

— ARGUMENTS —

**JEAN BEAUFRET**

**DIALOGUE  
AVEC  
HEIDEGGER**



**APPROCHE DE HEIDEGGER**



**LES ÉDITIONS DE MINUIT**



DIALOGUE  
AVEC HEIDEGGER

## OUVRAGES DE JEAN BEAUFRET



DIALOGUE AVEC HEIDEGGER.

I. Philosophie grecque, 1973.

II. Philosophie moderne, 1973.

III. Approche de Heidegger, 1974.

IV. Le chemin de Heidegger, 1985.

*Chez d'autres éditeurs :*

LE POÈME DE PARMÉNIDE, P.U.F., 1955.

ÉVIDENCE ET VÉRITÉ. Descartes et Leibniz, Vrin, 1964.

HÖLDERLIN ET SOPHOCLE, *suivi de* REMARQUES SUR ŒDIPE, U.G.E.,  
« 10-18 », 1965, revu et corrigé, G. Monfort, 1983.

LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE, les Presses du Massif Central, 1968.

INTRODUCTION AUX PHILOSOPHIES DE L'EXISTENCE, Denöel/Gonthier, 1971,  
revu et corrigé, Vrin, 1986.

DOUZE QUESTIONS POSÉES À JEAN BEAUFRET, À PROPOS DE MARTIN HEIDEGGER, Aubier, 1983.

NOTES SUR LA PHILOSOPHIE EN FRANCE AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE, Vrin, 1984.

ENTRETIENS AVEC FRÉDÉRIC DE TOWARNICKI, P.U.F., 1984.

DE L'EXISTENTIALISME À HEIDEGGER, Vrin, 1986.

PHILOSOPHIE GRECQUE. LE RATIONALISME CLASSIQUE, Le Seuil, 1998.

IDÉALISME ALLEMAND ET PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE, Le Seuil, 1998.

LE FONDEMENT PHILOSOPHIQUE DES MATHÉMATIQUES, Le Seuil, 2011.

JEAN BEAUFRET

DIALOGUE  
AVEC HEIDEGGER



APPROCHE DE HEIDEGGER



*ARGUMENTS*

LES ÉDITIONS DE MINUIT



## NOTE SUR LES ABRÉVIATIONS

Les œuvres de Husserl sont citées d'après la série *Husserliana*, œuvres complètes d'Edmund Husserl, La Haye, Éd. Martinus Nijhoff, en cours de publication, exception faite pour les trois textes suivants, cités d'après l'édition Niemeyer, Tübingen : *Recherches logiques* (L. U.), 4<sup>e</sup> éd., 1928 ; *Leçons sur la conscience immanente du temps*, éditées par M. Heidegger, 1928 ; *Logique formelle et logique transcendantale* (F. und tr. Logik), 1929.

Enfin *Erfahrung und Urteil* (*Expérience et jugement*), élaboré et édité par Ludwig Landgrebe, a paru (2<sup>e</sup> éd., 1954, conforme à la première) aux éd. Glaassen et Goverts à Hambourg.

La plupart des traductions existantes des œuvres de Husserl maintiennent en marge la pagination des éditions allemandes.

Parmi les œuvres de Heidegger, citées d'après les éditions allemandes :

*Sein und Zeit* (*Être et Temps*), 1927, S. Z.

*Vom Wesen des Grundes* (*L'Essence du fondement*), 1929, W. Gr.

*Was ist Metaphysik ?* (*Qu'est-ce que la métaphysique ?*), 5<sup>e</sup> éd., 1949, W. M. ?

*Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den « Humanismus »*, (*La Doctrine platonicienne de la vérité, avec une Lettre sur l'« humanisme »*), Berne, 1947, P. L. et Brief...

*Kant und das Problem des Metaphysik* (*Kant et le problème de la métaphysique*), éd. de 1951, K. M.

- Holzwege (Chemins qui ne mènent nulle part)*, 1950, Hzw.  
*Einführung in die Metaphysik (Introduction à la métaphysique)*,  
 1953, E. M.  
*Vom Wesen der Wahrheit (De l'essence de la vérité)*, 1943,  
 W. W.  
*Die Frage nach dem Ding (La Question de la chose)*, 1962, F. D.  
*Der Satz vom Grund (Le Principe de raison)*, 1957, S. G.  
*Vorträge und Aufsätze (Essais et conférences)*, 1954, V. u. A.  
*Was heisst Denken ? (Qu'appelle-t-on penser ?)*, 1954, W. D. ?  
*Identität und Differenz (Identité et différence)*, 1957, I. D.  
*Unterwegs zur Sprache (Le Chemin de la parole)*, 1959, U. z. S.  
*Zur Seinsfrage (Droit à la question de l'être)*, 1955.  
*Nietzsche*, 1961, N.  
*Zur Sache des Denkens (Droit à l'affaire de la pensée)*, 1969,  
 Z. S. D.  
*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit  
 (Les Recherches de Schelling sur l'essence de la liberté humaine)*,  
 1971, Sch. Abb.

## LE DESTIN DE L'ÊTRE ET LA MÉTAPHYSIQUE

Il y a, dit Kant, au début de la *Déduction transcendentale*, parmi les divers concepts qui forment le tissu très entremêlé de la connaissance humaine, « des concepts usurpés, comme ceux de *bonheur*, de *destin* qui, à la vérité, circulent de tous côtés grâce à une indulgence presque universelle, et qui pourtant soulèvent parfois la question : *quid juris*<sup>1</sup> ? ». Nous laisserons ici le concept de bonheur qui, selon Kant, ne pourrait être déterminé que si nous étions doués d'omniscience, pour nous attacher au seul concept de destin. Oserons-nous, malgré le scrupule du philosophe critique, lui assurer un droit de circulation en philosophie ? Mais alors quel sens lui reconnaitrons-nous ? *Destiner*, c'est d'abord attacher solidement, comme quand le matelot fixe ou assujettit (*destinat*) au mât les vergues qui portent la voile. C'est ensuite assigner ou attribuer en partage. Le destin est ainsi ce qui revient en partage à son destinataire, celui-ci n'y étant pour rien et ne pouvant même pas revenir sur le partage à lui assigné. Serions-nous donc originellement les destinataires d'un tel partage qui dès lors nous appartiendrait plus encore que toute prouesse au nom de quoi l'homme libre se puisse pavaner ? Ici le destin renverrait à la tradition, c'est-à-dire à la transmission de ce qui nous advient comme un don, mais aussi comme un fardeau à porter ou une tâche à assumer. Le don (δόσις) qui répond au destin nous est, dit Platon, transmis « de la part des dieux », et dès lors il persiste en nous, « revenant de toutes nos paroles comme quelque chose d'impérissable, passion exempte

---

1. *Kritik der reinen Vernunft*, A 84, B 117 ; T. P., p. 100.

de vieillissement<sup>2</sup> ». Le site propre d'un tel destin est ainsi dans l'homme la parole, car le destin qui nous est transmis est lui-même φήμη<sup>3</sup>, parole ou parabole en laquelle une révélation s'accomplit. Ces caractères de tout destin, l'assignation, le don et la parole affleurent presque à chaque parole des discours de Socrate au début du *Philèbe* de Platon.

