dasein », elle est néanmoins constamment « là », « elle sommeille seulement » et « peut, à tout instant, se réveiller »³³. Ce rapport au néant qui est l'origine même de tout Dasein possible ne relève donc pas de l'« acte » d'un sujet, mais de cette « ouverture originelle à l'étant en tant que tel »³⁴ qui advient de manière « passive » dans l'angoisse. On peut comprendre à partir de là, non seulement que « c'est le néant qui est l'origine de la négation et non l'inverse », de sorte que la « négativité » ne peut plus être considérée comme relevant de la « puissance de l'entendement », qui « se voit ainsi brisée »³⁵, mais aussi que « notre finitude est telle que précisément ce n'est ni par notre décret, ni par notre propre vouloir que nous pouvons nous porter originellement en présence du néant » de sorte que « la finitude la plus propre et la plus profonde se refuse à notre liberté »³⁶.

28. Heidegger, GA 68, p. 30 et 32.

29. Heidegger, *Questions I*, op. cit., p. 69 (traduction modifiée), (*Wegmarken*, p. 17).

30. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 43, p. 212.

31. Heidegger, *Questions I*, op. cit., p. 67 (traduction modifiée), (*Wegmarken*, p. 15).

32. *Ibid.*, p. 62 (p. 12).

33. *Ibid.*, p. 66 (p. 14-15).

34. *Ibid.*, p. 62 (trad. modifiée), (p. 11).

35. *Ibid.*, p. 65 (p. 14).

36. *Ibid.*, p. 66-67 (p. 15).

* *
*

Le second thème, et le plus fondamental, qu'aborde Heidegger au cours de sa longue « explication » avec Hegel, est celui du rapport de l'être à la pensée. Hegel et Heidegger semblent en effet s'accorder sur l'importance à donner à cette identité de l'être et de la pensée qui s'énonce dans le fragment III du *Poème* de Parménide, qu'ils considèrent tous deux comme ce qui constitue le point de départ de toute la philosophie occidentale³⁷. Ce qui les oppose cependant d'emblée, c'est le sens qu'il s'agit de donner à cette identité. Pour Heidegger il est clair que, conformément au « point de vue » idéaliste, Hegel voit dans la sentence parméniennienne l'affirmation que l'être est « une production de la pensée »³⁸. Car ce qui est proprement l'affaire de la pensée (*die Sache des Denkens*) pour Hegel, c'est la pensée elle-même ou plus exactement le rassemblement de l'être dans la pensée (*der Gedanke*), l'être n'étant rien d'autre que « l'acte absolu de la pensée qui se pense elle-même »³⁹. Une telle conception de l'identité de l'être et de la pensée implique qu'il n'y a pas *stricto sensu* de « question de l'être » chez Hegel, puisqu'on sait déjà d'emblée ce que signifie être. Bien que constituant le point de départ du processus dialectique que Hegel expose dans sa *Science de la logique*, l'être, précisément parce qu'il est défini comme « l'immédiat indéterminé »⁴⁰ et qu'il est ainsi situé d'emblée par rapport à la détermination et à la médiation, n'est commencement que parce qu'il est résultat, selon la circularité bien connue du processus dialectique. L'être hégélien n'a donc pas l'initiative du processus dialectique. Ce qui l'a par contre, c'est le *logos*, la pensée, conformément à ce qui pour Heidegger constitue le trait fondamental de la métaphysique, pour laquelle le *logos*, acquérant ainsi une indépendance, devient ainsi, par un changement de sens qui constitue l'avènement même de la philosophie, « la région normative qui deviendra le lieu d'origine des déterminations de l'être »⁴¹.

Ce n'est certes qu'avec Kant, que la logique, définie comme un simple *organon*, un simple instrument, par les éditeurs d'Aristote, retrouve une position philosophique centrale du fait qu'est alors reconnue, à côté de la logique formelle, une logique transcendantale qui est reliée à l'objet et qui inclut par conséquent une connaissance ontologique. Mais c'est bien Hegel qui étend à toute la connaissance ontologique possible le règne de la logique qui incluait déjà avec Kant la connaissance a priori des objets. Or cette identification de la logique et de la métaphysique,

37. Cf. Hegel, *Werke*, Band 18, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 290 et Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, p. 148 ; *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. par A. Becker et G. Granel, Paris, P.U.F., 1959, p. 224.

38. Heidegger, « Hegel et les Grecs », *Questions II*, *op. cit.*, p. 56 (*Wegmarken*, p. 264-265).

39. Heidegger, *Questions I*, *op. cit.*, p. 278-79 (*Identität und Differenz*, p. 39).

40. G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, Tome I, *L'être*, trad. par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 57 ; Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Band I, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1966, p. 21.

41. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, trad. de G. Kahn, Paris, P.U.F., 1958, p. 201 ; M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1966, p. 143.

comme Heidegger l'affirme clairement dans son cours de 1935⁴², ne porte pas à l'achèvement le commencement originel de la pensée occidentale à savoir l'*alêtheia* parméniennienne, mais seulement ce qu'il nomme sa « fin initiale », à savoir la détermination (platonicienne) de la *physis* par l'*idea*, par le « visage » à partir duquel ce qui est est compris comme ce qui est vu et se voit ainsi référé à une vision et à une diction. Cet achèvement hégélien par lequel, il est vrai, la place traditionnelle de la logique comme *organon* se trouve effacée, ne consiste donc finalement qu'en une extension du règne de la logique, qui se révèle alors capable d'absorber purement et simplement l'ontologie.

Pour Heidegger, il ne s'agit nullement de dissoudre l'ontologie dans la logique, mais de réintégrer au contraire la logique dans l'ontologie, c'est-à-dire, en posant la question du sens de l'être, de rompre radicalement avec l'hégémonie de la logique. Et ceci n'advient pas tant que « Hegel ne sera pas compris, ce qui veut dire toujours, ne sera pas dépassé et du même coup réapproprié à travers une radicalisation de sa problématique »⁴³. Comprendre Hegel signifie en effet comprendre que toute l'histoire de la pensée occidentale est l'histoire de l'hégémonie de cette forme particulière de *logos* qu'est le *logos apophantikos*, le *logos* déterminatif et prédicatif. C'est pourquoi s'approprier Hegel, c'est *ipso facto* le dépasser, c'est-à-dire s'orienter vers un autre sens de l'identité du *noein* et de l'*einai*. Mais avant de déterminer la signification que peut revêtir le « dépassement » (*Überwindung*) de Hegel, il faut préciser en quoi la logique chez Hegel se confond avec la métaphysique. La métaphysique n'est rien d'autre que le savoir des catégories, c'est-à-dire des déterminations ontologiques de l'étant. En tant que telle, elle est le savoir du *logos*, puisque, énoncer se disant en grec *kategorēin*, les catégories ne sont que des manières d'interpeller l'étant⁴⁴. Elle se confond donc avec la logique dès lors qu'elle prend conscience d'elle-même comme science catégoriale embrassant la totalité de l'étant, ce qui n'advient qu'avec Hegel⁴⁵. Or la discussion qui s'attache aux genres de l'être se nomme depuis Platon « dialectique »⁴⁶, et la dernière tentative, en même temps que la plus puissante, de penser les catégories, c'est-à-dire de soumettre l'être aux impératifs de la raison, c'est la dialectique de Hegel.

Par là commence à s'éclairer cette affirmation énigmatique de *Être et temps*, selon laquelle la dialectique est « un embarras philosophique authentique »⁴⁷. C'est de cette affirmation que repartent d'ailleurs ceux qui ont participé au « Colloque sur la dialectique » qui s'est tenu, en présence et avec la participation de Heidegger, en septembre 1952. Heidegger y répète que ce qui fonde, et donne sa relative légitimité, et donc son « authenticité » à la pensée dialectique, c'est le fait que l'être est considérée comme *idea*, l'*idea* étant elle-même accessible à son tour par le *legein*, ce *legein* prenant alors la forme d'un *dialogesthai* afin de rendre compte de la *koinônia*,

42. *Ibid.*, p. 203 (*Einführung*, p. 144).

43. Heidegger, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 218 (*Grundprobleme*, p. 254).

44. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 201 (*Einführung*, p. 142).

45. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* *op. cit.*, p. 220. (*Was heisst Denken*, p. 145).

46. M. Heidegger, *Nietzsche I*, trad. par P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971, p. 412 ; M. Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske, 1961, p. 529-530.

47. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 6, p. 25.

de la relation mutuelle des *ideai* entre elles⁴⁸. Entre Parménide et Hegel, il y a donc le moment platonicien de l'instauration de la philosophie qui se caractérise par un renversement de priorité entre l'être et la pensée : « Hegel dit : l'être est le penser. Parménide dit quant à lui : le penser est l'être – donc l'inverse. Le premier appartient à l'être (Parménide nomme toujours d'abord le *noein*) »⁴⁹. Mais pour comprendre pourquoi le rapport de l'être et de la pensée est *nécessairement* pensé comme dialectique chez Hegel, il faut prendre en compte un autre changement du sens de l'être, celui qui advient avec Descartes, au début des Temps modernes, par lequel l'être consiste dans l'être-objet d'une conscience pensante. Le rapport entre être et pensée prend alors une autre forme : il signifie *esse = percipi*, alors que l'on pourrait au contraire dire que chez Parménide, « le *percipi* appartient à l'*esse* », de sorte que chez lui « ce rapport n'est pas réversible »⁵⁰. Chez Hegel, ce rapport, réversible et donc dialectique, repose en effet sur la pensée conçue comme représentation. Or le rapport de représentation que déploie le sujet à l'égard de l'objet est déjà un rapport de la représentation à elle-même, du fait, explique Heidegger dans « Hegel et son concept de l'expérience », que « la représentation présente l'objet en le représentant au sujet, en laquelle représentation le sujet lui-même se présente comme tel »⁵¹. C'est cette présentation simultanée de l'objet et du sujet qui consiste cette « conscience inconditionnée de soi » que Heidegger nomme « subjectivité » et non plus simplement « subjectivité », car ce n'est pas *pour* elle qu'il y a un apparaître de l'objet, comme c'est le cas chez Kant, mais bien *en* elle, puisqu'il n'y a d'étant que dans la mesure où il entre en elle⁵².

