

— ARGUMENTS —

JEAN BEAUFRET

**DIALOGUE
AVEC
HEIDEGGER**



PHILOSOPHIE MODERNE

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^e 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



PHILOSOPHIE MODERNE



ARGUMENTS
LES ÉDITIONS DE MINUIT

NOTE SUR LES ABRÉVIATIONS

Dans les notes ont été citées, sauf indication contraire, les éditions suivantes :

Descartes. *Œuvres*, éd. Adam et Tannery (A. T.), Paris, 1897...

Pascal. *Œuvres*, éd. L. Brunschvicg, P. Boutroux, A. Gazier, coll. « Les Grands Écrivains de la France », Paris, Hachette, 1904-1914.

Leibniz. *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz (Phil.)*, éd. C. I. Gerhardt, Berlin, 1875 ; réimpr. Hildesheim, Olms, 1960 ; *Mathematische Schriften (Math.)*, *id.*, Berlin, 1849 ; réimpr. Hildesheim, Olms, 1971.

Kant. *Werke*, éd. Cassirer, Berlin, Bruno Cassirer, 1922 ; T. P. renvoie à la traduction Tremesaygues et Pacaud de la *Critique de la raison pure* (P.U.F.) ; la pagination indiquée est celle des tirages récents ; A et B désignent les deux éditions originales de la *Critique* (1781 et 1787).

Hegel. *Werke* « Jubiläumsausgabe », Stuttgart, Frommann, 3^e éd., 1959, pour la *Science de la logique* (W. L.) et l'*Histoire de la philosophie* (G. P.) ; en revanche, sont citées dans l'édition Hoffmeister, Leipzig, Meiner, la *Phénoménologie de l'Esprit* (Ph.), *La Raison dans l'Histoire* (V.G.), la *Philosophie du droit* (R.) et la *Realphilosophie* d'Iéna.

Schelling, éd. Schröter, München, 1927.

Marx. *Marx-Engels sämtliche Werke*, Berlin-Est, Dietz-Verlag, pour le *Capital* (K.), l'*Idéologie allemande* (D.I.) et la *Sainte Famille* (H. F.).

Nietzsche. *Werke*, « Grossoktavausgabe », Leipzig, Kröner, 1913.

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^e éd., 1949, W. M. ?
- Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den « Humanismus »,* Berne, 1947 (*La Doctrine platonicienne de la vérité, avec une Lettre sur l'« Humanisme »*), P. L. et Brief...
- Kant und das Problem der 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. ?
- Kants These über das Sein (La Thèse de Kant sur l'être)*, 1963, *Kants These...*
- Identität und Differenz (Identité et différence)*, 1957, I. D.
- Unterwegs zur Sprache (Le Chemin de la parole)*, 1959, U. z. S.
- Nietzsche*, 1961, N.
- Zur Sache des Denkens (Droit à l'affaire de la pensée)*, 1969, Z. S. D.
- Heraklit (en collaboration avec Eugen Fink)*, 1970.
- Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (Les Recherches de Schelling sur l'essence de la liberté humaine)*, 1971, *Sch. Abb.*

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Philosophie chrétienne, c'est une locution qui, en un sens, sonne aussi bizarrement que science chrétienne. Non que les chrétiens ne puissent pas être des savants. Ce n'est pas cependant en tant que chrétiens qu'ils le sont. S'il leur arrive de l'être, c'est en effet, comme l'écrivait Copernic au pape Paul III, *ex illo processu demonstrationis, quam μέθοδον vocant*¹, processus dans lequel rien n'est à omettre, mais auquel rien ne peut arriver du dehors. Sans doute peuvent-ils faire preuve, en s'appliquant à ce « processus », de vertus proprement chrétiennes. En ce sens il peut même y avoir une science française. Si cependant, comme dit Heidegger, l'éclatement en sciences est le destin de la philosophie, les sciences en « sortant » au double sens du mot, c'est-à-dire au sens où elles en proviennent, mais aussi la quittent², on se demande comment il pourrait y avoir en deçà des sciences une philosophie chrétienne. Mais peut-être faudrait-il d'abord examiner la locution : philosophie chrétienne – ou du moins en examiner une définition.

Dans un livre publié en 1932 sous le titre *L'Esprit de la philosophie médiévale*, M. Gilson nomme chrétienne toute philosophie qui, bien que distinguant formellement les deux ordres, celui du surnaturel et celui de la raison, « considère la révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison³ ». Sur cette base, il sera facile de qualifier de chrétiennes bien des

1. *Des Révolutions des Orbés célestes*, lettre-préface (éd. Koyré, Blanchard, 1970), p. 42.

2. *W. D. ?*, p. 52.