Mais, si le destin a pour lieu la parole, quelle est, parmi les paroles de l'homme, celle qui est le plus proprement porteuse de destin ? La parole est à la fois nom et verbe et peut-être, comme le veut encore l'usage, plus essentiellement verbe que nom, car que serait le nom s'il n'était animé d'une signification verbale ? Mais que serait le verbe planant hors de tout appui nominal ? C'est pourquoi le plus intime de la parole fut pour les Grecs la singulière participation du verbe et du nom dont les grammairiens ont fait le mode *participe*. Ce ne serait donc pas un simple hasard si les Grecs, ces poètes du destin à qui la philosophie doit cependant jusqu'à son nom, ont pu être caractérisés comme φιλομέτοχοι : amis du participe. Mais si l'appartenance au destin en tant que parole s'abrite ainsi dans la langue même que la philosophie parle nativement, quel participe nous est le plus essentiellement destiné sinon celui qui porte au cœur de toute parole la voix en apparence insignifiante de « ce verbe nul et mystérieux, ce verbe ÊTRE, qui a fait une si grande carrière dans le vide<sup>4</sup> » ? Ὄν, étant, tel est pourtant le maître-mot de la philosophie grecque dont la dernière culmination avant l'heure du déclin déploie en un questionnement grandiose le problème de l'étant « par où il est » comme question essentielle de la philosophie. Le déploiement aristotélicien de la question de l'être n'est ni un fait sans précédent ni un événement seulement historique et dès lors dépassable dans la marche en avant de la philosophie. La question de l'être répond à une origine plus radicale et ainsi demeure décisive pour tout un avenir.

La philosophie est donc, parole issue du λόγος grec, initialement et d'un bout à l'autre destin *de* l'être, *de* ayant ici le sens du génitif subjectif, comme il faut entendre le titre *Phénoménologie de l'esprit* qui est le premier nom hégélien de la philosophie. Car selon Hegel *paraître* est essentiel à *être* et la vérité elle-même ne serait rien *wenn sie nicht schiene und erschiene*<sup>5</sup>. Mais le destin de l'être qu'est la philosophie dont le nom deviendra plus tard métaphysique n'a pas la fixité d'un visage fascinant. Il est bien plutôt continuelle métamorphose. C'est par une telle

2. *Philèbe*, 15 d.

3. *Id.*, 16 c.

4. Valéry, *Variété III* (Gallimard, 1936), p. 174.

5. *Vorlesungen über die Aesthetik* (Berlin, 1842), t. I, p. 12.

métamorphose d'elle-même que la métaphysique comme destin de l'être « garde à la pensée sa *ligne de faite*... à travers les siècles<sup>6</sup> » et c'est dans cette métamorphose qu'elle nous entretient sans cesse de ce qu'elle ne cesse d'autre part de mettre en question. L'idée de métamorphose est, dit Goethe, « le plus hautement vénérable comme aussi bien le plus périlleux des dons du ciel<sup>7</sup> », car cette idée contient en elle l'énigme de l'analogie. « Si l'on suit trop l'analogie, tout se confond dans l'identique ; si on l'écarte, tout s'éparpille à l'infini. Dans les deux cas la pensée devient stagnante, d'un côté par excès de vie, de l'autre comme frappée de mort<sup>8</sup>. » Tout ce qui est métamorphose comporte ainsi un aspect de continuelle altérité sans échapper cependant à une unité plus secrète hors de quoi nous n'aurions plus devant nous qu'un amas de morceaux disparates. Est-il cependant possible d'entrevoir, dans la continuité mobile de la philosophie, la permanence d'une structure qui constituerait dès lors ce que Heidegger nomme *der Grundriss im Bau des Wesens der Metaphysik* — le tracé directeur pour l'édifice qu'est l'être même de la métaphysique<sup>9</sup> ?

La *Métaphysique* d'Aristote, comme enquête dont le sujet unique est l'étant par où il est, constitue le document le plus explicite de la correspondance de l'homme au destin de l'être. Elle prétend en effet recueillir en l'interprétant toute la parole antérieure. Elle institue par là pour les temps à venir un irréversible précédent. Le dernier paragraphe de l'*Encyclopédie* de Hegel laisse tout simplement la parole à Aristote, « vrai maître de l'Orient et de l'Occident », déclare Schelling, « géant de la pensée », dit Marx, et dont Nietzsche ignore à quel point il lui est plus qu'à tout autre secrètement présent. Mais d'autre part cette *Métaphysique* nous affronte à une merveilleuse équivoque, car l'étant s'y présente à la fois comme ce qu'est tout étant dans sa singularité d'être et comme le sommet singulier d'un tout unique de l'étant. Dissiper une telle équivoque sur laquelle Aristote ne s'explique lui-même nulle part, comme si elle allait de soi, sera un exercice de choix dans le cadre des études aristotéliennes. L'antinomie est pour les uns insurmontable. Pour d'autres, elle n'est qu'apparence. Mais en quel sens ? Selon Ravaisson ou Hamelin, tout l'étant dans son être renvoie avant tout au sommet de l'étant et, disait Ravaisson suivant à la lettre Aristote, « le vrai nom de la philosophie première, c'est théo-

6. Nietzsche, *Werke*, éd. Kröner, t. X, p. 117, § 34.

7. *Naturwissenschaftliche Schriften* (Hambourg, 1955), p. 35.

8. *Maximen und Reflexionen* (éd. Kröner, 1947), p. 6.

9. *I. D.*, p. 70.

logie<sup>10</sup> ». Selon Jaeger, en revanche, la théologie du Livre A n'est qu'une première forme encore platonisante de la pensée d'Aristote dont le véritable achèvement serait au contraire l'enquête sur l'étant dans ses traits les plus généraux, c'est-à-dire ce qui sera tardivement nommé : ontologie. Mais y a-t-il vraiment lieu de soulever ici une telle difficulté ? Le dédoublement aristotélicien du problème métaphysique ne correspond-il pas plus généralement à une nécessité inhérente à la structure même de toute explication ? Expliquer, n'est-ce pas en effet mettre d'abord au jour, dans ce qui est à expliquer, une essence commune, pour pouvoir d'autant mieux fixer sa dépendance à l'égard d'un premier principe, au sens où Descartes nous dit, au livre II des *Principes de la philosophie* : « Après avoir examiné la nature du mouvement, il convient d'en considérer la cause<sup>11</sup> » ?

