

PRIX ÉTUDIANT 2011

NÉGATIVITÉ ET LOGOS DIALECTIQUE CHEZ LE JEUNE HEIDEGGER

Olivier Huot-Beaulieu (Université de Montréal)

Tout au long de sa carrière philosophique, Heidegger s'est livré à une constante explication avec Hegel, qu'il considérait comme son plus vif antagoniste. Dans le cadre de cet article, nous entendons nous rapporter aux origines de leur différend et prendre la mesure des griefs du jeune Heidegger à l'endroit de la dialectique hégélienne. Nous tenterons en un second lieu de démontrer que son opposition frontale camoufle en fait une secrète appropriation, puisque Heidegger aurait préalablement fait sienne l'idée d'un usage productif de la négation en philosophie.

Qui se rapporte à *Être et temps* et constate le rôle décisif qu'y exerce la négativité pourrait être tenté d'y percevoir l'œuvre d'une interprétation dialectique de la phénoménologie. Et pourtant, Heidegger pourrait difficilement y être plus sévère à l'égard de la dialectique qu'en la qualifiant d'« embarras philosophique authentique » et qu'en lui substituant une plus radicale « 'herméneutique' du logos ». (SZ, 25/41¹) *Être et temps* en révèle toutefois bien peu quant aux motifs profonds de cette préférence et c'est pourquoi il peut être pertinent de se rapporter aux textes issus des années vingt, où ceux-ci sont exposés et développés plus longue-

¹ Dans le cadre du présent article, nous emploierons l'abréviation GA pour renvoyer à la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger (Frankfurt am Main : V. Klostermann, 1975-), ainsi que l'abréviation SZ, pour renvoyer à *Sein und Zeit* (Berlin : Akademie Verlag, 1967), trad. par E. Martineau, *Être et temps* (Paris : Authentica, 1985). Nous aurons également recours aux traductions suivantes : *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, dans *Frühe Schriften (GA 1)*, trad. par F. Gaboriau, *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (Paris : Gallimard, 1970); *Platon: Sophistes (GA 19)*, trad. par J.-F. Courtine et al. *Platon : Le Sophiste* (Paris : Gallimard, 2001); *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20)*, trad. par A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (Paris, Gallimard, 2006). Si aucun renvoi n'est fait à une édition française, la traduction est alors de nous.

ment. Heidegger y met en effet en scène, sur un ton singulièrement polémique, les enjeux du débat qui oppose l'authentique phénoménologie au néohégélianisme², mettant ainsi à exécution le programme d'une « explication principielle » avec le système de Hegel qu'il avait énoncé à la fin de sa thèse d'habilitation. (GA 1, 410-411/231) À partir d'un survol de ces textes, il nous sera possible de prendre la mesure des griefs du jeune Heidegger à l'endroit de la dialectique hégélienne, mais aussi de constater que son opposition frontale camoufle une secrète appropriation.

« ... mélanger le feu et l'eau »

Le cours de 1923 sur l'*Herméneutique de la facticité* (GA 63), qui agira pour nous à titre de porte d'entrée dans le débat, s'ouvre sur un ensemble de considérations portant sur « l'aujourd'hui » philosophique, et il n'est pas surprenant, dans ce contexte, que Heidegger doive immédiatement en venir aux prises avec le néohégélianisme montant. Constatant que la phénoménologie de son temps tend à succomber à une tendance classificatrice statique, Heidegger insinue, de manière hypothétique et essentiellement rhétorique, que cette dernière pourrait tirer profit d'un influx de dynamisme dialectique. Toutefois, il ne saurait être question d'opérer une telle fusion d'horizons sans que s'impose d'abord une importante question préliminaire, soit : les deux méthodes sont-elles même conciliables ? Or la réponse de Heidegger ne pourrait être plus catégorique : « Lorsqu'on tente aujourd'hui de rapprocher les tendances fondamentales de la phénoménologie et de la dialectique, c'est comme si on voulait mélanger le feu et l'eau. » (GA 63, 42) Et question d'ajouter de l'huile sur le feu en question, Heidegger déclare la dialectique « fondamentalement (...) non-philosophique », ajoutant au passage que « l'hégélerie (*Hegelei*)

² Par néohégélianisme, nous désignons un large mouvement de réappropriation de la pensée hégélienne, issu du milieu néokantien du début du XX^e siècle. Déclenché par la découverte des textes du jeune Hegel par Wilhelm Dilthey, il a culminé avec la publication de *Von Kant bis Hegel* par Richard Kroner (1921-24). Wilhelm Windelband nous fournit un témoignage historique éclairant quant à sa montée (Wilhelm Windelband, « Le renouveau de l'hégélianisme (discours de 1910) », *Klesis – Revue philosophique*, no. 5 (2007), 6-17). En ayant étudié auprès de Heinrich Rickert, Heidegger n'a pu être tenu à l'abri de l'influence du mouvement, même si c'est le théologien Carl Braig qu'il tient pour responsable de son contact initial avec Hegel. (GA 14, 94/327)

renaissante, si elle s'impose, sapera de nouveau la possibilité même d'une compréhension de la philosophie ». (GA 63, 46) La radicalité de telles positions semble d'emblée couper court à tout espoir de dialogue. Mais sur quelle base les deux méthodes peuvent-elles être dites à ce point incompatibles ? C'est en fait autour de la question de l'identité de l'objet de la philosophie et du mode d'accès devant nous y conduire que le litige fait rage. Sous des apparences de radicalité critique et de plasticité se cacherait en effet chez Hegel une méthode « qui s'est réfugiée dans son autonomie, qui ne se préoccupe pas de son origine et qui est à peine concernée par sa scientificité ». (GA 61, 150) En s'adonnant à une classification hâtive et déformante du tout de l'étant, la dialectique courrait le risque de manquer la chose même et de s'égarer, tel que le confirme cet important passage :

La question du rapport entre dialectique et phénoménologie doit se décider eu égard à l'*objet de la philosophie*, et plus précisément, au sein de la tâche fondamentale d'un développement concret de cette question et de sa décision. Mais la dialectique s'écarte d'elle-même de cette tâche; elle ne supporte pas de demeurer auprès de son objet et de le laisser lui-même fixer les modes de sa saisie et leurs limites. (GA 63, 46-47)

Se réclamant de Brentano et de ses durs propos à l'égard de l'hégélianisme³ (GA 63, 46), Heidegger s'inscrit ainsi à la suite d'une critique réaliste et aristotélicienne de la philosophie spéculative, qu'il est

³ Il ne faut certainement pas compter Brentano parmi les admirateurs de Hegel, lui qui lui reprochait entre autres d'avoir développé une pensée « sans contenu », caractérisée par sa « nullité » (*Nichtigkeit*). Il suffit en fait de citer un court passage de sa conférence sur le déploiement historique de la philosophie pour s'apercevoir à quel point Brentano se réjouissait de la chute de l'idéalisme absolu : « Eh bien ! Ce système hégélien et ses prétentions sont jugés. Généralement célébré, il y a quelques décennies encore, comme la plus haute réalisation des facultés humaines en matière de recherche, il est aujourd'hui tout aussi bien condamné comme la plus extrême dégénérescence de la pensée humaine. C'est bon signe. Et nous devons somme toute avoir confiance que notre époque soit le début d'une nouvelle période de développement. » (Franz Brentano, *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (Leipzig : Meiner, 1926), 23)

possible de faire remonter jusqu'à Trendelenburg⁴. Ce dernier reprochait en effet à Hegel de ne pas avoir reconnu, au sein de ses considérations sur la genèse du concept, la dette que celui-ci contracte nécessairement à l'égard d'une intuition présupposée, première et au contenu indépendant. À ses yeux, la *Logique* elle-même n'aurait pu aller de l'avant sans l'apport furtif, parce que muselé, d'un contenu intuitif. De la même manière, quoique au nom d'un concept d'intuition enrichi par les recherches catégoriales de Husserl, Heidegger reproche à Hegel de couper les ponts avec toute source immédiate et intuitive de donation de sens. En se privant ainsi d'une véritable matière à travailler, la dialectique succomberait au cohérentisme et son discours tournerait en quelque sorte à vide, critique que Heidegger appuie par l'usage de quelques métaphores « alimentaires ». Ainsi, il est affirmé de la dialectique qu'« elle doit vivre en n'ayant rien à se mettre sous la dent⁵ » et qu'elle « développe à cela une impressionnante aptitude ». (GA 63, 46) C'est qu'en acquérant un ensemble construit de concepts prédéfinis, le dialecticien parviendrait à discourir indistinctement à propos de toute chose, tout en créant l'apparence qu'il s'y entend réellement. Ou comme l'exprime ailleurs Heidegger : « Hegel peut dire tout et n'importe quoi sur toute chose. Et il y a des gens qui découvrent un sens profond au sein d'une telle confusion. » (GA 21, 260) Cette accusation d'ergotage (*Rabulistik*) rappelle