3. *L'Esprit de la philosophie médiévale* (Vrin, 1932), I, 32.

philosophies. Celle de Kant par exemple. Au total, il y aura même un peu trop de philosophies chrétiennes ! Cela tient à l'indétermination du mot : auxiliaire. Kant, en effet, non seulement n'a jamais nié, mais a bel et bien affirmé ce caractère auxiliaire de la révélation chrétienne. Il est donc un philosophe chrétien au sens de M. Gilson. Parlant de la « confiance » philosophique « dans la promesse de la loi morale », il écrit en effet : « Le mot *fides* exprime déjà cela ; ce qui cependant paraît ici donner à penser, c'est la manière dont cette expression et l'idée qu'elle détermine se sont introduites dans la philosophie morale, puisque c'est avec le christianisme qu'ils y ont, au départ, fait leur entrée, et que les faire siens pourrait peut-être sembler n'être qu'une imitation de sa langue poussée jusqu'à la flatterie. Ce n'est pourtant pas le seul cas où cette merveilleuse religion, dans la simplicité grandiose de son style, a, dans le domaine de la morale, enrichi la philosophie de concepts beaucoup plus précis et beaucoup plus purs que ceux qu'elle avait bien pu livrer jusque-là ; mais, une fois donnés, c'est *librement* qu'ils sont approuvés par la raison et accueillis comme des concepts auxquels elle aurait pu et dû venir d'elle-même, et ainsi les introduire par elle-même⁴. » Ce que Kant dit ici d'une manière voilée, c'est que la raison ne serait jamais arrivée à penser philosophiquement l'*autonomie* de la volonté *sans le secours* (*auxilium*) de la révélation chrétienne qui, définissant le joug divin comme suave et son fardeau comme léger, intervient ici explicitement comme « auxiliaire indispensable de la raison ». Ce texte, que personne n'a songé à citer le 21 mars 1931, c'est-à-dire le jour où, à la Société française de philosophie, on discutait de la philosophie chrétienne – mais les philosophes avaient déjà tant à lire qu'il ne leur restait plus assez de temps pour lire Kant –, donne péremptoirement raison à M. Gilson contre tous ses contradicteurs de l'époque quand il leur disait : « La question que je pose est de savoir si la révélation chrétienne n'a pas introduit des idées qui sont devenues philosophiques et valables pour des philosophes authentiques tels que Descartes et Leibniz⁵. » Mais bien sûr ! avait déjà répondu en 1790 à la question que posera en 1931 M. Gilson un philosophe aussi peu contestable, dans sa qualité de philosophe, que Kant.

Il y a donc de la philosophie chrétienne. Ce serait même, en un sens, toute la philosophie qui, depuis le christianisme, est chrétienne. Celle de Kant non moins que celle de Descartes, et celle de Hegel non moins que celle de Kant. À ce titre, même Nietzsche est un philosophe chrétien. Car d'où l'idée antigrecque

4. *Critique du jugement*, § 91, note.

5. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars-juin 1931, p. 58.

et faustienne que la domination de la terre est sur le point de tomber entre les mains des hommes lui serait-elle devenue philosophiquement intelligible sinon, dit Heidegger, « de la parole d'un Ancien Testament⁶ » qui ne pouvait être que familière au fils de pasteur qu'était Nietzsche : *Subjicite eam* – ou plutôt, disait Luther à Nietzsche : *macht sie euch untertan* ! La révélation est donc, pour Nietzsche, l'auxiliaire de la raison. Il est dès lors un philosophe chrétien.

Tout cela est, en apparence au moins, un peu trop beau, et nous engage à examiner d'un peu plus près la proposition de M. Gilson : est chrétienne toute philosophie pour laquelle, sans confusion des plans, la révélation chrétienne est considérée comme un auxiliaire indispensable de la raison. Le point sensible est à mes yeux le dernier mot : la *raison*. Ici M. Gilson fait visiblement de la philosophie ce que Heidegger nommait, l'été 1955, au début de la conférence de Cerisy : *eine Sache der ratio* – une affaire de la raison. Cette affirmation, ajoutait-il, tout un chacun la tiendra pour *juste*. Et cependant « peut-être est-ce là une réponse brutalement précipitée à la question : qu'est-ce que la philosophie ? ». Car la question ne fait que rebondir : « Qu'est-ce que cela : la raison ? ... Est-ce d'elle-même que la raison s'est rendue maîtresse de la philosophie ? Si oui, de quel droit ? Si non, d'où reçoit-elle sa mission et son rôle ? » En d'autres termes, la philosophie est-elle vraiment une affaire de la raison ? Jusqu'à devenir cet héroïsme de la raison que célébrera en 1935 Husserl à la fin de sa deuxième conférence de Vienne ? Ou ne serait-ce pas bien plutôt la raison qui serait *eine Sache der Philosophie* – une affaire de la philosophie ?