Heidegger reconnaît donc bien dans la dialectique la dimension la plus haute de la pensée métaphysique, celle en laquelle elle advient véritablement à elle-même car elle y acquiert la possibilité et la nécessité de se réfléchir en elle-même, de se penser elle-même, de devenir spéculative⁵³ et ainsi de s'unir plus profondément encore à ses objets. Il n'en reste pas moins que la pensée spéculative-dialectique est logique dans son essence et qu'en tant que telle, elle demeure déterminée par cette forme particulière du *logos* qu'est la proposition. Car le fait pour la logique de devenir dialectique ne signifie nullement le dépassement de la logique traditionnelle. Certes, comme Hegel l'affirme dans la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, dans la proposition spéculative, l'énoncé perd sa forme stable et son univocité de sorte que « la nature du jugement ou de la proposition en général, qui inclut en soi la différence du sujet et du prédicat, se trouve anéantie »⁵⁴. Mais ce jeu de miroir

48. M. Heidegger, « Colloque sur la dialectique », trad. par P. David et J. Gedinat, *Philosophie*, n° 69, mars 2001, p. 11 ; M. Heidegger, « Colloquium über Dialektik », *Hegel-Studien*, Band 25, 1991, p. 15.

49. *Ibid.*, p. 13. (p. 17).

50. *Ibid.*, p. 14. (p. 18)

51. Heidegger, *Chemins*, op. cit., p. 164. (*Holzwege*, p. 121-122).

52. *Ibid.*. Cf. « Colloque sur la dialectique », op. cit., p. 15. (p. 19).

53. Heidegger, « Principes de la pensée » (1958), trad. par F. Fédier, in *Heidegger*, L'Herne, Paris, 1983, p. 75 ; M. Heidegger, « Grundsätze des Denkens », *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, Alber, Freiburg/München, 1958.

54. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. par J. Hyppolite, 1939, Paris, Aubier, 1940, tome I, p. 54 ; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1952, p. 51.

(*speculum*) dans lequel sont entraînés le sujet et le prédicat qui échangent ainsi leur position est encore une manière de préserver la structure prédicative générale qui demeure intacte durant tout le processus dialectique. C'est pourquoi la logique atteint dans la pensée de Hegel son sens le plus haut. Comme Heidegger l'écrivait en 1959 dans un texte consacré à la *Physique* d'Aristote : « Logique, ce nom, la métaphysique le reçoit quand elle parvient à la *pleine* (autant que cela lui soit possible) *conscience d'elle-même* : chez Hegel »⁵⁵.

Ce que se propose au contraire Heidegger, c'est d'élaborer une « logique » dont le logos ne soit pas normatif à l'égard de l'être et qui procède au contraire de l'être lui-même. On peut présumer que c'est ce que Heidegger suggère à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, lorsqu'il évoque ce que doit être cette pensée à venir qui n'est plus philosophie : « La pensée est dans la redescente vers la pauvreté de son déploiement pré-curseur. La pensée rassemble la parole dans le dire simple. La parole est ainsi la parole de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée creuse par son dire des sillons inapparents dans la parole. Ils sont encore plus inapparents que les sillons que le paysan trace d'un pas lent à travers la campagne »⁵⁶. Un tel *logos*, qui ne ferait aucunement violence à l'être et n'appartiendrait donc plus à la dimension déterminante du concept, se tiendrait plutôt du côté de ce que Heidegger nomme la « tautologie » parménidienne. C'est ce qu'il tentait de dire dans son dernier séminaire en 1973 qui se terminait sur cette affirmation : « La tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler »⁵⁷. Il s'y réfère en effet à la tautologie par laquelle s'ouvre l'histoire de l'Occident, le *esti gar einai* de Parménide et qui l'a longtemps troublé parce qu'elle semblait rabaisser l'être au niveau de l'étant. De l'étant seul en effet on peut dire qu'il est, non de l'être. Heidegger notait dès *Être et temps* qu'il pouvait être dit seulement : « il y a de l'être », *Es gibt Sein*, et par la suite, cette expression sera prise dans son sens plein de donation et l'être sera alors pensé à partir d'un donner, d'un laisser se déployer⁵⁸. Mais la tautologie parménidienne qui dit, au sens fort d'*esti*, « entre en présence en effet entrer en présence », est une parole inouïe car « elle se fonde sur ce qui est apparu au regard », elle n'est qu'une « remarque pure » (*eine reine Bemerkung*) par laquelle on prend en vue l'inapparent lui-même : l'entrée en présence de ce qui est présent, l'*Anwesenheit des Anwesenden*. Une telle pensée, la pensée tautologique, qui coïncide avec la « phénoménologie de l'inapparent » qui nous mène devant ce qui advient, est un mode du *logos* que ne régit plus le concept et son geste de capture, un *logos* qui délimite sans dominer. Dans la proposition spéculative, c'est la logique qui fête son triomphe ; dans la tautologie, c'est l'être qui se fait phénomène. Il n'y a pas en effet de manières plus diamétralement opposées d'attester la mêmeté de l'être et de la pensée.