⁴ Adolf Trendelenburg a présenté sa thèse sur Platon et Aristote à Berlin, devant Hegel lui-même, qui était membre du jury. Son livre, *Die logische Frage in Hegels System* (1843), ainsi que ses *Logische Untersuchungen* (1840) ont contribué à façonner la réaction critique qui a suivi de peu la mort de Hegel. Kierkegaard figurait parmi ses plus grands admirateurs et il a également enseigné à Dilthey. Heidegger le cite d'abord favorablement dans son *Habilitationschrift*, le désignant comme un « excellent historien de la philosophie ». (GA 1, 197/28) Un peu plus tard, il lui reproche cependant, comme à toute la réaction anti-hégélienne par ailleurs, de ne pas avoir su prendre suffisamment ses distances à l'égard de l'hégélianisme, c'est-à-dire de n'avoir pu qu'en présenter une version « négative » et d'avoir persisté à lire Aristote « à travers les lunettes de Hegel ». (GA 63, 42)

⁵ Il s'agit d'une traduction malheureusement approximative de « *von der Hand in den Mund leben* ». L'expression « mange ta main et garde l'autre pour demain » aurait sans doute été plus fidèle à l'image en question, mais elle s'insérerait mal au cœur du texte. « Vivre au jour le jour » aurait bien rendu le sens, mais se serait écarté de la trame métaphorique.

immanquablement le concept heideggérien de « bavardage » et contribue à exemplifier cette dynamique que Heidegger nomme à l'époque « ruinance » (*Ruinanz*). Mais s'il est vrai que la dialectique excelle à une telle loquacité, il faut tout de même qu'elle puise les concepts avec lesquels elle jongle quelque part, d'où l'accusation de maraudage que Heidegger ajoute à sa liste de griefs :

La dialectique ne vit véritablement jamais que de ce qu'elle trouve sur la table d'autrui. Un exemple saillant : la logique de *Hegel*. Un examen superficiel suffit pour que saute aux yeux qu'elle n'est rien de plus qu'une logique traditionnelle retravaillée. (GA 63, 45)

Le dialecticien ne serait ainsi rien d'autre qu'un pique-assiette. Incapable de produire lui-même ses propres concepts, faute d'un accès direct aux choses mêmes, il serait dès lors condamnée à les subtiliser à d'autres systèmes, non sans que soit toutefois perdu tout accès au contexte d'origine qui leur a donné naissance et qui seul serait susceptible de les légitimer. Si Heidegger se sent ainsi justifié de déclarer la dialectique « non-philosophique », c'est donc qu'il est d'avis « qu'un regard radical et originaire porté sur l'*objet de la philosophie* lui fait défaut ». (GA 63, 43-44)

Intuition et expression (nous et logos)

La dureté du ton qu'adopte Heidegger dans son cours sur la facticité, en vue de couper l'herbe sous le pied de toute interprétation dialectique de la phénoménologie, risque de recouvrir l'aspect essentiel de sa critique. D'autres textes plus nuancés sont toutefois mieux en mesure d'en laisser apparaître l'esprit, voire de nous faire entrevoir, à l'encontre de l'attitude belliqueuse de Heidegger, une possible conciliation. En filigrane de la mise en scène polémique de 1923 se dissimule en effet un enjeu de taille, soit celui du rapport hautement problématique qu'entretiennent entre eux deux *modes d'accès* à l'étant d'ordres foncièrement différents. C'est à une méprise quant à l'articulation de ces deux mêmes modes que la dialectique devrait ses insuccès, tel que Heidegger l'illustre dans cet éclairant passage :

La dialectique est aveugle à la donation. L'idée de la dialectique est fondamentalement erronée : elle repose sur une confusion entre saisie de l'objet et expression, entre *intuition* (*Anschauung*) et *expression* (*Ausdruck*). Qu'on considère le problème des rapports entre l'intuition et l'expression, et qu'on considère l'évidence de l'intuition, c'est alors qu'on on met le doigt sur [le problème] de la dialectique. (GA 58, 226)

Voilà qui a le mérite de nous indiquer clairement où chercher. Qu'en est-il de l'intuition, de l'expression et de leur relation ? Quelle erreur la dialectique commet-elle lorsqu'elle les rapporte l'une à l'autre ? Et, s'il était possible de corriger le tir, quel lieu propre lui serait alors attribué ?

Le cours de 1923 et le passage tout juste cité nous permettent à tout le moins d'établir ceci : sous sa forme hégélienne, la dialectique négligerait de rendre justice à la donation originariaire et *intuitive* de son objet et, en tant que mode d'*expression* déterminé, elle sombrerait pour cette même raison dans le bavardage. Mais en quoi et comment la dialectique en vient-elle à ainsi manquer son objet ? Rappelons que selon Hegel, c'est le mouvement de médiation du concept qui constitue la vérité de notre rapport à l'objet, dont la saisie intuitive immédiate est la forme « la plus abstraite et la plus pauvre⁶ ». Ainsi, exprimer le concept d'une chose, c'est l'affranchir de la contingence de sa donation et inscrire sa singularité au sein d'un tout relationnel complexe qui la surdétermine. Or ce dont Heidegger doute au plus haut point, c'est qu'un tel système de relations conceptuelles, aussi élaboré soit-il par ailleurs, soit à même de produire, ou à tout le moins d'explicitier exhaustivement, le contenu essentiel d'une donation. C'est du moins ce qu'il exprime, alors qu'il choisit à titre d'exemple la simple vision d'une couleur :

(...) si, par exemple, je mettais en évidence, à partir de la plus effrénée des dialectiques qui se laisse imaginer, les relations qu'entretiennent entre elles les couleurs pures, je ne parviendrais jamais de cette manière à une saisie des couleurs. Ainsi, par exemple, [une prise en considération des] rapports et différences

⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (*Werke* 3), (Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986), 82, trad. par J.-P. Lefebvre (Paris : Aubier, 1991), 92.

qu'ont entre elles toutes les couleurs à l'exception du rouge n'engendrerait jamais une saisie du rouge; je ne conçois le rouge que lorsque j'entreprends de le voir lui-même, aucune de ses relations aux autres couleurs ne m'aide; il s'agit d'un type d'étant qui ne peut être conçu que dans la mesure où il est pris dans sa pureté pour lui-même, et il en va de même de l'essence, du mouvement, du temps, etc. (GA 21, 184-185)

L'expérience immédiate renfermerait donc un contenu positif et indépendant, irréductible à la somme des relations négatives du concept qui tente de l'exprimer. Il faut y déceler un plaidoyer contre l'autonomisation du discours et en faveur de son enracinement dans l'inépuisable concrétude de l'expérience vécue. Pour Heidegger en effet, tout discours ne présente jamais de contenu factice que sous un angle déterminé et partiel (*etwas als etwas*). C'est donc dire qu'en tant que forme langagière qui aspire indûment à l'autosuffisance, la dialectique hégélienne transgresserait les limites qui incombent à tout mode d'expression et succomberait du même coup à une confusion quant à sa provenance et sa fonction. « Le pas décisif qu'a fait la phénoménologie actuelle est la connaissance que, aussi longtemps que la philosophie est une connaissance, son cadre d'expression, ses concepts requièrent un renvoi intuitif », résume Heidegger. (GA 58, 240) Une injonction des *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps* évoque une idée semblable : « (...) avant le mot et avant l'expression, toujours d'abord les phénomènes et ensuite seulement les concepts ! » (GA 20, 342/360)