Avec la structure *onto-théologique* de la métaphysique nous serions donc apparemment en pleine évidence. Quoi de plus évidemment légitime en effet que l'entreprise de pénétrer à fond ce qui est commun à tous les étants pour fonder sur le plus étant ce qui ne l'est qu'en un sens moindre ? Les choses en réalité sont peut-être moins simples. Si en effet la théologie présuppose l'ontologie, elle lui est d'autre part déjà tacitement présente. Lorsqu'en 1763 Kant s'interroge sur ces « principes de l'être » que sont, disait Leibniz, l'essence et l'existence, il ne le fait que dans la mesure où cette distinction ontologique n'a tout son sens que s'il s'agit d'établir l'existence de Dieu. Dans tout autre cas elle serait oiseuse et superflue. Car, remarquait Spinoza, « qu'y a-t-il de plus clair que de comprendre ce qu'est l'essence et ce qu'est l'existence<sup>12</sup> » ? C'est donc seulement au regard de la théologie que l'ontologie a de l'importance, au sens où un lemme, loin de *précéder* seulement le théorème dont il permet la démonstration, en *procède* secrètement. De même pour Aristote la théologie était le mobile de l'ontologie, non l'inverse. Après avoir défini la philosophie comme un savoir qui examine en général l'étant par où il est, un tel savoir préfigurant anonymement ce qui sera nommé plus tard ontologie, il va même jusqu'à dire que la théologie elle aussi détermine l'étant en général « du fait qu'elle est première ». C'est là cependant à son sens une *aporie*<sup>13</sup>, c'est-à-dire une sorte d'impasse, et non pas véritablement une issue. Heidegger nous dit, faisant écho à Aristote : « Le mot métaphysique persiste ainsi à indiquer tout bonnement

10. Cf. Hamelin, *Le Système d'Aristote* (Alcan, 1931), pp. 403 sqq.

11. *Principes*, II, 36, A. T., VIII-1, 61.

12. *Cogitata metaphysica*, I, ch. II ; *Œuvres complètes* (« Bibliothèque de la Pléiade »), p. 252.

13. *Métaphysique*, E, 1, 1026 a 23 sqq.

l'impasse de la philosophie<sup>14</sup>. » Une telle impasse, ajoute-t-il, point ne lui convient d'être éludée. Pas plus que d'être prétendument surmontée par une conciliation hâtive des termes de la difficulté qu'elle comporte. Elle exige bien plutôt d'être problématisée. D'où le titre du livre qu'il publie en 1929 : *Kant et le problème de la métaphysique*. Ce titre ne signifie pas : quelles solutions apporte Kant aux « inéludables problèmes<sup>15</sup> » que sont selon lui ceux de la métaphysique ? Mais : en quoi la métaphysique elle-même est-elle pour la pensée un problème encore plus essentiel que ceux qu'elle s'attache à résoudre<sup>16</sup>. Autrement dit : Qu'est-ce que la métaphysique ? Nous lisons dans la conférence qui porte ce titre : « La métaphysique questionne en dépassement de l'étant pour le regagner, comme tel et dans son tout, en l'établissant au niveau du concept<sup>17</sup>. » Cette définition nominale est à coup sûr très juste. Mais elle laisse intentionnellement dans l'ombre ce qui en elle fait question : pourquoi la métaphysique se représente-t-elle l'étant comme tel *en unité avec* (c'est Heidegger lui-même qui souligne<sup>18</sup>) l'étant dans ce qu'il a de suprême et d'ultime ? Autrement dit : quelle est l'unité intérieure d'une telle *unité avec* ? Sans cette unité intérieure la métaphysique ne serait, comme le croyait Jaeger, qu'une juxtaposition de problèmes disparates. Une telle unité cependant, ce n'est pas du dedans de la métaphysique que son secret se découvre à la pensée. Mais d'où ? Et jusqu'où donc nous faut-il remonter ?

Un fil conducteur pour une telle remontée nous est indiqué, à propos de Hegel, dans *Holzwege* : « Si nous pensons, ce qui dorénavant va devenir inévitable, dans l'apparition du dédoublement de l'étant et de l'être à partir de l'ambiguïté secrète du mot étant, l'essence de la métaphysique, alors le début de la métaphysique coïncide avec le début de la pensée occidentale. Si l'on prend au contraire pour essence de la métaphysique la scission entre un monde suprasensible et un monde sensible, celui-là ayant en regard de celui-ci qui n'a de l'étant que l'apparence le sens du véritablement étant, alors la métaphysique ne débute qu'avec Socrate et Platon<sup>19</sup>. » L'unité qui fait maintenant question, c'est donc jusque dans une pensée plus matinale que le platonisme et ce qui en provient que nous aurions pour tâche de la suivre à la trace. Mais d'autre part une telle pensée serait dans son essence l'ouverture d'une *différence* entre être

---

14. *K. M.*, § 1.

15. *Kritik der reinen Vernunft*, B 7 ; T. P., p. 35.

16. *F. D.*, p. 97.

17. *W. M. ?*, p. 35.

18. *I. D.*, p. 58.

19. *Hzw.*, p. 162.

et étant. Les premiers penseurs grecs seraient par là les penseurs d'une telle différence qui après eux demeure bien présente mais n'a plus le tranchant décisif qui fut initialement le sien. C'est bien pourquoi, là où régnait sans réserve la différence, commence à poindre, étendant son ombre sur l'être, une préoccupation du suprêmement ou véritablement étant. Désormais la théologie égale et même dépasse le niveau du savoir encore anonyme de l'étant par où il est, bien qu'un tel savoir ne soit nullement aboli là où la théologie tend toutefois à conquérir la priorité. Mais celui-là n'est plus qu'ontologie. La différence initiale devient ainsi *différence ontologique*. Elle rend possible une ontologie qui, corrélativement à la théologie, a sa place légitime en métaphysique. Mais ce n'est qu'en regard de la théologie qu'il lui est donné d'occuper cette place. La métaphysique se définit dès lors comme onto-théologie, mais ceci par une mutation inapparente qui suppose à sa source qu'en une contrée qui est celle de l'être ait d'abord commencé à percer, apparition de pointe, la différence de l'être et de l'étant.

