



HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe, Bd. 68: Hegel*

François Gauvin

Volume 51, Number 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400925ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400925ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Gauvin, F. (1995). Review of [HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe, Bd. 68: Hegel*]. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 463–465.
<https://doi.org/10.7202/400925ar>

□ comptes rendus

Martin HEIDEGGER, **Gesamtausgabe, Bd. 68** :
Hegel. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993, 153 pages.

Depuis la parution d'*Être et temps* en 1927, les efforts pour concilier le projet de Heidegger et la philosophie hégélienne ne manquent guère et certains d'entre eux — ceux de Kojève, Sartre ou Gadamer par exemple — ont profondément marqué la philosophie du siècle. Bien que Heidegger ait toujours catégoriquement refusé qu'on assimile sa philosophie à une forme d'hégélianisme — fût-il « inversé » —, il n'en rejoint pas moins Hegel quand il met en évidence l'appartenance de la philosophie à l'histoire. Mais l'impact réel de Hegel sur l'élaboration de la philosophie de Heidegger demeure encore passablement obscur, particulièrement lors des années trente, une décennie mouvementée pour Heidegger, au seuil de laquelle il abandonne le projet d'une ontologie fondamentale (que présente *Être et temps*, sans la parachever) et s'emploie à déterminer, progressivement, les principaux axes de l'« histoire de l'être ». De 1929 à 1939, Heidegger « s'explique » de façon intensive avec Hegel : pas moins d'une dizaine de ses cours, séminaires, essais ou conférences portent sur la philosophie hégélienne. De tout cela, l'éditeur officiel de l'œuvre complète pense pouvoir produire cinq textes : un essai, une conférence et trois leçons. Une première leçon, le cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* de 1930-1931 publié en 1980, présente Hegel comme le philosophe qui achève l'histoire de la métaphysique et accomplit le stade final de la fondation possible d'une ontologie. Mais si Hegel occupe une position charnière dans l'histoire de l'être, c'est d'abord Nietzsche, puis Hölderlin, qui fournissent à Heidegger les moyens de donner forme à cette histoire. La publication récente d'un ouvrage de 1938/39 de Heidegger sur Hegel pourrait cependant permettre de mieux comprendre le rôle de ce dernier dans la pensée heideggérienne. On peut donc se réjouir que Klostermann,

avec la parution du volume 68 de l'édition complète, vienne ajouter une deuxième pièce au puzzle.

À une première lecture, l'ouvrage, sobrement intitulé *Hegel*, risque fort de décevoir. Les deux séries de fragments qu'il présente (les uns rédigés pour l'essentiel en 1938-1939 et rassemblés sous le titre *Die Negativität*, les autres, composés en 1942, et s'intéressant à la *Phénoménologie de l'esprit*) sont présentées, conformément aux directives de l'auteur, à l'état brut d'un premier jet qui devait vraisemblablement servir de support écrit à des présentations orales pour les rencontres d'un petit cercle de collègues à l'université de Fribourg. Les phrases sont souvent incomplètes, les idées se répètent, les formulations restent énigmatiques. Dans le recueil *Chemins qui ne mènent nulle part*, Heidegger se référerait aux fragments de 1942 comme à l'ébauche « plus didactique » de l'article « Le concept hégélien de l'expérience » publié dans ce même recueil. Il s'agit en fait d'une analyse de l'« Introduction » à la *Phénoménologie de l'esprit* qui poursuit la réflexion déjà amorcée dans le cours de 1930. Le texte sur la négativité, en revanche, ne peut être relié à aucun texte déjà publié, bien qu'il reprenne un thème privilégié de Heidegger pour marquer sa distance de Hegel (dès le début des années vingt, Heidegger opposait déjà la négativité de l'herméneutique à la négativité dialectique).

« *Die Negativität* » s'ouvre sur une remarque en apparence anodine mais qui résume la démarche de Heidegger : la philosophie hégélienne ne se laisse pas saisir par une *approche extérieure* typique, selon le mot de Hegel, de « l'impatience de la réflexion improvisée ». Il faut donc aborder la systématique hégélienne par une lecture immanente. Mais cette exigence ne se limite pas à imposer une règle d'interprétation. Elle circonscrit, selon Heidegger, la position même de la philosophie hégélienne dans l'histoire de l'être