55. M. Heidegger, *Ce qu'est et comment se détermine la Physis*, trad. par F. Fédier, in *Questions II*, op. cit., p. 200. (*Wegmarken*, p. 323.)

56. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 171. (Trad. modifiée.) (*Wegmarken*, p. 194).

57. Heidegger, *Questions IV*, op. cit., p. 339. (*Vier Seminare*, p. 138).

58. Heidegger, « Temps et être », trad. par F. Fédier, *Questions IV*, op. cit., p. 19. (*Zur Sache des Denkens*, p. 5).

* *
*

Il y a encore un autre thème qui réunit les deux penseurs, celui de l'histoire conçue comme progrès de la conscience vers l'esprit ou comme le mouvement de retour à soi de l'esprit aliéné pour l'un, et l'histoire de l'être en tant qu'elle peut apparaître comme « histoire de l'oubli croissant de l'être »⁵⁹ pour l'autre. C'est en effet sur ce point que la proximité des deux penseurs a été jugée la plus étroite⁶⁰. Il faut assurément à cet égard partir de ce qui les unit, à savoir la conception d'une histoire *époquale*, que celle-ci soit celle de l'esprit ou de l'être. Car chez Hegel aussi on trouve l'idée d'un suspens – c'est là le sens propre du substantif *epokhè* – de l'esprit dans chacune de ses « figures », qui ne sont nullement des « parties » de celui-ci, mais bien plutôt ses « moments », avec le sens spécifique que Hegel reconnaît à ce terme. Le terme latin de moment, dont il faut rappeler qu'il vient de *movere*, mouvoir, et de *movimentum*, mouvement, – ce qui explique que Hegel définisse l'être et le néant non comme des « états » (*Seiende*), mais comme des moments du devenir –, désigne un terme non détachable d'une relation qui ne le pose lui-même que dans sa différence avec d'autres « moments ». Hegel note à ce propos que la langue philosophique en tant que langue artificielle utilise des expressions latines pour exprimer le réfléchi, c'est-à-dire ce qui a accédé à l'unité avec son opposé, au sens où, dans le jeu de miroir de la spéculation, l'autre est saisi comme le même⁶¹. On est loin ici, à ce sommet de la pensée spéculative qu'est l'*Aufhebung* hégélienne, d'une histoire conçue sur le « modèle d'une croissance biologique »⁶². On ne peut donc, sans caricaturer la conception que Hegel se fait de l'histoire, voir en celle-ci un processus obéissant à une logique de l'accroissement calquée sur le modèle d'une évolution biologique. C'est pourquoi, lorsque Heidegger insiste sur le fait qu'il s'agit pour lui de penser la succession des philosophies comme une « libre suite » et non pas comme « sortant les unes les autres au sens de la nécessité d'un processus dialectique »⁶³, on peut légitimement se demander si ce n'est pas plutôt de l'hégélianisme « vulgaire » que de la pensée propre de Hegel dont il se démarque ainsi. Car ce que Heidegger dit du rapport qu'entretiennent entre elles les époques, de cette tradition qui les réunit non pas transversalement, comme un fil passant de l'une à l'autre, mais comme procédant à chaque fois d'une même origine, « de même que d'une source unique proviennent différents ruisseaux qui vont nourrir un fleuve, lequel est partout et

59. Heidegger, « Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être », trad. par J. Lauxerois et C. Roëls, *Questions IV*, op. cit., p. 90. (*Zur Sache des Denkens*, p. 56).

60. Voir surtout M. Haar, « Structures hégéliennes dans la pensée de Heidegger » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1980 ; repris sous le titre de « L'histoire de l'être et son modèle hégélien » dans *Le chant de la terre*, L'Herne, 1985, p. 141-160.

61. Cf. Hegel, *Science de la logique, L'être*, op. cit., p. 79 et 81-82. (*Wissenschaft der Logik*, Band I, p. 43 et 45-46).