Le poème de Parménide, s'il est poème de l'être, il se pourrait dès lors que parler d'une ontologie de Parménide soit pour le moins aussi aventuré que lorsque l'on parle d'une « axiologie » platonicienne. De même que l'axiologie suppose une interprétation toute moderne et pour tout dire nietzschéenne de l'étant comme valeur, de même l'ontologie est liée à une optique qui ne commence à poindre qu'avec Socrate, lorsqu'il entend fixer en un jeu de définitions générales l'écoute du λόγος qui, comme correspondance au σοφόν, fut le partage et le privilège de plus « Matinaux » que lui, à savoir de ceux pour qui le mot ὄν ne désignait pas encore un fond ou un cadre commun au service de l'accessibilité de l'étant, ce cadre englobant à son tour tous les genres pour s'identifier transgénériquement à l'être lui-même. Mais à défaut d'ontologie parlerons-nous du moins, comme on le fait parfois, d'une théologie de Parménide ? Dans son poème visité par le divin, déesse est Ἀλήθεια qui reçoit en son accueil le voyageur guidé par les Héliades, déesse aussi Δίκη qui n'autorise aucun relâchement des liens de l'être. Et sans que l'on sache au juste selon quelle priorité Ἔρως, dernier nommé, paraît les devancer l'une et l'autre si « premier de tous les dieux, c'est lui qui fut songé ». Ainsi dans l'antique poème rien n'est théologiquement déterminé des figures divines dont il est pourtant jusqu'à nous le regard et la voix, si bien que la structure onto-théologique, loin d'être une nécessité éternelle, paraît appartenir à un destin de l'être. Le poème de Parménide n'est encore dans la stricte rigueur des termes ni ontologie ni théologie. Ce qui est vrai pour lui peut se dire au même titre du λόγος auquel répondent les fragments d'Héraclite. Il peut y avoir

pensée de l'être sans nullement qu'une telle pensée prenne la forme d'une ontologie et la pensée du divin n'a nul besoin de la théologie si l'on entend par là ce dont Spinoza nous donnera la meilleure des caricatures en écrivant au début de l'appendice final du livre I de l'*Éthique* : *his Dei naturam ejusque proprietates explicui* — j'ai par là expliqué la nature et les propriétés de Dieu.

Mais si la structure onto-théologique de la métaphysique est moins une nécessité originelle qu'une métamorphose advenue dans le destin de l'être, elle n'en sera pas moins, à partir d'Aristote et dans la philosophie occidentale, omniprésente. Toutefois l'équilibre ambigu entre ontologie et théologie, tel qu'il fait encore parmi nous l'embarras des commentateurs d'Aristote, ne tardera pas à être rompu au profit de la théologie. Sans doute la métaphysique demeure-t-elle aussi ontologie, dût celle-ci se réduire à une simple doctrine de la « substance » qui subordonne toutes les déterminations de l'être à sa détermination catégoriale, alors qu'Aristote protégeait avant tout dans le *λόγος* de l'être la merveille d'un *pluriel* où le catégorial n'avait précisément pas la priorité, mais cet avènement à la suprématie du catégorial s'accompagne d'autant mieux d'une subordination clairement énoncée de l'*esse commune* ou *universale, quo quaelibet res formaliter est*<sup>20</sup> à l'*esse divinum* comme *esse primum*, la moindre confusion sur ce point capital préparant le désastre que représente ce qui sera nommé bien plus tard *panthéisme* et dont, paraît-il, aurait dangereusement approché Maître Eckart. Saint Thomas ne laissera ainsi à l'ontologie qu'une place marginale dans sa célèbre *Somme* dont la signification majeure est avant tout théologique. La philosophie de Descartes consacrera ce déclin de l'ontologie. S'il arrive encore à celle-ci d'être à l'occasion problématisée, comme au premier livre des *Principes*, le mouvement des *Méditations* atteint son apogée dans la troisième qui démontre le théorème de l'existence de Dieu. C'est même sur la base de cette proposition essentiellement théologique que Descartes explicitera ontologiquement ce qui n'était encore en physique qu'un sous-entendu immotivé : la généralisation de principe aux « choses corporelles » de tout ce que les géomètres « supposent en leur objet », au point que les *Méditations* sont dites contenir « tous les fondements<sup>21</sup> » de sa physique. De même Spinoza, sans s'embarrasser de scrupules superflus, n'hésitera pas à réduire à quelques définitions et axiomes le tremplin ontologique

20. Saint Thomas, *De ente et essentia*, ch. v ; éd. Roland-Gosselin (Vrin, 1948), p. 38, ligne 1.

21. *À Mersenne*, 28 janvier 1641 ; A. T., III, 298.

que suppose le bond proprement théologique qu'est pour lui la philosophie. C'est pourquoi il est légitime d'interpréter comme l'amorce d'une révolution philosophique le tournant esquissé par Leibniz et qu'il ne propose cependant que comme une simple « réforme de la philosophie première<sup>22</sup> ». Cette réforme qu'il annonce en 1694 consiste à promouvoir au premier plan de la méditation métaphysique le problème devenu secondaire de l'étant dans son être, c'est-à-dire, dans la perspective traditionnelle dans laquelle demeure encore Leibniz, le problème de la « substance ». Pour la première fois dans la philosophie moderne Leibniz énonce sans ambages que c'est seulement d'une détermination préalable de la substance *in universo* que suivent les vérités primordiales, « y compris celles qui concernent Dieu ». Même la théologie suppose donc pour Leibniz l'explicitation d'une base ontologique dont il nous donne « quelque avant-goût » en révélant que la *notio virium seu virtutis, quam Germani vocant Krafft, Galli la force* apporte « une très grande lumière à la véritable notion de la substance en général ». Mais ce ne sera pourtant que vers la fin du siècle suivant que le projet qu'ébauche Leibniz sera repris et développé par Kant au cours d'une méditation qui dura plus de dix années et qui aboutit à radicaliser l'ontologie en lui donnant l'ampleur d'une *Critique de la raison pure*. Ce que Kant découvre et développe thématiquement c'est que ce qu'il nomme la « métaphysique dans son but final<sup>23</sup> », celle qui culmine dans la théologie, suppose à son tour comme préalable une « métaphysique de la métaphysique<sup>24</sup> » dans laquelle revient originalement au jour la problématique aristotélicienne de l'étant par où il est, rappelant ainsi, dit Heidegger, la question de l'être, autrement dit l'ontologie, « à une place centrale<sup>25</sup> ».

C'est un tel retour à la source qui fait l'impérissable jeunesse de la *Critique de la raison pure*. Là où Leibniz ne se préoccupait encore que de la détermination la plus universelle de l'étant comme tel, à laquelle répondait selon lui le concept de force, Kant approfondit la question jusqu'à se demander : d'où vient à l'étant qu'il recèle en lui la possibilité encore plus radicale de s'objecter à nous à la mesure d'une unique *expérience* dans laquelle puisse « trouver place tout rapport à lui de l'être ou non-être<sup>26</sup> ». S'objecter, c'est essentiellement offrir un visage.