En vue de mieux comprendre de quoi il retourne, il peut être pertinent de se rapporter aux textes que Heidegger a consacré, sensiblement à la même époque, à une critique de la dialectique platonicienne. Méthodologiquement, un tel rapprochement peut à première vue sembler douteux, surtout que Heidegger insiste sur le fait que la dialectique ontologique de Platon « n'a rien à voir avec le fait de jongler (*Hokuspokus*) avec des contradictions, entendu en son sens actuel ou tel qu'il est pratiqué chez Hegel ». (GA 19, 449/423) Ailleurs, il inscrit pourtant le retour à la dialectique hégélienne dans le contexte d'un mouvement plus global qu'il qualifie de « platonisme des barbares ». (GA 63, 43) Or ce qui caractériserait un tel mouvement, outre ses tendances platoniciennes manifestes, serait une perte de vue du contexte qui a donné naissance à l'authentique

mode de questionnement de Platon. Pire, nous n'aurions depuis « accompli aucun pas en avant », ce que confirmerait la *Logique* de Hegel en récupérant, tout en les méconnaissant au plus haut point, les enjeux ontologiques dégagés par les Grecs⁷. (GA 19, 223/213) Un bref coup d'œil sur le traitement que réserve Heidegger à la dialectique platonicienne révèle pourtant que les reproches qu'il lui adresse se confondent le plus souvent avec ceux qui sont destinés à sa version hégélienne. Seulement, Hegel aurait dénaturé les humbles visées dialectiques de Platon en leur prêtant des intentions absolutistes et logocentriques⁸. Y aurait-il dès lors lieu de maintenir dans ses fonctions une version plus sobre et épurée de la dialectique ?

Nous ne pourrions répondre à cette question que si nous nous prêtons à un examen de l'interprétation heideggérienne de la dialectique platonicienne et que si nous portons attention à ce qui la différencie de son homologue hégélien. Précisons d'abord qu'en tant que mode particulier du discours – du *logos* –, la dialectique – le *dialegesthai* – se veut une guise singulière du dévoilement (*Aufdecken*) de l'étant – l'*aletheuein*. Cependant,

⁷ Ce propos est par ailleurs réactualisé par les toutes premières lignes d'*Être et temps*. (SZ, 2, 27)

⁸ Fransisco Gonzalez exprime bien en quoi la critique que Heidegger réserve aux versions platonicienne et hégélienne de la dialectique sont intimement liées, tout en les distinguant sur un point précis. Au sujet du cours de 1924-25 sur *Le sophiste* de Platon (GA 19), il écrit : « There Heidegger makes of *Platonic* philosophy exactly the same critique he makes of modern dialectic in the two earlier courses [GA 58, GA 63], i.e., that rather than beginning with what is phenomenologically given, it instead begins with concepts and theories (see 4 and 13). Finally, the only difference Heidegger appears to recognize between the modern dialectic and Plato's dialectic, as is clear from certain comments in the *Sophist* lectures (see GA 19, 199, 262, 449), is that the latter is *humbler* than the former and therefore at least *attempts* to be phenomenological (i.e., to see the things themselves). Yet because Plato's dialectic does not thereby *succeed* in *being* phenomenology, Heidegger can still judge it inadequate in generally the same ways that modern dialectic is. In defending phenomenology against dialectic, he clearly feels that he can ignore the differences between the ancient and modern versions of the latter. » (Fransisco Gonzalez, « Dialectic as "Philosophical Embarrassment": Heidegger's Critique of Plato's Method », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 40, no. 3 (2002), 366.)

loin de devoir épuiser les possibilités de l' *aletheuein*, le *logos* peut tout aussi bien s'en écarter, c'est-à-dire devenir *recouvrant*. Toute sa fortune et sa misère découle en fait de sa capacité à acquérir une *relative* indépendance par rapport à l'étant auquel il se rapporte. Comme tel, le *logos* se veut en effet *apophainestai* : il est un faire-voir qui porte à la présence un étant qui n'a pas nécessairement à être d'emblée là-devant. Ainsi, le *logos* a pour finalité de nous acheminer à un autre mode de l'*aletheuein*, le *noein*, qui se veut une saisie directe ou pure vision de ce dont il est question. Mais parce que le *logos*, ne requiert pas nécessairement qu'un tel *noein* soit encore opérant pour s'activer, il peut se produire qu'il soit détaché de sa racine et *oublie sa finalité propre*. Et c'est en fait ce qui advient le plus souvent, lorsqu'il s'abandonne à la fausse autonomie du on-dit et devient lui-même aveugle à ce qu'il devait en fait faire voir. Platon percevait dans la sophistique un exemple saillant de cette tendance au déracinement, et c'est précisément dans ce contexte que la dialectique devait chez lui entrer en scène. Or qu'en est-il de cette dernière ? Telle que Heidegger l'entend, son mode d'opération adopte la forme d'une « *traversée discursive* » (GA 19, 196/187) qui ratisse le discours afin d'en révéler les failles. Le *dialegesthai* est en effet une *guise critique* du *logos*, qui se révèle capable de percer à jour ses propres tensions et contradictions, et de se souvenir qu'il ne se réalise véritablement jamais que dans une reconduction au pur *noein* des choses mêmes. Bref, la dialectique, dans sa version authentique et originaire, exprimerait, sous sa forme la plus aiguë, cette possibilité qu'a le discours à saisir ses propres *limites* et à indiquer leur au-delà intuitif. C'est du moins ce que révèle cet important passage du cours sur *Le sophiste* de 1924-25 :

Même si le *dialegesthai* n'atteint pas son but, ne découvre pas purement et simplement l'étant, dans la mesure où il s'en tient toujours au *legein*, il n'est pas pour autant un jeu, mais il remplit une véritable fonction, dans la mesure où il perce le on-dit, contrôle le bavardage, montre en quelque sorte du doigt au sein même de la parole ce qui est visé, et présente ainsi pour la première fois les choses discutées en une première indication qui révèle leur évidence la plus immédiate. *Tel est le sens fondamental de la dialectique platonicienne*. Elle implique en elle-même la tendance à un voir, à un dé-couvrir. (...) [S]on seul sens et sa seule tendance, c'est, en traversant ce dont on se

contente de discuter, de préparer et d'élaborer la véritable intuition originaire. (GA 19, 197-198/189)

Loin de tendre à l'autonomisation du discours conceptuel, la dialectique en aurait formulé, à l'aube de ses tout premiers jours, la critique. Voilà tout le contraire de ce que Heidegger semble prêt à reconnaître à Hegel et aux néohégéliens. Mais comment la dialectique en est-elle ainsi venue à se retrouver sens dessus dessous ? C'est que Platon lui-même ne serait pas tout à fait parvenu à surmonter les difficultés inhérentes au *logos* et à son mode de présentation de l'étant. En confondant la dialectique avec la plus haute forme de science possible, c'est-à-dire en l'identifiant en bout de ligne à l'essence de la philosophie elle-même, il n'aurait pas véritablement réussi, malgré ses nobles intentions, à conduire son regard au-delà de l'horizon discursif.