62. Cf. M. Haar, *Le chant de la terre*, op. cit., p. 150.

63. Cf. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie ?* trad. par K. Axelos et J. Beaufret, in *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 26 ; M ; Heidegger, *Was ist das -- die Philosophie ?*, Pfullingen, Neske, 1956, p. 29).

nulle part »⁶⁴, Hegel pourrait le faire sien, à condition toutefois de voir dans cette « source unique », moins le « secret du destin »⁶⁵, de ce *Geschick des Seins* dont Heidegger souligne qu'« il se dispense à nous en nous déroband le déploiement de son être »⁶⁶, que l'unicité de ce sujet qu'est l'esprit. Car l'unicité rassemblante dont se réclame Heidegger, ce n'est pas celle d'une substance devenue sujet et intégrant ainsi en elle la négativité⁶⁷ sur le modèle non pas biologique, mais bien *théologique*, d'un absolu se faisant finitude et temporalité, mais celle du secret abyssal d'un don pur, parce sans auteur, et dont la « négativité » – *Nichtigkeit* plutôt que *Negativität* – originaire ne renvoie à rien d'autre qu'au déploiement de l'espace-temps, autre nom de l'Ouvert⁶⁸. Il faut rappeler ici que Heidegger avait tenu à employer le terme de *Nichtigkeit* dans *Sein und Zeit* en un sens précisément non dialectique et en opposition à la *Negativität* hégélienne⁶⁹. Alors que cette dernière suppose comme son fondement un absolu capable de se nier lui-même dans son autre, ce que Heidegger nomme au contraire *Nichts* ou *Nichtigkeit* ne prend sens que par rapport à la finitude d'un être qu'« il n'y a » que pour autant qu'est le *Dasein*.

C'est sur ce point que les chemins de pensée de Hegel et de Heidegger s'opposent radicalement, comme Heidegger le soulignait d'emblée dans le cours qu'il a consacré pendant le semestre d'hiver 1930-1931 aux premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*, où il commençait par noter que ce qui constitue le véritable concept de la *Logique* hégélienne, c'est « l'unité de la théologie spéculative et de l'ontologie »⁷⁰. Dans l'introduction à ce cours, où il s'agit pour Heidegger de définir « la tâche de la *Phénoménologie de l'esprit* en tant que première partie du Système de la Science », et où l'accent est mis sur l'identification, propre à l'idéalisme allemand, de la philosophie et de la science conçue comme savoir de l'infini, Hegel est déjà présenté comme celui qui a porté à son « accomplissement effectif » la réponse donnée par la philosophie antique à la question directrice de la philosophie, à savoir la compréhension de l'étant « à partir du logos et comme logos »⁷¹. Il en découle que pour lui l'étant n'est autre que le concept, et comme ce dernier « abolit » le temps, comme Hegel le souligne lui-même⁷², cela veut dire que « le problème de l'être n'est proprement saisi que là et à partir du moment où le temps est porté à sa disparition »⁷³. Alors que Hegel voit dans l'être, en tant qu'infinité,

64. Cf. M. Heidegger, *Le principe de raison*, trad. par A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 201 ; M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 154.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, p. 149 (traduction modifiée) (*Der Satz vom Grund*, p. 108 : « *Seinsgeschichte ist das Geschick des Seins, das sich uns zuschickt, indem es sein Wesen entzieht* »).

67. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit* (Préface), *op. cit.*, p. 17 (*Phänomenologie des Geistes*, p. 19).

68. Cf. Heidegger, « Temps et être », *Questions IV*, *op. cit.*, p. 32 (*Zur Sache des Denkens*, p. 14).

69. *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 58, p. 285-86.

70. Heidegger, La « *Phénoménologie de l'esprit* » de Hegel, *op. cit.*, § 1, p. 30 (*Hegels Phänomenologie des Geistes*, GA 32, p. 4).

71. *Ibid.*, p. 43 (GA 32, p. 18)

72. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, tome II, p. 305 (*Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 558).

73. Heidegger, La « *Phénoménologie de l'esprit* » de Hegel, *op. cit.*, § 2, p. 43. (GA 32, p. 18).

l'essence du temps, simple phénomène, Heidegger au contraire voit dans le temps, dont il est dit dans *Sein und Zeit* qu'il est fini⁷⁴, l'essence originelle de l'être, thèse qui « s'oppose diamétralement à tout ce que Hegel a cherché à montrer dans sa philosophie »⁷⁵. C'est cet « adieu donné au temps », en tant qu'il n'est plus pensé que comme le « chemin menant à l'esprit, qui est l'éternel »⁷⁶, qui constitue la « pré-supposition » de la philosophie de Hegel, celle qui s'impose à lui avec nécessité, tout autant qu'à Fichte et à Schelling, et qui le conduit à dire, dans son opuscule de Léna consacré à la différence de leurs systèmes, que l'absolu « est déjà présent »⁷⁷, ce qu'il répétera tout au début de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*, dans une incidente qui dit que l'absolu est déjà et veut être en soi et pour soi auprès de nous et dont Heidegger relèvera l'importance en 1942 dans son commentaire de ce texte⁷⁸.