22. *Philos. Schriften*, éd. Gerhardt, t. IV, pp. 468 à 470.

23. *Kritik der reinen Vernunft*, A 3, B 7 ; T. P., p. 35 ; cf. éd. Cassirer, t. VIII, p. 238.

24. *A Markus Herz*, éd. Cassirer, t. IX, p. 198.

25. *K. M.*, § 3.

26. *Kritik...*, A 110 ; T. P., pp. 123-124.

Platon disait : εἶδος, Kant dira : *Bild*. Nous avons coutume de traduire *Bild* par *image*. Mais si, comme dit Bossuet, l'image « dégénère toujours de la vivacité de l'original<sup>27</sup> », c'est là nous interdire dès le départ de comprendre en quoi pour Kant cette *subjectio sub aspectum* qu'est le *Bild* est cependant *exhibitio originaria*, et non pas seulement *derivativa*. *In ein Bild bringen, im Bilde entwerfen* ne signifient pas proposer une image de quelque chose, mais le présenter directement : *darstellen*. Le *Bild* kantien n'est pas plus image que l'εἶδος platonicien : il est sans arrière-plan la chose même dans l'épiphanie de sa présence, autrement dit comme *phénomène*. Ainsi l'ontologie critique n'est pas spéculation abstraite et si en un sens elle peut être comparée à cette étude élémentaire du langage qu'est la grammaire, elle est grammaire du « phénomène », c'est-à-dire de la parousie comme épiphanie de l'étant. Toutefois, se maintenir au niveau de cette herméneutique originelle par laquelle Kant, dit Heidegger, « se porte jusqu'à un dialogue immédiat avec Aristote et Platon », sera refusé à la philosophie kantienne. Le *Bild* qui venait si audacieusement de percer comme connaissance ontologique n'est lui-même qu'une forme de la *représentation* dont le foyer primordial est la conscience de soi. Ainsi dans la philosophie de Kant le moment grec de la présence, si pour la première fois depuis les Grecs il revient au premier plan de l'ontologie, c'est pour être tout aussitôt remis à sa place. Même la présence n'est là qu'au service du concept et comme une occasion pour lui de se manifester. L'étude du concept est l'affaire d'une *Logique*. C'est donc à la logique que reviendra finalement la première place. Nous ne nous étonnerons donc pas que, trente ans après la *Critique de la raison pure*, la dernière grande synthèse à laquelle ait donné lieu la métaphysique occidentale se présente sous le titre que Hegel lui donne de : *Wissenschaft der Logik*.

Ainsi l'équilibre onto-théologique de la *Métaphysique* d'Aristote, lui-même rompu au profit de la théologie jusqu'au renversement qui amène avec Kant l'ontologie à une place centrale, aboutit finalement à une subordination décisive de l'onto-théologie à la logique, si bien que la structure essentielle de la métaphysique occidentale n'est pas seulement onto-théologique, mais bel et bien, précise Heidegger, onto-théo-logique.

La *Logique*, Kant la divisait en *Analytique* et en *Dialectique*, suivant qu'elle suppose « en dehors d'elle<sup>28</sup> » un accueil préalable de l'objet pour la connaissance duquel elle donne des

27. *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 4.

28. *Kritik...*, A 60, B 85 ; T. P., p. 82 : « ... en dehors de la logique ».

règles ou qu'au contraire elle prétend se procurer son propre objet grâce aux seules règles de la pensée. Une telle prétention était selon lui toujours illusoire car il ne suffit pas à la connaissance « de ne pas se contredire elle-même pour être assurée de n'être pas en contradiction avec l'objet<sup>29</sup> ». Libre à chacun de se représenter sans nulle contradiction le monde comme fini ou infini, aussi bien dans sa totalité supposée achevée que dans sa division supposée exhaustive, il n'en résulte nullement que le monde à connaître soit l'un ou l'autre, bien qu'il y ait nécessairement un monde, sinon « il s'ensuivrait cette proposition absurde qu'il pourrait y avoir manifestation de quelque chose alors que rien ne se manifesterait<sup>30</sup> ». Cette situation insolite s'éclaire selon Kant par la possibilité pour les mêmes objets d'être considérés sous deux points de vue différents suivant qu'ils s'annoncent dans une intuition dont restent corrélatifs même les concepts qui les déterminent ou qu'au contraire ceux-ci demeurent privés de toute ouverture intuitive à ce dont ils sont les concepts. Sans nullement être impensables, les objets ainsi définis sont en eux-mêmes inconnaissables, car la connaissance suppose non seulement le concept mais aussi l'intuition qui dépend à son tour de la présence de l'objet. Une telle possibilité pour tout objet d'être défini aussi bien hors de toute intuition comme chose en soi qu'intuitivement comme phénomène pénètre ainsi à fond le concept même d'objet en général dont elle est à ce titre une propriété ontologique. Cette propriété ontologique de l'objet, ce n'est toutefois qu'à partir de la *métaphysique dans son but final*, autrement dit de la théologie, qu'elle s'éclaire pleinement, car elle n'intervient que pour garantir à celle-ci la possibilité jusqu'ici non fondée de se présenter comme une science rigoureuse. C'est dans le même climat, autrement dit dans l'ombre portée de la théologie, que l'ontologie kantienne, avec sa distinction dans l'objet en général de « deux côtés », ne tardera pas à devenir caduque. Pour Hegel en effet la résignation de Kant à n'avoir de l'absolu aucune connaissance n'est en philosophie qu'un épisode à surmonter. Devant la *Critique*, Hegel et, dans le même sens, Schelling vont réagir comme au siècle suivant Hilbert réagira devant l'*intuitionnisme* quand celui-ci se résigne à l'affaiblissement mathématique de l'alternative du vrai et du faux en faveur d'un *tertium datur*. Ils auraient pu dire de Kant comme Hilbert dira de ses adversaires : destituer la métaphysique de son droit à la connaissance absolue, c'est « ôter son

29. *Ibid.*, A 59, B 84 ; T. P., p. 81.