Si bien que la confrontation révélation et raison ne suffirait nullement à une définition de la philosophie chrétienne – du moins comme philosophie sinon comme chrétienne ! Nous reconnaissons ici le mouvement tournant qui est le mouvement même de la pensée de Heidegger et qu'il définissait peu auparavant à propos de la technique⁷, en disant que la tâche essentielle de la pensée était : *durch das Richtige hindurch das Wahre suchen* – autrement dit : à travers les trop évidentes perspectives de grenouille, comme dit Nietzsche, pour lesquelles l'arbre empêche de voir la forêt, s'aventurer jusqu'à la forêt, s'engager même sur les *Holzwege* qui sont ses véritables chemins. La conférence de Cerisy fut, à l'insu peut-être des participants, un tel cheminement plus essentiel que tout acheminement.

Supposant donc la raison *Sache der Philosophie* plutôt que la philosophie *Sache der ratio*, où sommes-nous dès lors transpor-

6. *V. u. A.*, p. 106.

7. *Ibid.*, p. 15.

tés ? Devant la question même de Cerisy : *Was ist das, die Philosophie ?* Je n'ai pas l'intention de refaire la conférence, c'est-à-dire le cheminement si modeste qui déçut la plupart des auditeurs, les auditeurs de Heidegger étant trop savants pour Heidegger. Il s'agissait cependant, à la mesure d'une conférence, d'un dépaysement jusqu'à la naissance même de la philosophie sur le chemin d'Héraclite à Platon. Car la philosophie dans son ensemble est précisément ce *Holzweg* d'où le bois ne cesse d'arriver à la forêt sans que l'on se préoccupe beaucoup de l'origine secrète d'un tel arrivage, tant depuis longtemps l'arrivage dépasse la commande. Le miracle est que, même *post festum*, disait Schelling, l'arrivage persiste d'autant plus, dans un flot continu de cette « moutarde après dîner⁸ », disait-il aussi, que même l'organisation scientifique de la recherche n'arrive pas à le canaliser. C'est qu'il faut dire aujourd'hui peut-être de la philosophie ce que Lautréamont disait en son temps de la poésie : « La philosophie doit être faite par tous. Non par un. »

Mais enfin, sur le chemin peu encombré d'Héraclite ou de Parménide à Platon, il s'est peut-être passé plus de choses, et avec une vitesse plus fulgurante (c'est toujours Schelling qui parle) qu'il ne s'en passe sous nos yeux, à nous qui nommons étourdiment « accélération de l'histoire » ce qui est plutôt, dit Heidegger, l'entrée de l'histoire dans sa plus étonnante stagnation. Mais quoi ? C'est sur ce chemin, dit Platon, que le *λόγος* nous est né. Qu'il nous est né, précisons-le, en tant que *philosophique*, car il n'était pas encore tel avec Héraclite. Héraclite était-il donc *pré-philosophique* ? Assurément. Pas au sens cependant où, entre les choses et les mots, il serait encore balbutiant. Être entre les choses et les mots, c'est une aventure qui n'arrivera au *λόγος* que bien plus tard. Une telle locution en tout cas ne contribue guère à situer Héraclite ou Parménide. D'autre part le *λόγος*, même platonicien, est à une distance redoutable de ce que sera, quelques siècles plus tard, la *ratio*, le mot *ratio* étant pourtant la traduction latine du grec *λόγος*. Mais la traduction, dit Heidegger, n'est pas ici cet événement inoffensif qui consisterait à remplacer un mot par son prétendu équivalent dans une autre langue. Elle est le passage non d'un *mot* à un autre, mais bien d'un *monde* à un autre, passage ignoré de celui qui a déjà franchi le pas. Il n'est pas indifférent que la traduction proprement philosophique ait été celle du grec en latin. Nous en connaissons quelques épisodes, comme la naissance du terme *essentia* dans une lettre de Sénèque à Lucilius. Mais nous ne savons guère à quelle époque, certainement beaucoup plus tardive,

8. *Werke*, XIII, 91.

ἐνέργεια fut systématiquement traduit par *actus*, c'est-à-dire par un mot qui parle exactement à contresens du mot grec qu'il remplace. Nous n'en sommes que d'autant plus renvoyés à la méditation du phénomène qui, sous le nom de traduction, se produit en toute inapparence à la rencontre des langues porteuses de l'histoire unique dont l'autre nom est : Occident⁹ – ce qui n'est nullement renvoyer de la philosophie à la linguistique.