Aussi, nous ne serons pas surpris de voir Heidegger se réclamer d'Aristote dès lors qu'il s'agit pour lui de corriger les erreurs de Platon. S'insurgeant contre ceux pour qui le Stagirite aurait mésestimé la méthode platonicienne, Heidegger est plutôt d'avis qu'il aurait « aperçu les limites immanentes de la dialectique parce qu'il philosophait plus radicalement⁹ ». (GA 19, 199/191) Ces limites, il les aurait même sursumées

⁹ C'est du moins l'interprétation que Heidegger propose du livre Γ de la *Métaphysique*, où Aristote distingue la philosophie première de la dialectique et de la sophistique. « La dialectique est purement critique là où la philosophie fait connaître positivement », affirme Aristote (*Métaphysique*, Tome 1, 1004b, trad. par J. Tricot (Paris : J. Vrin, 1991), 117). Comme telle, la dialectique ne peut donc demeurer que peirastique, ce qui signifie qu'elle doive, en tant qu'examen discursif du discours, demeurer sous le joug de sa structure relationnelle. « Dans la mesure où le *logos* aborde ' quelque chose ' en tant que ' quelque chose ', il devient en principe inapproprié, dès lors qu'il s'agit d'appréhender ce qui, selon son sens, ne peut plus être abordé comme quelque chose d'autre, mais ne doit être saisi qu'en lui-même », écrit à ce titre Heidegger. (GA 19, 206/197) Or Selon Aristote, c'est précisément le cas des *arkhai*, dont la dignité ontologique leur confère d'être à *partir d'eux-mêmes*, et non à partir de relations du même type que celles en fonction desquels les étants se rapportent les uns aux autres. En tentant, dans *Le sophiste*, d'articuler relationnellement les cinq genres supérieurs, Platon succomberait donc, à l'inverse d'Aristote, à une « confusion géniale », qui relève de la difficulté de la chose en question. (GA 19, 198/189;

(*aufgehoben*)¹⁰ ! En ce sens, le *dialegethai* conserve sa pertinence, mais doit demeurer subordonné à la véritable science de la philosophie, dont il porte l'idée en soi comme sa cause finale. Courant cependant sans cesse le risque de s'empêtrer dans les rets du discours, il menace de *devenir sophistique* dès lors qu'il perd de vue qu'il a sa vérité au-delà de lui-même. Et c'est bien ce qui se serait produit à travers l'histoire de sa réception, si l'on s'en fie à Heidegger :

L'histoire de la philosophie et la considération philosophique orientée dialectiquement se sont fixé comme idéal premier cette dialectique platonicienne et y ont vu une manière supérieure de philosopher. Conformément à cet idéal, on a mis au point un prodige de technique intellectuelle, une technique de pensée selon un va-et-vient dialectique, une méthode qui fonctionne d'autant mieux qu'elle est davantage débarrassée de toute connaissance « réelle » et qu'elle n'a rien en propre sinon une intelligence tournant à vide et qui s'emballé. Ce qui, pour Platon, fut une nécessité intérieure, à savoir d'arriver aux choses, a été ainsi transformé en un principe permettant de jouer avec les choses. (GA 19, 199/190)

625/590) C'est donc dire que la dialectique courrait le risque de voir ses ambitions ontologiques étouffées dans l'œuf dès lors que ce qu'elle entend mettre en lumière échappe au mode de présentation qui est le sien. « Aristote ne peut plus soutenir en effet, comme Platon l'avait encore fait, que l'être de l'étant est lui-même un étant; car l'être de l'étant est précisément quelque chose de tout à fait propre à sa manière, qui ne se laisse plus caractériser à l'aide de ce qu'il détermine lui-même catégorialement », précise Heidegger. (GA 19, 210/200-201) Voilà donc ce qu'il soutire d'Aristote et qu'il oppose tout aussi bien à la dialectique platonicienne qu'à son pendant hégélien : les catégories de l'être présentent un contenu immédiat, immanent et irréductiblement positif auquel seule une saisie directe, un *noein*, peut rendre justice. Dans les termes de l'aristotélicien Heidegger, cela pourrait être traduit ainsi : « Toutes les catégories, plutôt que d'être en relations les unes avec les autres ou d'être issues de telles relations, *sont*, en tant que telles, des existentiels. » (GA 63, 44)

¹⁰ Il est somme toute assez ironique que Heidegger s'exprime dans ce contexte en termes d'« *Aufhebung* », ce qu'il fait à notre connaissance pas moins de deux fois. (SZ, 25/41 et GA 19, 625/590)

C'est en ce sens que Heidegger se permet également d'affirmer de la méthode dialectique qu'elle vit essentiellement d'une « sophistique foncière¹¹ ». (GA 21, 252) À travers une idéalisation à tort de la méthode platonicienne et une lecture réductrice d'Aristote, c'est-à-dire en fin de compte à travers une méprise quant au rôle que doivent jouer l'intuition et l'expression en ce qui a trait à la présentation de l'objet de la philosophie, l'hégélianisme aurait donc contribué à entretenir « l'erreur fondamentale d'une absolutisation de la dialectique » (GA 58, 133).

La « force productrice de la négation » en tant que « sens fondamental de la méthode dialectique hégélienne »

Évidemment, l'ensemble des critiques que Heidegger adresse à Platon, à Hegel et aux dialecticiens n'ont de sens que s'ils sont mis en contraste avec l'intuition originaire promise. Il semble que ce soit auprès de l'intuition catégoriale husserlienne que Heidegger ait puisé l'espoir de réactiver les vertus d'un discours véritablement monstratif. Mais la critique qui accompagne cette appropriation est bien connue : Husserl lui-même n'aurait pas été assez phénoménologue et aurait à son tour, en abordant l'objet de la philosophie à l'aune d'un *discours méthodique* préconstruit et inadéquat, perdu de vue la chose même¹². Tout compte fait, la dialectique hégélienne et la phénoménologie husserlienne puiseraient donc leurs erreurs à une seule et même source, soit à celle du *logos* et des déformations potentielles qui lui sont inhérentes. Mais comment alors remonter du discours jusqu'à l'intuition originaire qui le légitime¹³ ? Et si la dialectique mettait à notre disposition quelques ressources encore insoupçonnées ? Étonnement, il est en effet un mérite que Heidegger semble prêt à reconnaître aux dialecticiens, soit celui d'avoir re-

¹¹ Nous nous permettons d'emprunter cette traduction à Denise Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes : Infini et dialectique* (Paris : J. Vrin, 1990), 115.

¹² À cet effet, il convient de consulter la partie préliminaire des *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, intitulée « Sens et tâche de la recherche phénoménologique ». (GA 20, 14-182/33-195)

¹³ Une réponse plus élaborée à cette question exigerait que nous exposions dans son détail le concept heideggérien d'*indication formelle*, ce qui excéderait les visées de cet article. Nous nous en tiendrons donc à l'exposition d'un aspect déterminé de cette dernière, soit celui de la force négative qui l'anime et qui rend possible un rapprochement avec la dialectique.

connu, sans aucun doute mieux que Husserl, le caractère primordial et essentiellement productif de la négation¹⁴ :

¹⁴ Si on peut certes féliciter Husserl d'avoir situé l'origine de la négation au sein de l'expérience antéprédicative, il n'a néanmoins jamais démordu du caractère dérivé et partiel de la négativité. Jocelyn Benoist reproche ainsi à Husserl de ne pas avoir su penser « le caractère *originnaire* (et premier) de la négation », ce à quoi Freud serait par ailleurs parvenu. (Jocelyn Benoist, « La théorie phénoménologique de la négation, entre acte et sens », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 30, no. 2 (2001), 34-35) Jacques Derrida est d'un avis semblable. Constatant que la négation, chez Husserl, n'appartient en propre ni à la réceptivité antéprédicative, ni à l'activité logique et judicative, il va jusqu'à affirmer qu'elle est « le moteur et le mouvement de toute genèse ». Derrida souligne ainsi le rôle médiateur de la négation, là même où Husserl ne l'aurait pas aperçu. « La neutralisation n'est-elle pas originnairement une « déception », c'est-à-dire le moment où le « je » se déprend de la facticité, sans toutefois en nier l'existence ? Le jugement prédicatif ne suppose-t-il pas une certaine négation du sensible antéprédicatif, subsumé sous un ou plusieurs concepts ? la transition de la passivité à l'activité transcendantale n'est-elle pas originnairement une négation ? », écrit-il alors. En méconnaissant le rôle essentiel de la négation et de la contradiction, Husserl aurait ainsi couru le risque d'« immobiliser la genèse ». En la matière, Derrida n'hésite pas à concéder un net avantage à Hegel et à Heidegger : « C'est toute la différence qui sépare Husserl de Heidegger. Le sujet transcendantal est originnairement existentiel pour celui-ci; ce qui lui permet de décrire une origine de la négation qui ne soit ni psychologique, ni logique. C'est le néant même qui permet la négation. La régression « génétique » dont parle Husserl, la « réactualisation » du sens originnaire sera plus radicale chez Heidegger; l'angoisse nous replacera « devant » le néant; paradoxalement, c'est parce que Husserl part d'une doxa passive, c'est-à-dire d'une attitude originnairement thétique de l'être qu'il reste prisonnier de l'attitude psychologique ou d'une attitude théorético-logique; c'est parce qu'il part de l'étant qu'il n'atteint pas à l'ontologique.