— position que ne peut comprendre ni l'hégélianisme, ni l'historicisme (p. 7 et suiv.). La systématique de Hegel se tient dans l'histoire de l'être précisément comme l'exigence « unique et non encore comprise » (p. 3) de s'expliquer avec elle pour toute pensée qui vient après elle. L'exigence est ici à comprendre au sens fort : ce n'est pas seulement dire qu'une discussion avec Hegel est nécessaire, comme c'est aussi le cas avec Platon, Kant ou Nietzsche par exemple, pour comprendre les moments forts de l'histoire de l'être ; c'est dire aussi et surtout que la philosophie hégélienne *se tient (steht)* elle-même *en tant qu'* exigence. Pourquoi ? Parce que, selon Heidegger, la philosophie hégélienne contient déjà tous les points de vue de ses prédécesseurs et qu'une surenchère dans l'ordre des points de vue est devenue impossible (p. 4) : ni la dernière philosophie de Schelling, ni le positivisme, ni l'historicisme, ni le néokantisme, ni Nietzsche ne peuvent surpasser le point de vue de Hegel. Heidegger n'est pas en train de faire l'apologie de la philosophie hégélienne, mais il veut rendre compte de l'exigence que « l'idéalisme absolu » s'impose : récupérer et renfermer les présupposés qui sous-tendent la philosophie dans une auto-conscience absolue de l'esprit. En d'autres termes, Hegel exige de la philosophie un point de vue qui puisse désamorcer la puissance des présupposés qui la travaillent et cette exigence n'est pas un slogan, mais elle guide effectivement le développement de sa systématique dans chacun des domaines qu'elle couvre (art, droit, religion, etc.). Aborder Hegel de l'extérieur, c'est donc manquer ce qu'il y a de fondamental dans sa philosophie, son *exigence*.

Selon Heidegger, c'est le concept de négativité, dont Hegel disait qu'elle constitue « l'énergie de la pensée », qui permettra à l'approche interne de « prendre pied » (p. 13) et de rencontrer non pas ce qu'aurait dû penser Hegel, mais ce qu'il ne pouvait ou ne *devait* pas penser pour élaborer ce qu'il a pensé (p. 34). Heidegger précise la fonction de la « négativité » dans la relation substance-sujet et dans la relation que Hegel inscrit dans sa *Logique* entre l'être et le néant. Il insiste sur le fait que la négativité elle-même reste chez Hegel sans origine (p. 23, 29, 54), qu'elle se pose sans fondement (p. 14) : la négativité n'est jamais l'objet d'une interrogation expresse (p. 14, 37 et suiv.). Ce n'est pas un oubli propre à Hegel, mais à l'histoire de la métaphysique dans son ensemble (p. 39). C'est ce qui permet à Heidegger de réaf-

firmer la nécessité de poser la question du néant, à la puissance de laquelle échappe nécessairement la métaphysique et dont *Être et temps* avait déjà mis en valeur la portée ontologique. Mais la discussion avec Hegel est aussi l'occasion d'une remise en question de trois thèmes cardinaux de la *Seinsfrage* avant et après la parution d'*Être et temps*. Le thème de l'« *Ab-bau* », de la dé-construction qui, dans les cours des années 1920, était le synonyme de la « *Destruktion* » phénoménologique, définit ici la façon hégélienne de comprendre l'être comme négation de toute détermination (p. 24). Le thème de la « finitude » qui mit Heidegger sur la voie d'une conception historique de l'être et devait lui permettre, en 1930, de croiser le fer avec Hegel, n'échappe plus à la critique : le terme porte nécessairement à confusion (p. 47) et ne dit pas ce qu'il veut dire quand il est compris à partir d'une opposition dialectique entre le fini et l'infini. Enfin, la « différence ontologique » entre l'être et l'étant, qui après *Être et temps*, devait déterminer l'enjeu de la question de l'être, devient douteuse (p. 42) : « cette caractérisation est-elle encore tenable et possible en guise de directive pour le questionner » (p. 48) ? Dans la proximité de Hegel et de la question de la négativité, la parole de l'être semble trouver matière à se défaire de ses vocables fondamentaux.

Doit-on conclure à un nouveau tournant ? Non. L'*Ab-bau*, la finitude et la différence ontologique continueront, bien après les années de rédaction du volume *Hegel*, de faire partie de la nomenclature heideggérienne. Mais toujours accompagnés de certaines précautions, pour éviter qu'on ne les reconduise à leurs origines métaphysiques. Et c'est sans doute ici que le volume *Hegel* permet le mieux de saisir le rôle du dialogue avec Hegel. Néant, être, différence, dé-construction, finitude, tous ces vocables sont susceptibles de tomber sous l'emprise d'une pensée métaphysique et, à l'évidence, surtout sous celle de la systématique hégélienne. Pour Heidegger, s'expliquer avec celui dont la philosophie contient tous les points de vue de l'histoire de la métaphysique, c'est l'occasion de se demander en quelle mesure on peut libérer les paroles de l'être d'une pensée oublieuse de l'être. Le *Hegel* de Heidegger n'apporte aucun vocable pour répondre à la question de l'être. Son rôle est en quelque sorte *négatif* et donc à comprendre autrement que ceux de Nietzsche ou de Hölderlin qui fournissent à Heidegger des thèmes déjà relativement affranchis des catégo-

ries métaphysiques. Mais la négativité qui détermine de multiples façons pour Heidegger la philosophie de Hegel n'est pas rien : plus qu'un thème, elle est une exigence.