Mais que signifie l'apparition proprement grecque du λόγος et de son λέγειν ? Λέξον με, disait dans l'*Iliade* le vieux Priam au jeune Achille, l'un et l'autre, dit le poème, au visage de dieu. Λέξον με, cela veut dire exactement¹⁰ : ἔα με κείσθαι, donne-moi où m'étendre. Le vieux Bailly de notre enfance avait beau scinder en deux verbes indépendants, et même en trois, le même λέγω au sens de dire, de recueillir et de coucher, ce n'en est pas moins un seul et même verbe auquel λέχος aussi bien que λόγος et aussi ἐχ-λογία ou ἐχ-λεξις¹¹ répondent substantivement ! Mais quel rapport pouvons-nous avoir avec ce qui ainsi s'étend ou s'est étendu devant nous, comme Ithaque dans la mer, plus basse que les autres îles ? Quel rapport, sinon avant tout celui du retrait ou du recul qui laisse au λεγόμενον c'est-à-dire au κείμενον, Priam ou non, Ithaque ou non, qu'il s'agisse même du corps d'Hector tel que κείται ἐν λεχέεσσι, l'espace dans lequel il lui est donné de se déployer dans son λέγεσθαι ou dans son κείσθαι ? Non sans doute pour l'abandonner, le laisser en plan comme quand on laisse en la lâchant une affaire devenue fastidieuse. Mais pour qu'à la faveur de ce recul devant l'étant il apparaisse non plus seulement comme ce qu'il est au premier plan, mais selon précisément son λέγεσθαι ou son κείσθαι, autrement dit, et ce qui est essentiellement même, dans son εἶναι, à savoir, précisera Aristote : ἦ ὄν. Il y a, dit-il, une ἐπιστήμη, un maintien devant l'étant, qui ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἦ ὄν, qui, faisant des visées à son sujet, l'examine dans son entier *par où* il est. Ce maintien singulier et qui est le fond de l'esprit grec, son ἐλληνίζειν, sera nommé plus tard métaphysique. Qu'est-ce que la métaphysique ? C'est avant tout, en face de l'étant, le retrait proprement grec qui le laisse apparaître ἦ ὄν – *comme* étant, c'est-à-dire par où il est. Quand, dans *Ménon*, Socrate demande à Ménon à propos du garçon ou de l'esclave ou comme on voudra dire, dont il attend la *preuve* de sa théorie de l'*anamnêsis* : Ἐλλην μὲν ἐστὶ καὶ ἐλληνίζει ; cela ne veut pas dire, comme on traduit ordinairement : Est-il grec et parle-t-il grec ? La question veut dire en réalité : Est-il

9. *Hzw.*, p. 341.

10. *Iliade*, XXIV, v. 600.

11. Platon, *Phèdre*, 239d.

capable, devant l'étant, au lieu de *es einfach hinnehmen*¹², de ce retrait proprement grec que l'on nommera plus tard métaphysique. Autrement, c'est-à-dire s'il n'était pas capable du retrait grâce auquel paraissent les choses « juste par où elles sont¹³ » l'expérience serait vouée à l'échec, à moins qu'elle ne devienne, ce qui serait anachronique, une simple expérience pour voir. Ici la démocratisation pure et simple de l'épisode telle que la concélébrent à l'envi aussi bien les plus jeunes gauchistes que les académiciens les plus chevronnés n'a qu'un défaut : elle saute à pieds joints par-dessus l'essentiel.

Nous définirions ainsi la métaphysique par le retrait proprement grec devant l'étant – retrait, dit Heidegger, « qui le laisse, lui l'étant, se manifester en ce qu'il est et comme il est, de manière à recevoir de lui, l'étant tel qu'il se manifeste par où il est, la norme d'une représentation qui s'accorde avec lui ». Le retrait grec *laisse* être l'étant. Le rapport grec à l'étant est : laisser être¹⁴. Le mot grec qui dit la chose est le verbe εἶν – εἶν εἶαι τὰ εἶδη τῶν ὄντων, lisons-nous dans *Parménide* – ou, dans la langue si hardie de *Philèbe* : εἶν ἐγγενέσθαι τὸ ποσόν τε καὶ τὸ μέτριον, laisser *s'être produit* le combien et le mesuré. Cet εἶν, ce *laisser* qui est le rapport grec à l'être et auquel répond si bien le *lassen* allemand, mais si approximativement notre *laisser*, ne consiste donc pas à le laisser tomber pour ne plus s'en occuper (εἶν χεῖρειν), mais au contraire à se placer par rapport à lui dans une *position de recueil* (*Aufnahmestellung*)¹⁵. Donc non pas à le laisser échapper¹⁶, mais à le « sauver ». Mais sauver quoi, au juste ? Aristote le dit clairement au début de la *Physique* : sauver ce qui est non pas ἡμῖν, pour nous, mais τῇ φύσει, dans son être, σαφέστερον, plus en lumière et devant quoi « comme les yeux des nocturnes devant la lumière du jour, ainsi *nos* yeux sont devant lui ». C'est ce que fait déjà à sa manière le simple garçon de *Ménon*, parce qu'il y a déjà *en lui* quelque chose de cette « philosophie » que Platon, à la fin de *Phèdre*, se plaira à saluer en Isocrate. Tout se meut donc ici dans une énigmatique distinction de l'étant et de l'être. L'entreprise qu'est le retrait grec, autrement dit la métaphysique, lisons-nous dans *Holzwege*, a ceci de particulier qu'elle *lässt eigens das ἦ in Bezug auf das ὄν geschehen*¹⁷. Ce qu'elle a de plus propre est de laisser advenir le ἦ en relation avec l'ὄν. L'être