En ce sens, il est très en deçà de Hegel et de Heidegger qui donnent un sens originnaire à la négation et la fondent non pas sur une attitude ou une opération mais sur le néant. Il resterait à savoir si, en faisant du néant un « moteur » dialectique du devenir, on ne lui donne pas un sens logique qui serait la dissimulation du néant originnaire de l'angoisse. » (Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la phénoménologie de Husserl* (Paris : PUF, 1990), 195-197)

L'entente positive de la négation importe surtout pour cette recherche qui, de manière prioritaire et exclusive, ne se meut que dans des monstrations. Au sein de la *recherche phénoménologique* elle-même, la négation se voit attribuer une place insigne : la négation au sens où elle est accomplie au sein de la démarche visant préalablement à s'approprier et à découvrir ce qu'il en est de quelque chose. Voilà ce qu'il y a de proprement systématique en phénoménologie : si elle est effectivement pratiquée, elle s'accomplit toujours en une vue préalable des choses mêmes. Cette systématisme ne consiste pas en quelque échafaudage de concepts, répondant à telle ou telle construction et visant à un système, elle se fonde dans l'ouverture préalable des choses mêmes, sur la base de laquelle la négation se voit assigner la prestation positive de rendre possible la conceptualité de ce qui a été vu. (GA 19, 560-561/529)

En quoi la négation revendique-t-elle une « place insigne » au sein de la méthode phénoménologique heideggerienne ? Si le cours sur *Le sophiste* demeure allusif à ce sujet, c'est moins le cas des cours de 1919-1920 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 58) et de 1921-1922 sur les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote* (GA 61). Heidegger s'est certes préoccupé très tôt du problème de la négation¹⁵, mais ce n'est effectivement que dans le cadre des cours de cette époque qu'il porte pour la première fois au concept la *négativité constitutive* de

¹⁵ Il est en effet intéressant de constater que Heidegger s'applique, déjà en 1913, à une étude logique de l'essence de la négation (*La doctrine du jugement dans le psychologisme*; GA 1, 181-185). Adoptant alors une perspective sémantique d'inspiration husserlienne, il s'oppose à toute interprétation qui situerait la négation du côté du prédicat ou qui la réduirait à un constat de non-existence à l'égard d'un objet donné (tel que c'est le cas chez Brentano). Ainsi, le jugement négatif souligne bien plutôt le fait qu'un prédicat ne convienne pas (*gilt nicht*) à un objet, mais de telle sorte que ce « *Nicht-gelten* » soit à la fois également un « *Gelten* ». Évoquant analogiquement les valeurs mathématiques négatives, Heidegger refuse alors de subordonner le jugement négatif au jugement positif et accorde à ces deux formes de prédication un statut égal. « La négation repose d'abord et avant tout dans la copule », conclut-il alors. (GA 1, 184-185) À proprement parler, Heidegger ne s'engage cependant pas alors, comme ce sera plus tard le cas, à résoudre le problème de l'origine de la négativité.

la vie factice. Or seule une exposition préalable de cette tendance que présente l'existence à s'abîmer dans le néant – tendance que Heidegger nomme à l'époque « ruinance » (*Ruinanz*) – est susceptible de révéler en un second lieu le caractère nécessaire d'un recours phénoménologique à la négation. Il faut d'abord souligner que le jeune Heidegger ne fait pas de la conscience pure l'objet privilégié de la phénoménologie, mais que cette dernière revêt plutôt chez lui la forme d'une science originaire de la facticité. Ce qui caractérise d'abord la vie factice est sa *mobilité soucieuse*, c'est-à-dire cette inclination relationnelle en fonction de laquelle elle se rapporte continuellement à un monde de manière concernée et inquiète, en vue d'y deviner à chaque fois une signification qui lui permette du même coup de s'appréhender elle-même. Or cette forme de réflexivité pré-thématique, que Heidegger nomme « reluisance » (*Reluzenz*), ne manque jamais d'entraîner à sa suite le risque d'un *égarement*, d'une *dispersion* et d'une *déformation*, risque qui s'exprime dans cette tendance que présente l'existence à méconnaître la nature des présupposés qu'elle adopte à chaque fois afin de se comprendre. C'est pourquoi Heidegger insiste sur le fait que « dans l'appréhension soucieuse (*Besorgnis*), la vie factice et ruinante se recouvre elle-même ! » (GA 61,136) C'est cette mouvance inévitable de la facticité « *contre elle-même* » (GA 61, 131) qu'il nomme « ruinance » et qui deviendra plus tard la déchéance. En ce qui nous concerne, il est fort intéressant de constater que, alors qu'il est appelé à décrire les modalités de la chute ruinante et des voies qui permettent d'y résister, Heidegger fait appel à des thèmes qui ne vont pas sans rappeler Hegel, soit notamment à ceux de la *négativité*, de l'*aliénation* et de la *médiation*.

Ainsi, le thème de la négativité est proprement abordé alors que Heidegger entend déterminer la destination (*das Wohin*) de cette mouvance qu'est la ruinance, destination qu'il n'identifie à rien de moins qu'au néant (*das Nichts*). C'est que la chute (*Sturz, ruina*) de la vie factice ne la fait jamais atterrir ailleurs que sur le sol abyssal de sa propre négativité constitutive. Mais en quel sens y a-t-il lieu de parler ainsi d'une facticité du néant ? N'est-ce pas en faire « quelque chose » et ainsi sombrer dans la contradiction ? C'est dans le contexte de ces interrogations que Heidegger nous met en garde contre la « dangerosité de toute dialectique », dont il se méfie cette fois en raison de sa promptitude à se saisir de tels raisonnements creux pour en tirer une « foule de résultats ». (GA 61,

146) S'il y a donc lieu, à ses yeux, de parler convenablement du néant, ce n'est qu'en l'abordant de manière *formellement indicative*, c'est-à-dire en ne faisant jamais abstraction du fait que la déformalisation de son concept doit pouvoir évoquer diverses significations concrètes de sa négativité. C'est pourquoi Heidegger juge pertinent d'énumérer une série de personnifications quotidiennes du néant, parmi lesquelles figurent « le néant de l'inertie historique, le néant de l'insuccès, le néant de l'absence de perspective » ainsi que « le néant du désespoir¹⁶ ». (GA 61, 146) C'est en outre aussi par l'intermédiaire d'une déformalisation du néant que la négation ou le « dire-non » nous sont rendus en eux-mêmes accessibles. Bien loin d'être exclusivement circonscrit par une stricte théorie du jugement, le champ de la négation s'étend entre autres à la cognition et au *discours implicite* que la vie ruinante tient sur elle-même, discours en fonction duquel elle se *prive* toujours déjà de possibilités qui pourraient pourtant lui être ouvertes. Sans prétendre avoir de la sorte épuisé l'horizon des acceptions déformalisées du néant, Heidegger se permet tout de même, en un second temps, d'en formuler une définition provisoire. La négativité constitutive de la vie factice est alors déterminée comme cette tendance dont elle fait montre à « *ne pas advenir à soi dans l'existence ruinante* ». (GA 61, 148) Cette forme d'*aliénation*, que Heidegger nomme également anéantissement (*Vernichtung*) ou même néantissement (*Nichtung*)¹⁷, s'exprime à travers cette propension que manifeste la vie à se défiler devant soi, à se recouvrir elle-même et à méconnaître, voire à ignorer les possibilités qui s'offrent à chaque fois à elle. Exprimée en termes de temporalité, cette même tendance adopte en-

¹⁶ La constante répétition de ce « néant de » n'est pas fortuite en ce qu'elle nous permet de mieux comprendre le sens du caractère formellement indicatif de son concept. Ainsi, le néant dont nous parle Heidegger est toujours néant « de ceci » ou « de cela » de telle sorte qu'il n'y ait pas lieu de s'y rapporter comme à « quelque chose » d'autonome et d'isolé. « On le voit : le « néant » s'interprète à chaque fois à partir du sens de l'être qu'il nie », écrit conséquemment Heidegger, qui indique également par là que ce qu'il s'agit de nier ne présente pas toujours le caractère d'un « objet ». (GA 61, 147) Il est à noter également que le suffixe « *-losigkeit* » marque à chaque fois, à même la formation du mot, la présence du néant au sein de l'expérience à laquelle il renvoie.