Mais l'ambition de Hegel, comme de ceux qui sont en communauté d'esprit avec lui, n'est pas seulement, comme il le dit dans un autre de ses opuscules d'Éna, de « placer de nouveau absolument Dieu au sommet de la philosophie, à titre de fondement unique et unitaire de tout »⁷⁹, il lui est aussi échu en partage « d'installer l'essence de l'infinité véritablement et logiquement comprise dans l'essence de l'égoïté », conformément au déplacement, opéré par Descartes et Leibniz, du logos sur le sol de la *cogitatio* et de l'*ego*⁸⁰. L'ontothéologie, c'est-à-dire l'interprétation de l'être en tant qu'elle est orientée sur le *theos*, lui-même compris logiquement, c'est-à-dire comme esprit⁸¹, qui constitue déjà la matrice de la pensée de Platon et d'Aristote, prend, à partir de Descartes, la forme d'une onto-théo-égo-logie⁸². C'est cette réflexion de l'infinité dans le moi qui assure la connexion interne entre le logique et l'égo-logique, conformément à l'essence de Dieu telle qu'elle est pensée dans la théologie chrétienne, laquelle est elle-même impensable sans la métaphysique antique⁸³. C'est à partir de là qu'il faut comprendre pourquoi la pensée prend nécessairement une forme dialectique, car déjà chez Platon, il y a dans le *dialogesthai*, forme du moyen du point de vue grammatical, une orientation de la parole vers le moi, l'esprit, lieu où réside la vérité, de sorte que la dialectique n'est « rien d'autre que l'absolvance saisie à partir du logos »⁸⁴. On ne peut donc par conséquent isoler la dialectique du contexte onto-théo-logique dont elle dépend. Heidegger insiste sur le fait qu'on ne peut l'apprendre « comme on ferait d'une ficelle ou d'un truc », même si c'est toujours possible – et ce fut le cas de Hegel lui-même qui, à la fin de sa vie, n'a pu complètement s'y soustraire⁸⁵. Voici en effet ce qu'il déclare à ce sujet : « *La*

74. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., § 65, p. 331.

75. *Ibid.*, § 13, p. 221 (GA 32, p. 211).

76. *Ibid.*, § 13, p. 224 (GA 32, p. 212).

77. *Ibid.*, § 5, p. 76 (GA 32, p. 52).

78. Heidegger, *Chemins*, op. cit., p. 161. (*Holzwege*, p. 119-120).

79. Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, op. cit., §5, p. 78 (GA 32, p. 54).

80. *Ibid.*, §7, p. 129 (GA 32, p. 109).

81. *Ibid.*, §10, p. 158 (GA 32, p.142).

82. *Ibid.*, §11, p. 196 (GA 32, p. 183).

83. *Ibid.*, §11, p. 158 (GA 32, p. 143).

84. *Ibid.*, §6, p. 114 (GA 32, p. 93).

85. *Ibid.*, §7, p. 124-125 (GA 32, p. 104-105).

« dialectique », cela n'existe pas, si on entend par là un moulin prêt à fonctionner, où l'on pourrait apporter n'importe quoi à moudre, et même dont on pourrait changer les rouages suivant ses besoins et ses désirs. La dialectique n'est pas autre chose que la *chose même*, telle que Hegel l'a mise en jeu en tant que l'affaire de la philosophie. Plus clairement : il n'est pas possible de s'emballer pour la dialectique et de s'employer au renouveau de la pensée hégélienne, et en même temps d'écarter son christianisme, sa christologie et sa doctrine trinitaire (par exemple) avec un clin d'œil et un sourire compatissant »⁸⁶. Qu'il y ait un lien indissoluble entre christianisme et dialectique hégélienne, c'est ce qu'affirme encore Heidegger dans un article paru en 1969, dans lequel il déclare : « La renaissance de Hegel aujourd'hui – il est difficile d'extirper la pensée dominante du moulin de la dialectique. Ce n'est plus qu'un moulin qui tourne à vide, parce que l'attitude fondamentale de Hegel, sa métaphysique théologico-chrétienne, est abandonnée ; car la dialectique de Hegel trouve en elle seule son élément et sa tenue »⁸⁷.