12. *E. M.*, p. 105.

13. Platon, *Cratyle*, 386e.

14. *E. M.*, p. 16.

15. *Ibid.*, p. 105.

16. Platon, *Rép.*, IV, 432b.

17. *Hzw.*, p. 174.

n'est pas ici une chose différente de l'étant et comme un deuxième étant qui se cacherait derrière le premier¹⁸. Il n'est pas non plus un passage progressif¹⁹ de l'étant à autre chose, mais bel et bien un *saut* de l'un à l'autre, gardant en vue ce d'où il saute, et qui lui apparaît dès lors *auf eine andere Weise als zuvor überblickbar*²⁰. Mais quelle modalité autre ? Ce qu'il venait de *nommer* en le montrant du doigt : un chien, un homme, un cheval, une table – d'une façon générale : l'étant, cela lui apparaît maintenant à la lumière du *verbe* qu'éclipsait la nomination première : il est, il était, il sera, comme *sujet* ou comme *d'un sujet*, et, à ce deuxième point de vue, comme essentiel ou seulement accidentel – les Grecs disaient : de compagnie –, à moins que le sujet lui-même soit pensé d'une autre manière que comme sujet de la proposition, devenant par exemple le *ποιούμενον* de la *φύσις* aussi bien que de la *τέχνη*, dans cette interprétation transcatégoriale de l'être qui, retenant en elle l'interprétation catégoriale qu'elle dépasse, est le sommet le plus original de la *Métaphysique* d'Aristote, sommet auquel se rattache sa théologie, et même son interprétation de toute la philosophie première *comme ἐπιστήμη θεολογική*. La métaphysique au sens grec est donc l'apparition du *verbal* dans le *nominal*, autrement dit *l'apparition du participe*, mais au sens où Chateaubriand dit : *Apparition de Combourg*. Combourg, le poète le connaissait depuis son enfance. Et voilà que soudain mais à distance, Combourg apparaît, ce qui en lui est *σαφέστερον φύσει*, éclipsant maintenant ce qui n'était que *σαφέστερον ἡμῖν*, et, dit le poète, « subitement », au sens où Heidegger écrira sans penser au poète qui pourtant passa par Messkirch et même y *dîna*, que c'est « subitement » et non par un « passage progressif », autrement dit « d'un saut » que l'être se laisse, disait Platon, *remémorer* dans l'étant. Ainsi pensèrent ces *φιλομέτοχοι*, ces *zéloteurs du participe* que furent, au matin du monde grec, les fondateurs de la métaphysique.

Heidegger écrit dans *Holzwege*²¹ : « Si l'on définit la métaphysique par l'apparition de la différence ontologique, alors elle débute avec le début même de la pensée occidentale. Mais, si on la définit par la séparation qui règne entre deux mondes, dont l'un des deux seulement est en toute rigueur celui de l'être, alors elle ne débute qu'avec Socrate et Platon. » C'est là, si l'on veut, le second début, autrement dit la *répétition* ou le *second souffle* de la métaphysique qui se caractérise, avec Aris-

18. *S. G.*, p. 130.

19. *Ibid.*, p. 106.

20. *Ibid.*, p. 107.