¹⁷ Heidegger ne conservera plus tard que ce second terme pour désigner l'action du néant, et ce en vue d'éviter la signification d'une pure et simple destruction qu'évoque le premier.

core la forme d'une « *abolition du temps (Zeittilgung)*¹⁸ », c'est-à-dire d'une prédisposition de la vie à « ne pas avoir le temps » de se prendre en main et à ainsi à chaque fois se manquer elle-même. (GA 61, 139-140) De ce premier survol¹⁹, il nous faut essentiellement retenir que du fait même qu'elle soit nécessairement appelée à *s'exprimer* et à ainsi adopter diverses formes déterminées et effectives (la vie en tant que...), l'existence factice est à chaque fois *affectée par la négativité d'une privation (Darbung)* à laquelle Heidegger n'assigne rien de moins que le rôle de « modalité relationnelle, fondamentale et s'accomplissant du sens de l'être de la vie ». (GA 61, 90)

Loin de se réfugier dans une envolée mystique ou de fuir vers les hautes sphères de l'abstraction, le discours que tient Heidegger sur le néant s'atteste plutôt à même l'attitude la plus quotidienne que nous puissions adopter à l'égard de l'étant en général. Il est en effet conforme à

¹⁸ Le choix de ce terme ne va pas sans rappeler Hegel pour qui l'esprit, lorsqu'il appréhende son propre concept, « abolit le temps (*die Zeit tilgt*) ». (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 584/519) Heidegger entend cependant une telle abolition en un tout autre sens. Loin d'être souhaitable, cette dernière se veut plutôt la plus haute confirmation que puisse recevoir la déchéance. *Être et temps* permet de mieux comprendre ce dont il retourne, dans la mesure où ce sont fondamentalement les trois ek-stases du temps qui ouvrent l'horizon de possibilités du Dasein. Celui qui « n'a pas de temps » n'a donc pas d'horizon, est prisonnier de ses trop courtes perspectives et n'est par conséquent pas libre. Heidegger ne démontre par ailleurs que peu d'estime pour le concept hégélien de liberté, qu'il considère comme un retrait de la vie face à ses intérêts, ses buts et ses passions. (GA 63, 64) Dans tous les cas, il semble que la table ait été mise assez tôt en vue de l'explication du chapitre §82 d'*Être et temps* (et avant cela, des chapitres §20-21 de GA 21).

¹⁹ Le thème du « néant » demeure par la suite au centre des préoccupations de Heidegger. Si l'exposé du cours de 1921-1922 anticipe en plusieurs points ce qui est exposé dans *Être et temps*, puis dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, cette pensée demande encore à être articulée dans le détail. En quoi le néant de la ruine est-il le même que celui qui permet à la négation phénoménologique de la combattre ? Ne faut-il pas admettre une forme de « nullité » plus originaires que ces deux modes d'expressions de la négativité ? Et comment s'établissent les nombreux rapports de fondation dont il est ici question ? Certains textes plus tardifs sont davantage explicites en la matière.

l'essence privative de la vie qu'elle tende à l'*objectivation*, c'est-à-dire qu'elle aspire à l'effectivité à travers l'adoption de diverses formes signifiantes dont le propre est de présenter un caractère résistant, stable et tangible. En fait, la vie s'est toujours déjà ainsi *exprimée*, c'est-à-dire qu'elle a toujours déjà posé et solidifié un ensemble de préconceptions à partir desquelles elle oriente son comportement et s'expérimente elle-même. En apparence, c'est donc sous la forme catégoriale et ontologique de l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) ou de la réalité (*Realität*) que le monde se laisse expérimenter de la manière la plus *immédiate*. Or non seulement Heidegger insiste-t-il sur le fait que cette immédiateté n'est en rien un « commencement » ou une « mesure fondamentale », mais il n'hésite pas un instant à la qualifier de « *médiatisée* ». (GA 61, 149) C'est que pour adopter la posture évidente et stable de la réalité, la vie doit à chaque fois *oublier l'oscillation des possibles* qui a précédé l'adoption des présuppositions à la faveur desquelles elle apparaît comme telle. En tant qu'elle est ruinante, la vie factice est en effet encline à la *réification*, c'est-à-dire qu'elle tend à recouvrir ce que ses efforts d'auto-compréhension ont, à leur première heure, d'hésitant, d'inquiétant et de mouvant. Dès lors qu'elle s'appréhende de manière non-critique sous l'angle d'une objectivation donnée, les présupposés interprétatifs qu'elle a adoptés ne se présentent plus comme des possibilités actualisées *parmi d'autres*, mais bien plutôt à tort comme les fondements rassurants, fixes et absolus qui la disculpent de ne plus se préoccuper que de ce qui lui est familier et immédiatement accessible. Bref, alors même qu'elle révèle sa mobilité propre en s'exprimant selon diverses modalités objectives, la vie court tout autant le risque de se *priver* de cette dernière et d'ainsi se *scléroser*. Il en va en quelque sorte comme de Méduse qui se regarderait dans un miroir. Or c'est bien évidemment contre une telle inclination que doit s'insurger la philosophie et il y aurait peut-être lieu de s'attendre, dans ce contexte, à ce que Heidegger fasse appel à l'appareil critique que Hegel a développé à l'encontre de la rigidité et de l'unilatéralité conceptuelle. Pourtant, il demeure fidèle à lui-même et se retient de toute démonstration de solidarité envers la critique hégélienne de l'immédiateté apparente :

Aussi aveugle que soit l'attitude qui consiste à s'en tenir à la dite immédiateté, aussi surfaite et par conséquent inféconde est la tentative schématique contraire qui entend amener l'objet « vie »

à une véritable donation, sans discussion préalable de son caractère d'objet et de son sens ontologique, et en empruntant, sur la base et à l'encontre d'une immédiateté manifestement déterminée et considérée sous un angle particulier, le chemin de quelques *médiations dialectiques* inventées. (GA 61, 150)

Mais en quoi Heidegger juge-t-il qu'une prise de distances à l'égard de la dialectique hégélienne soit ainsi à nouveau nécessaire ? D'abord, il tient rigueur à Hegel d'insuffler d'emblée une orientation épistémologique à son projet critique, biais qui non seulement le mènerait à devoir objectiver la vie, mais qui le contraindrait également à ne pouvoir concevoir l'immédiateté et la médiation qu'à l'intérieur de l'horizon de la pensée et de la représentation à laquelle elle s'oppose. (GA 61, 149; GA 58, 225) Heidegger y perçoit l'indice d'une méthode qui serait paradoxalement devenue *tout aussi rigide que l'objet réifié auquel elle aspirait à redonner vie*. Or la médiation à la source de laquelle il entend remonter se veut d'une nature toute autre que celle qu'exerce la connaissance sur son objet, dans la mesure où elle s'exprime déjà à travers les présupposés implicites auxquels doit souscrire la vie avant même de pouvoir adopter une posture théorique, mais aussi dès lors qu'elle adopte tout autre type de comportement non-thématique. Conséquemment, l'authentique immédiateté que Heidegger souhaite percer à jour ne se présente pas comme le résultat final d'un processus de médiation total, mais doit plutôt être située *en deçà de toute médiation*, c'est-à-dire là même où la vie se donne d'elle-même telle qu'elle est en elle-même, et non par le biais de quelque objectivation déformante. Cet état originnaire correspond à la mouvance même de la vie factice, telle qu'envisagée sous l'angle de son ouverture au possible, soit à ce que Heidegger désigne alors comme sa *questionnabilité (Fraglichkeit)*. Ainsi, à chaque fois que la vie répond à ses propres exigences de sens et se médiatise à travers l'adoption d'une posture catégoriale déterminée, elle recouvre du même coup sa nature immédiate et intime, en fonction de laquelle elle *est et demeure toujours une question pour elle-même*. Ce à quoi aspire la philosophie, dans ce contexte, n'est donc pas à la présentation d'un unique savoir absolu, « rêve » qu'elle ne peut et ne doit pas alimenter (GA 61, 163), mais bien plutôt à l'activation et au maintien de cette *possibilité insigne* qui correspond le mieux au mode de donation propre de la vie, soit celle du *questionnement*.