30. *Ibid.*, B XXVI-XXVII ; T. P., pp. 22-23.

télescope à l'astronome et au boxeur son poing<sup>31</sup> ». De même que Zarathoustra aux yeux de Nietzsche « n'est au fond qu'un vieil athée<sup>32</sup> », Kant, aux yeux de Hegel, n'est encore qu'un vieux sceptique. La métaphysique n'a donc pas à craindre de « commencer par Dieu » car elle est dans son fond « théologie et service divin ». Commencer par Dieu n'est cependant pas le produire, à la façon de la théologie vulgaire, *wie aus der Pistole*<sup>33</sup>, mais au contraire le penser tel qu'il ne cesse de surmonter dialectiquement ce en quoi il n'est pas encore lui-même, bien que ce *pas encore* relève déjà de lui. La dialectique ainsi entendue n'est plus comme pour Kant une logique de l'apparence, elle n'est même pas seulement une logique de l'essence, elle est l'essence même de la vraie logique. La négation kantienne de tout accès métaphysique à l'absolu doit être à son tour niée, non pour en revenir à la situation antérieure comme si Kant n'avait pas existé, mais dans la mesure où Kant est lui-même « devenu trop vieux pour ses propres victoires<sup>34</sup> ». Ainsi Hegel n'amène la dialectique au centre que pour d'autant mieux centrer la métaphysique sur la conquête de l'absolu, la dialectique, comme « vie de Dieu », étant à son tour le plus haut triomphe de la *Logique* que Hegel va dès lors pouvoir définir comme « présentation de Dieu avant la création du monde et d'un esprit fini<sup>35</sup> ».

Ainsi se déploie l'*idéalisme* prétendu « allemand » dont le fond est qu'il ne rencontre l'être que dans l'horizon logique de la proposition dont il est devenu la copule. Telle n'était pas encore malgré les apparences la philosophie d'Aristote si ce qu'il y a en elle de plus déterminant est le dépassement dans l'être du catégorial par une autre pensée de l'être que la catégorie. Ce qui est selon Aristote n'est pas seulement le καθ' οὗ du κατὰ τινας, c'est-à-dire ce qui dans la proposition peut avoir exclusivement la fonction logique du sujet sans pouvoir exercer celle du prédicat, mais l'ἐνεργεία ὄν relativement au δυνάμει qui est moins étant que le premier. Dans l'optique de Kant au contraire, bien que le concept de substance contienne beaucoup plus que la « représentation logique du sujet », ce *plus* n'en relève pas moins à nouveau de la proposition en tant

31. Cité par J. Cavaillès, *Méthode axiomatique et formalisme*, t. II (Hermann, 1938), p. 95.

32. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1038.

33. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, éd. Hoffmeister (Leipzig, 1937), p. 26.

34. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, I, Vom freien Tode.

35. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Introduction, *Jubiläumsausgabe* (Stuttgart, 1936), t. I, p. 46.

que « synthétique ». Tout changement abrite substantiellement en lui quelque chose de permanent dont ce qui change ne fait que déterminer l'existence. Il en résulte par exemple que dans la combustion du bois le poids de la fumée est mathématiquement égal à la différence entre le poids du bois brûlé et celui de la cendre qui reste. Dès lors le fondement du phénomène qu'une première proposition pose comme changeant est une seconde proposition qui lui impute *a priori* une permanence secrète en le pensant sous la catégorie de la substance dont le propre est de le déterminer « par rapport à l'une des fonctions logiques requises pour des jugements<sup>36</sup> ». Que le fond d'une telle détermination soit à son tour la « proposition *je pense* » comme « véhicule » des catégories<sup>37</sup>, c'est ce qu'établit l'« approfondissement du pouvoir que nous nommons entendement<sup>38</sup> ». Hegel sur ce point est intégralement kantien. Il ne diffère de Kant que par son interprétation du *je pense*, qui pour lui ne signifie plus tout simplement que le sujet de la proposition *est* objectivement le prédicat dans un « jugement d'expérience », mais que l'expérience à son tour ne soutient l'épreuve de l'être que par la découverte du « sens positif de la négation rapportée à elle-même<sup>39</sup> ». Telle est la puissance de la nouvelle *Logique* qui devient par là l'*organon* que Kant ne voulait pas qu'elle fut quand il cherchait « en dehors d'elle » et dans l'intuition l'objet sans lequel les concepts seraient vides. La proposition spéculative au contraire n'a plus rien qui lui soit extérieur. Elle est la manifestation de l'absolu lui-même qu'elle *réfléchit* jusqu'à nous loin d'en *réfracter* seulement quelque chose, le laissant en lui-même hors de nos prises. C'est ainsi que le nom le plus propre de la métaphysique comme onto-théologie a bien pu devenir *Science de la logique*, celle-ci déterminant à la fois l'ultime profondeur de l'être et la manifestation la plus radieuse du divin.

La structure onto-théologique de la métaphysique n'est pas, répétons-le, structure originelle pour tout rapport de la pensée à l'être. Elle est première métamorphose d'une expérience dont elle provient. Nous avons tenté de surprendre l'avènement de cette métamorphose dans la philosophie de Platon et dans celle d'Aristote qui se définissent en effet par la mutation de la pensée de l'être en ontologie et de la pensée du divin en théologie. Avec Platon l'étude thématique du divin est encore exceptée de la philosophie entendue comme interprétation eidétique de l'être,

36. Kant, *Kritik...*, B 128 ; T. P., p. 106.

37. *Id.*, A 341, B 399 ; T. P., p. 278.

38. *Id.*, A XVI ; T. P., p. 8.

39. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, éd. cit., t. I, p. 675.

bien que la philosophie soit dite d'autre part  $\acute{\omicron}\mu\acute{\omega}\iota\omega\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\varsigma$ <sup>40</sup>, assimilation au divin. Mais devant le divin la dialectique de Platon hésite et son Socrate se voile encore. Quand il lui arrive de le nommer, il retrouve d'instinct la langue du mythe qui est la pudeur du  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Le terme ultime de la conversion à laquelle nous engage la philosophie est explicitement non pas le divin mais le « Bien » qui, toit du monde comme monde des Idées, n'est pourtant nulle part identifié à Dieu. La théologie de Platon serait-elle donc la démiurgie du *Timée* qui précisément est un mythe ? Le philosophe ici paraît ne rien faire pour nous tirer d'embarras. Comme le déclare sans ambages M. Diès : « La lecture des dialogues de Platon laisse inévitablement dans notre esprit un certain malaise... Nous sommes portés à nous demander avec un peu d'impatience : quel est donc, dans tout cela, le Dieu de Platon<sup>41</sup> ? » Mais la question ainsi posée « avec un peu d'impatience » ne voile-t-elle pas une question plus radicale, celle que Heidegger pour la première fois pose insolitement dans *Identität und Differenz* à propos justement de la structure ontothéologique de la métaphysique : *Wie kommt der Gott in die Philosophie*<sup>42</sup> ? Comment est-il entré dans la philosophie, celui que les Grecs nommaient  $\acute{\omicron}\ \theta\epsilon\acute{\omega}\varsigma$ , et dont les poètes, dit Platon, furent « auprès de nous les interprètes<sup>43</sup> » ? Il y est entré par la transformation en une question métaphysique de ce qui fut d'abord éprouvé comme la différence de l'être et de l'étant, autrement dit quand cette différence en vint à donner lieu à un abaissement de l'être jusqu'à une communauté au-delà même du genre, comme répondant complémentaiement à l'établissement dans l'étant d'un étagement de niveaux ou de « genres », à partir d'un premier niveau qui est celui du divin comme suprêmement étant. Ainsi commence le long blasphème au cours duquel Dieu sera substantifié, causalisé, moralisé, dialectisé, personnalisé et même existentialisé au fur et à mesure que se déploieront en doctrines philosophiques les différentes rubriques en *isme* qui jalonnent l'histoire de l'Occident.