21. *Hzw.*, p. 162.

tote en particulier, par l'identification du *divin* et de l'*être*. Bien que l'être en effet, tout comme l'Un, καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων²², il ne peut cependant ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόρρω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι – résider en tous, à cause de l'éloignement du principe²³. Il y est cependant d'une certaine façon plus lointaine et plus vague, en tant que tout ce qui n'est pas le principe reste *ordonné à celui-ci*. « Comment en effet l'ordre existerait-il dans l'étant μῆ τινος ὄντος αἰδίου καί χωριστοῦ καί μένοντος²⁴ ? » Heidegger parlera à ce sujet de la structure *onto-théologique* de la métaphysique. Le monde d'Héraclite, qui n'est pas d'une telle structure, est-il donc en désordre ? Pas plus en désordre qu'en ordre, vu qu'il est ce que dit κόσμος, et non pas ce que dit τάξις, à quoi seulement répond, en toute rigueur, le latin *ordo*. À ce titre, au contraire, la philosophie de saint Thomas serait un moment original et comme une variante de ce second souffle de la métaphysique, et, d'une manière plus générale, la philosophie chrétienne comme chrétienne. M. Gilson dit en effet, et il le répète souvent : « L'identification de Dieu et de l'Être est certainement un bien commun de la philosophie chrétienne, comme chrétienne²⁵. » Et cependant Heidegger écrit qu'une telle philosophie est un *hölzernes Eisen*. Il écrit même, dans le second tome du *Nietzsche*, paru en 1961 : « La notion de philosophie chrétienne est encore plus contradictoire que la pensée d'un cercle carré. Car carré et cercle s'accordent encore en ceci que l'un et l'autre sont des figures spatiales, tandis que la foi chrétienne et la philosophie restent séparées par un abîme. Même si l'on voulait dire que, des deux côtés, il y va de la vérité, ce que signifie *vérité* est, de part et d'autre, abyssalement différent²⁶. »

L'abîme dont parle Heidegger, on pourrait dire aussi que c'est antérieurement au christianisme et à l'intérieur même de la philosophie que, depuis déjà deux ou trois siècles, il s'est creusé : avec le déclin même de la philosophie ou, si l'on veut, avec son virage stoïcien. Il s'est creusé avec l'oubli qui ne fut pas que stoïcien du *griechischer Ansatz* – du *coup d'envoi* proprement grec – bien que ce coup d'envoi persiste encore au cœur de son propre retrait²⁷, si bien que la voix de « Platon et Aristote résonne encore dans notre parole²⁸ ». C'est en effet non seulement depuis le christianisme, mais *seit der Spätzeit der*

22. *Mét.*, I, 1053b 20 sq.

23. *De la génération et de la corruption*, 10, 336b 31.

24. *Mét.*, K, 1060 a 26.

25. *Le Thomisme* (4^e éd., Vrin, 1942), p. 120.

26. *N.*, II, 132.

27. *E. M.*, p. 96.

28. *W. D. ?*, p. 71.

Antike, donc antérieurement à la percée chrétienne²⁹, que s'est accomplie la « grandiose mutation » qui fut décisive pour toute l'histoire de l'Occident. Nous pouvons la caractériser comme l'oubli croissant de la différence³⁰, telle qu'elle est déjà en retrait dans l'apparition de la structure onto-théologique de la métaphysique à laquelle prélude la dislocation platonicienne du κόσμος héraclitéen en un double τόπος – l'un des deux τόποι n'étant plus que l'image de l'autre. En d'autres termes : dans la pensée sur son déclin « surgit inévitablement et de plus en plus obstinément l'illusion que l'être de l'étant serait non seulement identique à l'étant dans son ensemble, mais que l'être serait au sein de cette identification, vu qu'il est du même coup ce qui procure à tout son unité, le *suprêmement étant*³¹ » : *Is qui summe est*, dira saint Augustin – *ens summum*, dira-t-on plus tard. Et Heidegger ajoute : « Pour le *Vorstellen*, tout devient de l'étant. »

Dans cette marche ou ce glissement de l'être à l'étant et à sa *totalité* pour découvrir ce qui, dans cette *totalité* est *primauté* ou *sommité*, il faut cependant distinguer où en est Aristote et où en est saint Thomas, ou plutôt saint Augustin, qui le précède de quelques siècles. Nous pourrions dire, reprenant la formule de M. Gilson : Aristote, c'est, pour la première fois, l'identification proprement verbale du *divin* et de l'*être*. Saint Augustin, c'est, pour la première fois, l'identification de *Dieu* et de l'être, c'est-à-dire du nominal et du verbal, autrement dit la disparition du participe comme on dirait : Disparition de Combourg. En un sens, il y a autant de Très-Haut, *d'ens summum* – traduction tardive du grec ἀκρότατον ὄν – dans la *philosophie* d'Aristote que dans la *doctrine* augustinienne. Mais il faut entendre la locution ἀκρότατον ὄν dans un tout autre sens que sa future traduction latine. L'ἀκρότατον ὄν d'Aristote est en effet un γένος. M. Gilson dit une « classe ». Si, évidemment, γένος voulait dire classe, tout serait très simple, et il n'y aurait qu'à faire d'Aristote un attardé du prétendu polythéisme, ce que fait en toute simplicité M. Gilson. Mais c'est peut-être en réalité l'interprétation de γένος par *classe* qui est un solécisme intellectuel quand il s'agit d'Aristote. Γένος, dans Aristote, n'est nullement une classe, qui serait la détermination abstraite d'un ensemble d'individus mais, bien au contraire, la plus haute concrétion accessible à la pensée. Ainsi, la φύσις est γένος τῶν ὄντων. Non pas une classe d'étants, mais quelque chose de beaucoup plus concret que tout φύσει ὄν. Tel ou tel φύσει ὄν peut être présent ou faire

29. E. M., p. 105.

30. *Ibid.*, p. 19.