Mais comment maintenir le questionnement en vie dans un monde de réponses sclérosées ? C'est ce problème qu'entend résoudre Heidegger en développant sa propre méthode phénoménologique et c'est également dans ce contexte qu'il reconnaît à la dialectique le mérite d'avoir accordé un rôle substantiel à la négation en philosophie. Un important passage des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 58) illustre bien les raisons d'une telle appropriation :

Parce que la vie sous toutes ses formes s'exprime d'une manière ou d'une autre, et qu'elle se soumet par là même à une déformation, laquelle justement, en tant qu'elle est vivante, expérimente sa propre vitalité, sa questionnabilité, sa tension, etc., le sens fondamental de la méthode phénoménologique et du philosophique en général est le dire-non, la *productivité du ne-pas* (sens de la dialectique hégélienne). (GA 58, 148)

Considérant la quantité de critiques sévères que nous avons rencontrées, il est surprenant de voir Heidegger associer de si près le « sens de la dialectique hégélienne » à son propre projet phénoménologique et à l'essence de la philosophie en général. C'est pourtant un geste qu'il répète :

La vie factice se donne sous l'angle d'une *déformation* déterminée. Ce déploiement sous formes d'objectivations doit être exécuté à rebours. C'est pourquoi on dit constamment « ne-pas (*nicht*) » lors de descriptions phénoménologiques. – C'est là le sens fondamental de la méthode *dialectique hégélienne* (thèse, antithèse, synthèse). – La négation acquiert ainsi une force créatrice (*schöpferische Kraft*), qui se veut la force motrice (*treibende Kraft*) des *concepts d'expression*, par opposition aux concepts de classification. (GA 58, 240)

Mais en quoi et pourquoi Heidegger semble-t-il soudainement prêt ici à consentir à l'idée d'un « scepticisme qui s'accomplit²⁰ » ? Avant de répondre à cette question, il convient de mettre un bémol à cette volte-face,

²⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 72/83.

qui n'en est peut-être, au fond, pas une²¹. C'est qu'il n'est pas peu fréquent de voir Heidegger identifier le « sens fondamental » d'une pensée à ce que, précisément, elle n'a pas explicitement mis à découvert. En d'autres mots, *Hegel n'aurait lui-même pas compris l'authentique dessein de la dialectique* en ayant négligé le pouvoir essentiellement monstratif qu'ouvrait pourtant sa compréhension de la négation²². Il n'en demeure pas moins que plusieurs passages du cours de 1919-1920 nous incitent à percevoir dans l'usage heideggérien de la négation une dette non-négligeable à l'endroit de son pendant hégélien, dette dont l'importance semble plus grande que celle qui sera par la suite admise au cours du reste des années vingt.

Mais qu'en est-il au juste de cet usage ? En quoi la négation est-elle productrice et indispensable aux visées monstratives de la phénoménologie heideggérienne ? La réponse à ces questions réside en ceci que c'est d'abord et avant tout *par la négative* que le questionnement philosophique peut s'opposer aux déformations objectivantes et aux recouvrements ruinants de la vie. Si la vie, à travers les différentes réifications néantis-

²¹ Il serait tentant d'interpréter ces passages favorables comme des vestiges de la sympathie que Heidegger a développée à l'égard de Hegel alors qu'il complétait ses premières années de formation. Cette sympathie se serait par la suite peu à peu estompée. Seulement, cette hypothèse tient difficilement la route puisque quelques unes des plus dures critiques de Heidegger envers la dialectique hégélienne se trouvent déjà dans le cours sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 58), et qu'elles sont de surcroît de même nature que celles que nous retrouvons dans les cours plus tardifs des années vingt. La seule différence notable réside donc en ceci que Heidegger admet en 1919-1920 une filiation qu'il ne soulignera plus par la suite, bien qu'elle demeure déterminante. Une démonstration de ce que nous affirmons ici exigerait que nous suivions la trace, dans *Être et temps*, d'une négation « contre-déchéante », ce que nous nous proposons de faire ailleurs.

²² Karin de Boer exprime bien de quelle nuance il retourne : « In his early courses, Heidegger also distinguishes between a dialectic that is able to express the “not” in a primordial way and the dialectical machinery that, without considering its origin, blindly goes its own way. Heidegger emphasizes, however, that a danger lurks within *any* dialectic. » (K. de Boer, *Thinking in the Light of Time: Heidegger's Encounter with Hegel* (Albany : SUNY Press, 2000) 268)

santes qui caractérisent sa chute, tend en effet à s'oublier elle-même en tant que questionnabilité, et si c'est au comportement philosophique que revient le rôle de nous reconduire à cette dernière, il faut alors que celui-ci emprunte la forme d'une « *mouvance contre-ruinante (gegenruinante Bewegung)* ». (GA 61, 153) Ce « *gegen* » exprime l'essence *critique* de la philosophie, qui doit sans cesse, avant d'avoir accès au phénomène qu'elle entend présenter, en venir aux prises avec ce qui le recouvre, le déforme et le dénature. Si la philosophie entend remonter, par les voies du discours interprétatif, en amont des déformations qui sont inhérentes à l'expressivité de la vie, il faut donc nécessairement qu'elle ait recours à la *négation*. Cela signifie que pour laisser apparaître le phénomène tel qu'il est en lui-même, elle doit d'abord indiquer ce qu'il *n'est pas*, mais prétend pourtant être, c'est-à-dire *nier* ce qui chez lui relève d'une immédiateté statique, trompeuse et réfractaire. Son point de départ n'est ainsi rien d'autre qu'une figure de la vie ruinante qui en vient à se saisir comme telle et qui, par conséquent, entreprend de se remettre en question. « Le comprendre phénoménologico-philosophique est un comprendre originaire, qui est issu de figures concrètes de la vie. Par conséquent, il procède à sa manière propre par négations », résume en ce sens Heidegger. (GA 58, 240)

Le rôle primordial que joue la négation au sein de la méthode phénoménologique heideggérienne se voit par ailleurs confirmé alors qu'une fonction essentiellement *prohibitive*²³ est attribuée à l'indication formelle. (GA 61, 141) S'il est vrai que cette dernière doit indiquer *comment* réactiver l'expérience intuitive et compréhensive qui lui a donné naissance en tant que concept, alors elle doit également être en mesure de désamorcer les pièges que le discours a déposés sur son chemin de retour vers l'origine. Dès lors qu'elle est abordée sous cet angle précis, l'indication formelle joint ses forces à celle de la *destruction phénoménologique*, voire se confond avec cette dernière. (GA 61, 141) Or il peut être intéressant de découvrir en quels termes Heidegger envisage, en 1919-1920, la tâche de la destruction :

²³ Alors qu'il entend spécifier le sens du qualificatif « prohibitif » (*prohibitiv*), Heidegger a recours à deux autres adjectifs, soit « préventif » (*abhaltend*) et « dissuasif » (*verwehrend*), l'idée étant ici de nous prémunir par la négative contre les déformations du discours et de la vie. (GA 61, 141)

Au fil de (son accompagnement [de l'expérience vécue] ou) de son articulation, la méthode phénoménologique travaille déjà à l'aide d'une *destruction critique* des objectivations qui sont toujours prêtes à se fixer aux phénomènes. Ainsi le comportement intuitif semble délaissé et une pensée discursive semble le relayer. Je dis en effet avant tout que le phénomène n'est pas ceci ou cela. Ceci ne peut être accompli qu'à la manière d'une argumentation, soit en quelque sorte *dialectiquement*. (GA 58, 255)