C'est donc sur la base d'une mutation de l'être qu'a pris naissance le Dieu des philosophes qui, d'Aristote à Nietzsche, a déployé son règne jusqu'à la « mort de Dieu » autrement dit jusqu'à l'« avènement du nihilisme » qui est à son tour la « logique poussée à bout<sup>44</sup> » de toute l'histoire occidentale. Par là Nietzsche lui-même en revient à une *logique* comme terme

40. *Théétète*, 176 b.

41. A. Diès, *Autour de Platon* (Beauchesne, 1927), t. II, p. 555.

42. *I. D.*, p. 52.

43. *Ion*, 535 a.

44. *Der Wille zur Macht*, § 1007.

## TABLE DES MATIÈRES

<u>NOTE SUR LES ABRÉVIATIONS</u> .....	<u>7</u>
<u>LE DESTIN DE L'ÊTRE ET LA MÉTAPHYSIQUE</u> .....	<u>9</u>
<u>PHILOSOPHIE ET SCIENCE</u> .....	<u>26</u>
<u>LE PRINCIPE DE RAISON</u> .....	<u>50</u>
<u>DU LOGOS AU LANGAGE</u> .....	<u>68</u>
<u>L'ATHÉISME ET LA QUESTION DE L'ÊTRE</u> .....	<u>88</u>
<u>HUSSERL ET HEIDEGGER</u> .....	<u>106</u>
<u>HEIDEGGER ET LA PENSÉE DU DÉCLIN</u> .....	<u>153</u>
<u>HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'HISTOIRE</u> .....	<u>181</u>
<u>LA FIN DE LA PHILOSOPHIE COMME VIRAGE DU TEMPS</u> ..	<u>215</u>
<u>INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES</u> .....	<u>229</u>
<u>INDEX DES NOMS CITÉS DANS LES TROIS TOMES</u> .....	<u>231</u>

« ARGUMENTS »

Samir Amin, CLASSE ET NATION.

Lou Andreas-Salomé, EROS.

Jean-Marie Apostolides, LE ROI-MACHINE. *Spectacle et politique au temps de Louis XIV* – LE PRINCE SACRIFIÉ. *Théâtre et politique au temps de Louis XIV*.

Arrien, HISTOIRE D'ALEXANDRE, suivi de FLAVIUS ARRIEN ENTRE DEUX MONDES, par Pierre Vidal-Naquet.

Kostas Axelos, ARGUMENTS D'UNE RECHERCHE – CONTRIBUTION À LA LOGIQUE – HÉRACLITE ET LA PHILOSOPHIE – HORIZONS DU MONDE – LE JEU DU MONDE – MARX PENSEUR DE LA TECHNIQUE – POUR UNE ÉTHIQUE PROBLÉMATIQUE – VERS LA PENSÉE PLANÉTAIRE – PROBLÈMES DE L'ENJEU – SYSTÉMATIQUE OUVERTE – MÉTAMORPHOSES – LETTRES À UN JEUNE PENSEUR – CE QUESTIONNEMENT – RÉPONSES ÉNIGMATIQUES.

Georges Bataille, L'ÉROTISME.

Jean Beaufret, DIALOGUE AVEC HEIDEGGER : I. PHILOSOPHIE GRECQUE – II. PHILOSOPHIE MODERNE – III. APPROCHE DE HEIDEGGER – IV. LE CHEMIN DE HEIDEGGER.

Ludwig Binswanger, INTRODUCTION À L'ANALYSE EXISTENTIELLE.

Maurice Blanchot, LAUTRÉAMONT ET SADE.

Pierre Broué, LE PARTI BOLCHEVIQUE – RÉVOLUTION EN ALLEMAGNE (1917-1923).

Pierre Broué et Émile Témime, LA RÉVOLUTION ET LA GUERRE D'ESPAGNE.

Edward Hallett Carr, LA RÉVOLUTION BOLCHEVIQUE (1917-1923) : I. LA FORMATION DE L'U.R.S.S. – II. L'ORDRE ÉCONOMIQUE – III. LA RUSSIE SOVIÉTIQUE ET LE MONDE.

Barbara Cassin, Marc E. Blanchard, Aldo Brancacci, Annick Charles-Saget, Antoine Compagnon, Monique Dixsaut, Romain Laufer, Alonso Tordeillas, Samuel Weber, Denis Zaslavsky, LE PLAISIR DE PARLER. *Études de sophistique comparée*.

Robert Castel, Jacques Cosnier, Isaac Joseph, Louis Quéré et *al.*, LE PARLER FRAIS D'ERVING GOFFMAN. *Avec deux inédits d'Erving Goffman*.

François Châtelet, LA NAISSANCE DE L'HISTOIRE.

Carl von Clausewitz, DE LA GUERRE.

Gilles Deleuze, PRÉSENTATION DE SACHER-MASOCH. *Le froid et le cruel* avec le texte intégral de LA VÉNUS À LA FOURRURE – SPINOZA ET LE PROBLÈME DE L'EXPRESSION.

Wilfrid Desan, L'HOMME PLANÉTAIRE.

Gilbert Dispaux, LA LOGIQUE ET LE QUOTIDIEN. *Une analyse dialogique des mécanismes de l'argumentation*.

Didier Dumas, L'ANGE ET LE FANTÔME. *Introduction à la clinique de l'impensé généalogique*.

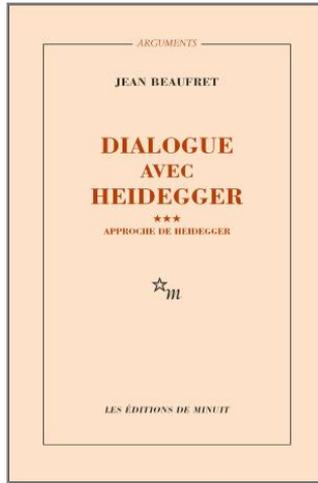
Eugen Fink, LE JEU COMME SYMBOLE DU MONDE – LA PHILOSOPHIE DE NIETZSCHE – DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

Pierre Fougeyrollas, CONTRADICTION ET TOTALITÉ. *Surgissement et déploiements de la dialectique*.