31. V. u. A., p. 240.

défaut, mais non pas la φύσις : ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις – qu'il y ait φύσις, il serait même ridicule de le démontrer ! Il faudrait reprendre ici l'extraordinaire aventure de la pensée aristotélicienne qui, après avoir défini l'οὐσία dans son sens primitif sur le modèle de « cet homme-ci », relativement à quoi l'εἶδος n'est que δευτερον, le γένος étant à son tour encore moins οὐσία que l'εἶδος, parce que plus éloigné du πρῶτοε que l'εἶδος, définit *ensuite* l'οὐσία par l'εἶδος et *enfin* par le γένος. Léon Brunschvicg, qui fut notre maître à beaucoup, criait ici au scandale. Pour lui, la pensée d'Aristote, ce Macédonien disait-il, à peine moins rustique que celle d'Antisthène, « fils d'une mère thrace », disait-il aussi, n'était qu'un tissu de contradictions. En réalité, le Macédonien savait très bien ce qu'il disait et ne disait jamais un mot de trop, comme saura faire plus tard cet originaire de Haute-Souabe que les Sages d'aujourd'hui, Sartre en tête, trouvent en effet un peu trop rustique pour eux et dont le nom est Heidegger. Il en va de même du θεῖον. Plus originelle que toute réduction arithmétique du nombre des dieux est la *dimension* du divin. C'est elle qui est l'unité de l'ἀκρότατον ὄν. Heidegger écrit dans *Le Principe de raison* : « Quand par exemple au printemps les prairies verdoient, alors, dans l'apparition des prairies verdoyantes, autrement dit de cet étant, c'est l'œuvre et la puissance de la nature qui resplendit. Nous nous promenons toutefois au milieu des prés verdoyants sans jamais, pour autant, rencontrer à proprement parler la nature³². » De même, les personnages d'Homère se promènent librement au beau milieu des dieux, sans jamais, pour autant, rencontrer le divin qui est bien plutôt leur *mode d'être*. Ce mode d'être, c'est, pour parler le langage de la grammaire, qui est platonicien, l'aspect proprement *verbal* qui est en retrait de tous ceux que désignent leurs *noms*, Hermès ou Athéna, Arès ou Zeus lui-même. L'ἀκρότατον ὄν c'est, pour Aristote, l'aspect proprement verbal, en retrait dans tous ceux que peuvent bien désigner les noms divins. « Qu'ils soient au total cinquante-cinq ou seulement quarante-sept », dit-il aussi « posément » que les héros de l'*Odyssée*, « je laisse à de plus habiles le soin d'en décider³³ ». Il n'en est nullement de même pour l'*ens summun*, tel que nommera, retournant au neutre grec, une scolastique probablement assez tardive, celui que saint Augustin, évitant au contraire le neutre grec, avait déjà nommé : *is qui summe est*. Mais là, nous sommes bien plutôt aux antipodes d'Aristote que sur la voie sur laquelle Aristote cheminait déjà.

Peut-être est-ce même seulement à la faveur d'un tel passage aux antipodes qu'a pu se produire l'avènement, quelques siècles

32. S. G., p. 97.

33. *Mét.*, A, 1074 a 16.

plus tard, d'une bien étrange « philosophie » dont la clef de voûte est la transposition pure et simple du Dieu créateur de la Bible, que saint Augustin croit de bonne foi trouver *aussi* dans les « livres des philosophes » – la Bible étant, de non moins bonne foi, supposée être de son côté une philosophie à l'état d'enveloppement. Il suffira dès lors pour la développer d'une bonne doctrine de la *causalité*, dont l'essentiel sera emprunté non plus à la Bible, mais à Aristote, supposé à son tour professant une doctrine analogue à l'enseignement de la Bible. On ne peut rêver candeur plus entière et plus radicale confusion. L'Écriture instruisant des fins et la philosophie donnant les moyens de ces fins, il sera loisible à la foi chrétienne de chercher à s'éclairer, la lumière naturelle ne pouvant cependant se substituer à elle, car, sans elle, la lumière charbonne : *omnis ratio et naturalis investigatio fidem sequi debet, non praecedere nec infringere*. Il n'est certes pas *défendu* de se contenter d'un tel compromis. Le style composite peut même avoir son charme, par le mariage de l'acanthé corinthienne et de la volute ionique. Mais, si l'on accepte le compromis, il devient difficile de se dispenser d'une confrontation plus originelle, sinon avec la Bible, du moins avec la philosophie d'Aristote. Car la liberté de philosopher ne consiste quand même pas, comme on le croit un peu trop aujourd'hui, à philosopher en liberté.