Cet aveu n'est pas sans importance, dans la mesure où il laisse clairement entendre que *la tâche de la destruction s'apparente à celle d'une dialectique qui se serait dûment comprise*²⁴. Or c'est à la destruction que revient de déterminer si les catégories en fonction desquelles la vie se comprend elle-même sont formellement indicatives ou si le pouvoir découvreur qu'elles ont jadis possédé leur a plutôt échappé. En d'autres mots, c'est la destruction qui doit nous acheminer, par la négative et à rebours, aux présupposés interprétatifs qui sont à la base des objectivations pour lesquelles nous avons opté, et c'est également à elle que revient le rôle de révéler le caractère tantôt provisoire et facultatif de ces mêmes présupposés, c'est-à-dire de déterminer en quoi leur actualisation allait nécessairement de pair avec *l'éviction d'autres présupposés possibles*. Dans les mots de Heidegger, tout cela implique que, alors même qu'elle s'exprime de telle ou telle manière déterminée, « la vie soit quelque chose d'autre « encore » et que cet autre soit certes bien là, qu'il s'avance (*vorkommt*) dans la ruine, mais sur le mode d'une mise à l'écart (*Abgedrängtwerdens*). » (GA 61,132) La tâche interprétative de la philosophie consiste ainsi à dégager et à révéler cet autre. Or c'est d'abord en ayant recours à la négation qu'elle peut expliciter l'être-nié implicite de ce qui a été laissé de côté et lui ouvrir l'horizon d'une possible positivité. Si la vie est en effet le plus souvent encline à subir les recouvrements d'une négation tacite et ruinante, qui la contraint à rendre

²⁴ Servanne Jolivet fait bien ressortir le caractère « hégélien » de la première appropriation heideggerienne de la méthode phénoménologique (Servanne Jolivet, « La notion de « destruction » chez le jeune Heidegger : de « la critique historique » à la « destruction de l'histoire de l'ontologie » », *Horizons philosophiques*, vol. 14, no. 2 (2004), 96-97).

compte de ce qui relève d'une compréhension intuitive et mouvante au moyen de divers modes d'expression sclérosants, il lui appartient tout aussi bien de pouvoir effectuer ce mouvement à rebours, en ayant recours à la négation explicitante et contre-ruinante que l'interprétation philosophique met à sa disposition. Bref, la destruction doit orchestrer un constant va-et-vient entre les réponses partielles au sein desquelles nous vivons et les questions oubliées qui auraient pu les remettre en cause (GA 61, 153), va-et-vient qui, selon l'aveu même de Heidegger, *n'est en rien étranger au mouvement de l'authentique dialectique*.

Conclusion : dialectique et diaherméneutique

De notre bref survol des cours du jeune Heidegger, il nous faut essentiellement retenir que son rejet de la dialectique hégélienne ne se veut sans doute pas aussi unilatéral que pourraient le laisser croire ses écrits les plus polémiques. Heidegger ne s'engage-t-il pas dans un combat contre les formes d'aliénation que doit nécessairement subir la vie factice alors qu'elle adopte, suivant sa mobilité propre, diverses figures objectives ? Ce faisant, n'est-il pas enclin, tout comme Hegel, à dénoncer les prétentions d'une fausse immédiateté, qui tend à dissimuler son propre caractère médiatisé ? Et ses recherches ne sont-elles pas en ce sens aiguillonnées par la constante quête d'une authentique immédiateté ? Enfin, que dire du rôle central que joue la négation au sein de sa méthode et de l'importance qu'il accorde au thème de la négativité alors qu'il s'applique à décrire les modalités de l'existence ? Que le jeune Heidegger ressente à chaque fois la nécessité de marquer la distance qui le sépare de Hegel, dès lors qu'il perçoit le risque que ses auditeurs soulignent de telles contigüités, nous oblige à tout le moins à reconnaître chez lui une importante dette négative²⁵.

²⁵ Dans la même veine, Jean Grondin reconnaît chez Heidegger des motifs qui s'apparentent à ceux des jeunes hégéliens. Ainsi, il écrit : « In reality, the enterprise of the early Heidegger is not so distant from the concerns of the Young Hegelians. The prime objective of this generation of students that was disillusioned by Hegel's system was to do away with the merely theoretical and idealistic perspective of classical philosophy to make way for a more practically oriented form of critical reflection. » (Jean Grondin, « The Ethical and Young-Hegelian Motives in Heidegger's Hermeneutic of Facticity », dans *Reading*

Il n'en reste pas moins que le noyau de sa critique demeure constamment le même : en raison des failles d'une méthode pseudo-scientifique, rigide et objectivante, Hegel se serait empêtré dans les rets d'un discours systématique et prétendument autonome, ce qui lui aurait barré tout accès à une donation intuitive, compréhensive et originaire des phénomènes de la vie factice. Mais alors que le Heidegger de Marbourg (1923-1927) martèle cette critique d'une manière qui porte à croire que toute conciliation soit d'emblée exclue, le Heidegger de Fribourg (1909-1922) tend plutôt à démontrer qu'une appropriation positive a précédé cette opposition rigide. Qu'en serait-il en effet d'une dialectique qui, gardant bien en vue les limites du discours, conviendrait de se laisser relayer par une véritable monstration une fois sa tâche critique accomplie ? Ou en d'autres mots, qu'en serait-il d'une dialectique authentiquement philosophique, au sens où Heidegger l'entend, et quel nom porterait-elle alors ? Cela, un passage du cours de 1919-1920 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* nous l'indique d'une manière qui porte à réflexion : « La dialectique en philosophie, en tant que forme d'expression, n'est pas dialectique au sens d'un assemblage (*Aneinandersetzung*) synthétique de concepts, mais la dialectique philosophique est plutôt 'diaherméneutique'²⁶. » (GA 58, 262-263) Que Heidegger rapproche ainsi l'authentique dialectique de l'herméneutique, appellation sous laquelle il range par ailleurs l'ensemble de son projet philosophique, en dit beaucoup. Certes, le geste dialectique auquel Heidegger concède une certaine légitimité s'apparente bien plus à celui qui résulte de l'appropriation aristotélicien-

Heidegger from the start, Éd. T. Kisiel et J. Van Buren (Albany : SUNY Press, 1994), 351-352)

²⁶ Karin de Boer remarque avec justesse la tâche qu'implique la tension ici énoncée : « In order to understand the difference between dia-hermeneutics and the speculative dialectic, Heidegger will have to investigate wherein Hegel's dialectic is grounded. » (De Boer, *Thinking in the Light of Time: Heidegger's Encounter with Hegel*, 270). Heidegger se verra effectivement par la suite entraîné sur les traces de l'origine de la négativité. (SZ, 285-286/224, mais aussi tout GA 68) En ce qui concerne l'hapax « diaherméneutique » et l'ensemble des enjeux qui entourent l'explication du jeune Heidegger avec la dialectique, il importe en outre de tenir compte de l'excellente contribution critique de Fransisco Gonzalez, « Why Heidegger's Hermeneutics is not a 'Diahermeneutics' », *Philosophy Today*, vol. 45, no. 5 (2001), p.138-152.

ne de la méthode de Platon qu'à celui d'une application systématique hégélienne. Mais s'il s'avérait que Hegel se souciait davantage de l'expérience et du concret que le jeune Heidegger n'est prêt à l'admettre²⁷, l'écart pourrait se voir atténué. Tout repose en effet sur la question du bien-fondé et de la pertinence de sa lecture de Hegel, au sein de laquelle il est par ailleurs juste de dire qu'il a été « jeté ».

olivier.huot.beaulieu@umontreal.ca

²⁷ Il semble que cette possibilité n'ait pas été étrangère au jeune Heidegger, tel que le confirme ce passage : « (...) Hegel avait cependant de la chose concrète dont il parlait une représentation plus concrète que tous les philosophes à sa suite qui font des systèmes. » (GA 63, 59) Il faut cependant attendre à la fin des années vingt pour voir Heidegger mettre de l'avant une lecture plus clémente de son prédécesseur, bien que le rejet de la méthode dialectique demeure chez lui une constante tout au long de sa carrière philosophique.