Didier Franck, CHAIR ET CORPS. *Sur la phénoménologie de Husserl* – HEIDEGGER ET LE PROBLÈME DE L'ESPACE.

- Joseph Gabel, LA FAUSSE CONSCIENCE. *Essai sur la réification.*
- Maria Carmen Gear et Ernesto Cesar Liendo, SÉMILOGIE PSYCHANALYTIQUE – ACTION PSYCHANALYTIQUE.
- Erving Goffman, LE PARLER FRAIS D'ERVING GOFFMAN (*ouvrage collectif*).
- Wladimir Granoff, FILIATIONS. *L'avenir du complexe d'Œdipe* – LA PENSÉE ET LE FÉMININ.
- Jacques Gutwirth, VIE JUIVE TRADITIONNELLE. *Ethnologie d'une communauté hassidique.*
- G.W.F. Hegel, PROPÉDEUTIQUE PHILOSOPHIQUE.
- Thierry Hentsch, L'ORIENT IMAGINAIRE. *La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen.*
- Rudolf Hilferding, LE CAPITAL FINANCIER.
- Louis Hjelmslev, ESSAIS LINGUISTIQUES – LE LANGAGE augmenté de DEGRÉS LINGUISTIQUES – PROLÉGOMÈNES À UNE THÉORIE DU LANGAGE suivi de LA STRUCTURE FONDAMENTALE DU LANGAGE.
- Roman Jakobson, ESSAIS DE LINGUISTIQUE GÉNÉRALE : I. LES FONDATIONS DU LANGAGE – II. RAPPORTS INTERNES ET EXTERNES DU LANGAGE – LANGAGE ENFANTIN ET APHASIE – SIX LEÇONS SUR LE SON ET LE SENS.
- Roman Jakobson et Linda Waugh, LA CHARPENTE PHONIQUE DU LANGAGE.
- Ludovic Janvier, POUR SAMUEL BECKETT.
- Karl Jaspers, STRINDBERG ET VAN GOGH – *Swedenborg-Hölderlin – Étude psychiatrique comparative*, précédé d'une étude de Maurice Blanchot, LA FOLIE PAR EXCELLENCE – LA CULPABILITÉ ALLEMANDE.
- Otto Jespersen, LA PHILOSOPHIE DE LA GRAMMAIRE – LA SYNTAXE ANALYTIQUE.
- Flavius Josèphe, LA GUERRE DES JUIFS, précédé par DU BON USAGE DE LA TRAHISON, par Pierre Vidal-Naquet.
- Vincent Jouve, LA LITTÉRATURE SELON ROLAND BARTHES.
- Eugen Kogon, Hermann Langbein, Adalbert Rückerl, LES CHAMBRES À GAZ SECRET D'ÉTAT.
- Karl Korsch, MARXISME ET PHILOSOPHIE.
- Reinhart Koselleck, LE RÈGNE DE LA CRITIQUE.
- Georges Lapassade, L'ENTRÉE DANS LA VIE. *Essai sur l'inachèvement de l'homme.*
- Henri Lefebvre, LA FIN DE L'HISTOIRE, *Épilégomènes* – INTRODUCTION À LA MODERNITÉ, *Préludes* – MÉTAPHILOSOPHIE, *Prolégomènes.*
- Moshé Lewin, LE DERNIER COMBAT DE LÉNINE.
- Max Loreau, LA GENÈSE DU PHÉNOMÈNE. *Le phénomène, le logos, l'origine.*
- René Lourau, L'ANALYSE INSTITUTIONNELLE – L'ÉTAT-INCONSCIENT.
- Georg Lukàcs, HISTOIRE ET CONSCIENCE DE CLASSE, *Essais de dialectique marxiste.*
- Herbert Marcuse, EROS ET CIVILISATION, *Contribution à Freud* – L'HOMME UNIDIMENSIONNEL, *Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée* – VERS LA LIBÉRATION – L'ONTOLOGIE DE HEGEL ET LA THÉORIE DE L'HISTORICITÉ.
- Richard Marienstras, LE PROCHE ET LE LOINTAIN. *Sur Shakespeare, le drame élisabéthain et l'idéologie anglaise aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles.*
- Edgar Morin, LE CINÉMA OU L'HOMME IMAGINAIRE.

Bruce Morrissette, LES ROMANS DE ROBBE-GRILLET.  
Novalis, L'ENCYCLOPÉDIE.  
Claude Reichler et *al.*, LE CORPS ET SES FICTIONS – L'INTERPRÉTATION DES  
TEXTES.  
Karl Reinhardt, ESCHYLE-EURIPIDE – SOPHOCLE.  
Harold Rosenberg, LA TRADITION DU NOUVEAU.  
François Roustang, LACAN. *De l'équivoque à l'impasse.*  
Robert Sasso, GEORGES BATAILLE : LE SYSTÈME DU NON-SAVOIR.  
Boris de Schlœzer et Marina Scriabine, PROBLÈMES DE LA MUSIQUE MODERNE.  
Stuart Sykes, LES ROMANS DE CLAUDE SIMON.  
Léon Trotsky, DE LA RÉVOLUTION (*Cours nouveau – La révolution défigu-  
rée – La révolution permanente – La révolution trahie*) – LE MOUVEMENT  
COMMUNISTE EN FRANCE (1919-1939) – 1905 suivi de BILAN ET PERS-  
PECTIVES – LA RÉVOLUTION ESPAGNOLE (1930-1940) – LA RÉVOLUTION  
PERMANENTE – LA RÉVOLUTION TRAHIE.  
Danielle Trudeau, LES INVENTEURS DU BON USAGE (1529-1647).  
Karl Wittfogel, LE DESPOTISME ORIENTAL.



Cette édition électronique du livre  
*Dialogue avec Heidegger, tome 3* de Jean Beaufret  
a été réalisée le 08 juillet 2019  
par les Éditions de Minuit  
à partir de l'édition papier du même ouvrage  
(ISBN : 9782707300263).

© 2019 by LES ÉDITIONS DE MINUIT  
pour la présente édition électronique.

[www.leseditionsdeminuit.fr](http://www.leseditionsdeminuit.fr)

ISBN : 9782707339256



[www.centrenationaldulivre.fr](http://www.centrenationaldulivre.fr)