Heidegger reconnaît donc ainsi que son explication avec Hegel « se trouve à la croisée des chemins de la finitude et de l'infini »⁸⁸. De là provient, comme il est dit à nouveau dans le Protocole du séminaire portant sur la conférence « Temps et être », l'« insurmontable différence » entre Hegel et lui, « car pour Hegel, l'homme est le lieu de l'advenir à soi-même de l'Absolu : cela conduit au dépassement (*Aufhebung*) de la finitude de l'homme », alors que pour lui, « au contraire, c'est la finitude – non seulement celle de l'homme, mais aussi celle de l'*Ereignis* lui-même – qui se trouve précisément révélée »⁸⁹. Ce que permet en effet la pensée de l'*Ereignis*, c'est l'accès à une « nouvelle notion de finitude », qui se distingue de celle qu'il nommait dans *Kant et le problème de la métaphysique* « finitude de l'être » par le fait qu'elle « n'est plus pensée à partir de son rapport à l'infini »⁹⁰. L'être, qu'on l'écrive avec un *y* (*das Seyn*)⁹¹ ou qu'on le rature au moyen d'une biffure en croix, demeure encore une détermination métaphysique, car, expliquait Heidegger à Jünger en 1956, on le pense d'après une « habitude presque inextirpable [...] comme un en-face (*Gegenüber*) se tenant en soi et ne parvenant qu'*ensuite* de temps à autre jusqu'à l'homme »⁹². L'*Ereignis*, terme dont Heidegger nous dit qu'il demeure aussi intraduisible que le *logos* grec ou le *Tao* chinois⁹³, est le nom le plus propre du rapport entre l'être et l'essence de l'homme, précisément parce qu'il n'en fait pas deux termes séparés : penser leur *co-appartenance* (*Zusammengehören*) à

86. *Ibid.*, §11, p. 177 (GA 32, p. 162).

87. M. Heidegger, « Zeichen », texte paru le 21 septembre 1969 dans la « Neue Zürcher Zeitung », et repris dans M. Heidegger, *Denkerfabrungen*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 152.

88. Heidegger, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, op. cit., §6, p. 114. (GA 32, p. 92).

89. Heidegger, « Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être », *Questions IV*, op. cit., p. 86. (*Zur Sache des Denkens*, p. 53.)

90. *Ibid.*, p. 93 (p. 58).

91. Comme Heidegger commence à le faire dès 1936, dans les *Beiträge zur Philosophie* (Contributions à la philosophie), GA 69.

92. Cf. Heidegger, « Contribution à la question de l'être », trad. par G. Granel, *Questions I*, op. cit., p. 232 ; M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1959, p. 29-30.

93. Heidegger, « Identité et différence », *Questions I*, op. cit., p. 270. (*Identität und Differenz*, p. 29).

partir de l'*Ereignis*, c'est la penser comme co-appartenance (*Zusammengehören*), c'est-à-dire comme entre-appartenance (*Zu-einander-gehören*)⁹⁴, et par conséquent comme appartenance au Même à partir duquel se distinguent les termes du rapport. L'*Ereignis* désigne donc la tentative de sortir de l'onto-théo-égologie pour penser le rapport de l'être à l'homme comme appropriation de l'un à l'autre (*Ver-eignung*) à partir de leur entre-appartenance. Il ne faut pas penser cette entre-appartenance au sens d'un quelconque ajustement des deux, mais comme l'appropriement (*Ereignis*) de l'un à l'autre. L'*Ereignis* n'est pas d'ordre événementiel (c'est là le sens banal de *ereignen*), car il n'est pas pris dans l'ordre des causes et des effets, il ne se laisse rapporter à rien d'autre qu'à lui-même, il est ce qui « approprie » l'être et l'homme, ce qui « regarde » l'homme, ce qui l'appelle à la correspondance : tout cela recouvre la multiplicité de sens de *er-eignen* qui signifie originellement *er-aüigen*, c'est-à-dire regarder (de *ouga*, œil), « appeler à soi du regard, ap-proprier »⁹⁵ ; mais en même temps il est, conformément à sa signification habituelle, un se produire (*sich ereignen*), une naissance et une apparition : « L'*Ereignen* n'est pas le produit (résultat) d'autre chose, mais la donation même (*die Er-gebnis*) dont seul le don expansif (*reichendes Geben*) octroie quelque chose comme un « il y a » (*Es gibt*) dont même « l'être » (*das Sein*) a encore besoin pour accéder à son être propre en tant que présence »⁹⁶.