Heidegger, pour sa part, n'a jamais cessé, non sans quelque ironie voilée, de souligner le *disparate* dans lequel se meut avec aisance la philosophie scolastique, disparate dont M. Gilson lui-même pressentait quelque chose, quand il s'étonnait quand même un peu devant – c'est lui qui parle – ces « chrétiens déguisés en Grecs » que furent les philosophes du Moyen Âge³⁴. Mais enfin, conclut-il en changeant d'image, on n'avait fait que verser le vin nouveau dans les vieilles outres. « La pensée chrétienne apportait du vin nouveau, mais les vieilles outres étaient encore bonnes³⁵. » L'Évangile disait bien plutôt le contraire, et Heidegger, comme toujours, suit plutôt l'Évangile. Il écrit, par exemple, dans *Holzwege*³⁶ : « Quand on pense par principe, en vertu d'une prédestination présumée de la philosophie thomiste à l'exégèse biblique, l'*ens creatum* à partir de l'unité de la matière et de la forme, alors on interprète la foi à partir d'une philosophie dont la vérité repose dans une venue au jour de l'étant qui est de tout autre sorte que le monde tel qu'il est, dans la foi chrétienne, chose de foi. » Il dit aussi un jour de 1951, parlant aux étudiants de Zurich, à propos de ce qu'il nommait le forçage de

34. *L'Esprit de la philosophie médiévale*, II, 208.

35. *Ibid.*, I, 245.

36. *Hzw.*, p. 19.

INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. Conférence – inédite – donnée aux Entretiens du Haut Pas, Paris, décembre 1964.

REMARQUES SUR DESCARTES. Inédit.

PASCAL SAVANT. Une première version a paru dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n° 1, janvier 1956.

LA FABLE DU MONDE. Texte remanié ; paru dans le volume d'hommage à Martin Heidegger, pour son 70^e anniversaire, Neske, Pfullingen, 1959.

KANT ET LA NOTION DE LA *Darstellung*. Inédit.

HEGEL ET LA PROPOSITION SPÉCULATIVE. Inédit.

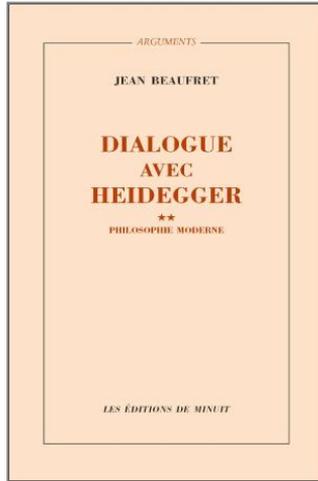
LE « DIALOGUE AVEC LE MARXISME » ET LA « QUESTION DE LA TECHNIQUE ». Inédit.

HEIDEGGER ET NIETZSCHE : LE CONCEPT DE VALEUR. Paru dans *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

NOTE SUR LE RAPPORT DES DEUX « PAROLES FONDAMENTALES » DE NIETZSCHE. Inédit.

TABLE DES MATIÈRES

<u>NOTE SUR LES ABRÉVIATIONS</u>	<u>7</u>
<u>LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE</u>	<u>9</u>
<u>REMARQUES SUR DESCARTES</u>	<u>28</u>
<u>PASCAL SAVANT</u>	<u>54</u>
<u>LA FABLE DU MONDE</u>	<u>66</u>
<u>KANT ET LA NOTION DE <i>DARSTELLUNG</i></u>	<u>77</u>
<u>HEGEL ET LA PROPOSITION SPÉCULATIVE</u>	<u>110</u>
<u>LE « DIALOGUE AVEC LE MARXISME » ET LA « QUESTION DE LA TECHNIQUE »</u>	<u>143</u>
<u>HEIDEGGER ET NIETZSCHE : LE CONCEPT DE VALEUR..</u>	<u>182</u>
<u>NOTE SUR LE RAPPORT DES DEUX « PAROLES FONDAMENTALES » DE NIETZSCHE</u>	<u>201</u>
<u>INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES</u>	<u>225</u>



Cette édition électronique du livre
Dialogue avec Heidegger, tome 2 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 : 9782707301642).

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

www.leseditionsdeminuit.fr

ISBN : 9782707339225



www.centrenationaldulivre.fr