François GAUVIN

Jacynthe TREMBLAY, **Finitude et devenir. Fondements philosophiques du concept de révélation chez Karl Rahner.** Coll. « Héritage et projet », 47. Montréal, Fides, 1992, 539 pages.

Si les présentations générales de la pensée de Karl Rahner ne se comptent plus, les études de fond sont moins nombreuses. Il faut donc saluer la parution du livre de Jacynthe Tremblay, présenté à l'origine comme thèse de doctorat à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. L'A. nous propose une lecture originale de l'œuvre du grand théologien allemand, cherchant à vérifier l'hypothèse selon laquelle la thématique de la finitude et du devenir constituerait une clé de compréhension privilégiée de l'œuvre rahnérienne.

Dans la première partie de son étude, l'A. s'efforce de dégager l'horizon à partir duquel Karl Rahner effectue le passage d'une compréhension négative à une compréhension positive de la finitude. Elle situe d'abord la position de Rahner par rapport à celle de Hegel (chapitre 1). En vérifiant la nature des allusions à Hegel que l'on retrouve dans les écrits rahnériens, en analysant le rapport finitude/infinitude chez Hegel et en montrant de quelle manière le recours à l'esprit absolu et à l'idéalisme allemand conduit Rahner à une compréhension positive de la finitude, Jacynthe Tremblay mesure l'ampleur de l'influence de la philosophie hégélienne sur la pensée de Rahner. Il lui est alors possible de dégager la position propre au théologien allemand et d'expliquer pourquoi il insiste « sur l'historicité et sur l'impossibilité pour l'esprit humain de prétendre à l'esprit absolu, à la mystique pure, au mépris de la matérialité et de la finitude de l'étant intramondain » (p. 39).

La méthode transcendantale de Rahner ne serait-elle alors qu'une sorte de kantisme pré-hégélien ? L'A. n'ignore certes pas la difficulté mais elle en reporte la résolution. C'est à un détour par la pensée de Joseph Maréchal, philosophe ayant exercé une influence majeure sur

Rahner, que le lecteur est convié au deuxième chapitre. Au terme d'une exposition thématique de la pensée de Maréchal, l'A. se livre à un examen critique de cette démarche philosophique qui consiste essentiellement, selon elle, à résoudre les problèmes fondamentaux de la critique transcendantale de l'objet par l'application des principes de la métaphysique thomiste de la connaissance. Au terme d'une analyse dont il convient de souligner la rigueur, Jacynthe Tremblay cerne les limites du thomisme maréchalien et montre comment y est maintenue une conception foncièrement négative de la finitude. Cette conception négative de la finitude serait liée, d'une part, à l'adhésion de Maréchal à un cadre philosophique établissant un « rapport métaphysique de vérité-adéquation entre l'intelligence et l'objet de connaissance » (p. 40) et, d'autre part, à la prééminence accordée au principe logique d'identité.

En montrant comment Rahner pose les bases d'une finitude perçue positivement et remet en question le principe d'identité (essentiel à la construction maréchalienne), le troisième chapitre met en lumière les différences importantes entre la pensée de l'élève et celle du maître. Du même coup, l'originalité de Rahner par rapport à toute la métaphysique traditionnelle se trouve marquée. Nous pourrions résumer ainsi le déplacement qui s'effectue : substituant l'interrogation au principe d'identité comme point de départ de la métaphysique, Rahner en arrive à considérer la question en tant que « révélatrice de la finitude humaine » et à poser cette finitude comme moment incontournable de la transcendance de l'esprit. À partir de là il devient possible d'envisager une finitude et un devenir positifs.

La positivation de la finitude et du devenir constitue en elle-même un résultat intéressant et appelle, à tout le moins, une relecture de l'œuvre de Rahner. Cependant, pour Jacynthe Tremblay, « cela est insuffisant » (p. 189). Dans la seconde partie de son ouvrage, elle montre que Rahner n'exploite pas toutes les possibilités de son approche transcendantale. C'est que, « même si le fini considéré positivement est compris par Rahner comme la condition incontournable de possibilité du procès de la transcendance de l'esprit humain vers Dieu, comme la condition obligée du rapport au fondement absolu de l'esprit humain et du monde, il n'est pas visé et saisi dans son essence propre » (p. 189-190). De là vient l'importance de mettre en lumière les