C'est à partir de là que l'on peut sans doute comprendre que, contrairement à ce qui se passe dans le processus historique en tant qu'il est compris dialectiquement par Hegel, il n'y ait pour Heidegger nulle identité de la liberté et de la nécessité dans l'histoire. Car c'est cette identité du nécessaire et du contingent, du réel et de la pensée, en tant qu'elle est posée chez Hegel dans le *Gedanke*, qui constitue l'essence de l'esprit en tant que substance-sujet. Heidegger ne peut déceler, quant à lui, dans le libre déploiement de l'histoire, que des nécessités toujours *rétrospectives* : ce n'est qu'à partir de la facticité historique et dans les limites de celle-ci que « la pensée peut aussi conclure à quelque chose qui est comme une loi et une logique. »⁹⁷. Ainsi peut-on dire que l'histoire de l'être est l'histoire de l'oubli croissant de l'être, non pas selon une téléologie « inversée » qui constituerait comme une logique négative de l'histoire, mais selon une rétrospection qui a déjà « assumé » la facticité de l'histoire, une facticité qui ne demeure plus extérieure au regard pris sur elle, mais dans laquelle celui-ci est déjà impliqué. Car l'histoire de l'être n'est rien d'autre que l'histoire de la *liberté* d'un *Dasein* auquel ne peut jamais être destiné que le retrait, le *krypthestai* d'un être qui libère ainsi l'espace de leur commun avènement.

Il n'est certes pas facile de comprendre en quel sens l'*Ereignis*, en tant qu'il est ce qui destine, est lui-même « sans histoire » et « sans destin »⁹⁸. Ne s'agit-il pas en effet, avec l'*Ereignis*, d'une fin de l'histoire analogue à celle qui a lieu, avec la parousie de l'esprit, dans le savoir absolu ? Cette impression se trouve encore

94. *Ibid.*, p. 262-263 (p. 20).

95. *Ibid.*, p. 270 (p. 28).

96. M. Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 246 (trad. mod.) ; M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959, p. 258.

97. Heidegger, *Questions IV*, *op. cit.*, p. 90. (*Zur Sache des Denkens*, p. 56).

98. *Ibid.*, p. 74. (*Zur Sache des Denkens*, p. 44).

confortée lorsque Heidegger va jusqu'à déclarer que « l'oubli de l'être est « surmonté » avec l'éveil à l'*Ereignis* »⁹⁹. Une telle *Aufhebung*, si tant est qu'elle puisse être accomplie, ne nous fait cependant pas sortir de l'oubli *lui-même* en tant qu'il appartient à l'être, mais nous permet au contraire de le commémorer : c'est là le sens de ce que Heidegger nomme *Andenken*, pensée fidèle¹⁰⁰. Car la profondeur abyssale de cet oubli, retrait, réserve ou refus de l'être, c'est aussi ce qui constitue le « dépropriement », l'*Enteignis* de l'*Ereignis*¹⁰¹, ce qui en fait précisément tout autre chose que le « « sujet », lui-même « hors histoire », de l'histoire tel que le conçoit Hegel. Il nous faut donc comprendre l'ahistoricité de l'*Ereignis* en un autre sens que celle de l'absolu hégélien, dont il n'est peut-être pourtant que le négatif, au sens photographique. C'est ce que Heidegger lui-même, dans le Séminaire du Thor de 1969, dit du *Gestell*, à savoir qu'il est pour ainsi dire le négatif photographique de l'*Ereignis*¹⁰². En suivant la remarque que fait à ce propos Jacques Taminiaux : « Il arrive qu'un négatif soit la seule trace que nous ayons d'un visage »¹⁰³, ne pourrait-on pas penser que l'*Ereignis* laisse transparaître le visage absent d'un absolu, qui dans sa « néantité », demeure pourtant une instance de rassemblement et fasse encore de l'histoire un destin ? L'ahistoricité de l'*Ereignis*, ce serait alors non pas celle de la figure des figures, de cet esprit qui a « besoin » de l'histoire pour advenir à la conscience de sa propre absoluité, mais de ce qui rend possible toute figuration et toute destination, toute *Gestalt* et tout *Geschick*, à savoir la *Lichtung*, la clairière elle-même, qui en tant que l'Ouvert pour la présence et pour l'absence, n'appartient à aucune « époque » tout en étant pourtant ce qu'il y a de plus intrinsèquement historique dans l'histoire. C'est d'elle, sous son nom grec d'*alètheia*, dont Heidegger dit qu'elle « n'est rien de mortel, aussi peu que la mort elle-même »¹⁰⁴, ce « maître absolu »¹⁰⁵ dont Hegel ne pouvait pas vraiment ignorer qu'il n'est finalement pas de « relève » possible.

99. *Ibid.*

100. Voir en particulier Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 152 sq. (*Was heisst Denken ?*, Niemeyer, Tübingen, 1954, p. 97 sq.)

101. Cf. Heidegger, *Questions IV*, *op. cit.*, p. 45. (*Zur Sache des Denkens*, p. 23).

102. Cf. Heidegger, « Séminaire du Thor (1969) », *Questions IV*, *op. cit.*, p. 302. (*Vier Seminare*, p. 104).

103. Cf. J. Taminiaux, « L'essence vraie de la technique », *Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 290.

104. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *Questions IV*, *op. cit.*, p. 132. (*Zur Sache des Denkens*, p. 75).

105. Hegel, Cf. *Phénoménologie de l'esprit*, tome I, p. 164. (*Phänomenologie des Geistes*, p. 148).