

COLLOQUE SUR LA DIALECTIQUE

(avec Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault) s'étant tenu à Muggenbrunn le 15 septembre 1952

Martin Heidegger

Editions de Minuit | *Philosophie*

2001/1 - n° 69
pages 5 à 19

ISSN 0294-1805

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-philosophie-2001-1-page-5.htm>

Pour citer cet article :

Heidegger Martin, « Colloque sur la dialectique » (avec Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault) s'étant tenu à Muggenbrunn le 15 septembre 1952,
Philosophie, 2001/1 n° 69, p. 5-19. DOI : 10.3917/phil0.069.0005

Distribution électronique Cairn.info pour Editions de Minuit.

© Editions de Minuit. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Colloque sur la dialectique

(avec Eugen Fink, Max Müller, Karl-Heinz Volkman-Schluck,
Marly Biemel, Walter Biemel, Henri Birault)
s'étant tenu à Muggenbrunn le 15 septembre 1952

[1] HEIDEGGER : Nous étions convenus de prendre la dialectique comme thème de notre discussion ; à cette occasion fut mentionné le nom de Hegel. Ce n'est pas toutefois une interprétation de Hegel que nous avons en vue mais, au fond, une autre investigation, laquelle ne pourra pas pour autant contourner Hegel. Nous allons cependant prendre un point de départ bien antérieur. Reste à savoir si, ce point de départ, c'est bien dans la pensée de Parménide qu'il nous faut aller le chercher.

FINK : À l'origine de ma proposition d'élucider le concept de dialectique, il y avait la question suivante : est-ce qu'en philosophie la dialectique est effectivement un embarras, comme Heidegger le dit dans *Etre et temps*, lors d'une discussion de problèmes relatifs à l'herméneutique et à la dialectique ?¹ Cette critique n'y est pas plus amplement motivée. Est-ce qu'elle vaut foncièrement pour toute dialectique, ou bien est-ce que, dans *Etre et temps*, elle vise Platon, la Sophistique, Kant, Hegel ou Kierkegaard ? Si ce passage ne vise pas un philosophe précis, il parle donc à partir d'une prééminence de l'herméneutique. Mais il reste à savoir s'il y va d'une question de méthode ou s'il ne faut pas bien plutôt s'enquérir de ce qui se montre à la pensée de manière dialectique, à savoir l'affaire propre à la philosophie, affaire elle-même dialectique.

Mme BIEMEL : Faut-il envisager l'herméneutique et la dialectique comme foncièrement antagonistes, et s'excluant réciproquement, et serait-ce comprendre les choses tout de travers que de parler d'une dialectique chez Heidegger, même si cette dialectique est d'un autre genre que la dialectique dont il est habituellement question ?

MÜLLER : Dialectique et phénoménologie ne sont opposées que par

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11^e éd., Tübingen, 1967, [§ 6], p. 25 – Éd. intégrale, tome 2 (Francfort/Klostermann, 1977), p. 34 . Le passage en question est le suivant : « Au fur et à mesure que progresse l'élaboration du fil conducteur ontologique lui-même, c'est-à-dire plus l'"herméneutique" du λόγος est avancée, plus s'accroît la possibilité de saisir plus radicalement le problème de l'être. La "dialectique", qui témoignait d'un authentique embarras philosophique, devient superflue. » [Trad. fr. F. Veizin, Gallimard, Paris, 1986.]

certaines disciples de Husserl. D'une certaine façon, le dialectique est toujours déjà donné avec la différence ontologique.

HEIDEGGER : La remarque en question contre la dialectique est à comprendre à partir de la position phénoménologique, elle vise à prémunir contre les discussions à bâtons rompus abordant en tâtonnant, dans un jeu purement conceptuel, les grands thèmes de la philosophie, il s'agit de l'opposition entre une dialectique conceptuelle et un accueil de ce qui se donne à voir (dans le regard, la monstration directe). Toutefois, si l'on prend la dialectique au sens moderne, à savoir comme mouvement au sein de la conscience, en ce cas il n'y a pas d'opposition entre Husserl et la dialectique. [2]

FINK : Cette objection ne vise-t-elle pas au fond que le concept de dialectique au sens philosophique le plus répandu, selon lequel elle serait la production automatique de concepts, comme l'entend par exemple le néo-kantisme ?

HEIDEGGER : C'est bien là en effet ce qui est visé tout d'abord. Mais la dialectique est critiquée plus profondément dans la perspective de la question directrice d'*Être et temps*, qui est : la question en quête de l'être. Cette question, telle qu'elle est posée dans *Être et temps*, est-elle susceptible d'être récusée à l'aide d'une dialectique quelconque ? Voilà de quoi il retourne dans ce passage. À cette fin, il est nécessaire de s'aviser de ce qui, chaque fois, se joue essentiellement dans les phases décisives de la pensée occidentale au cours desquelles la dialectique est apparue.

En ce qui concerne votre deuxième question, à savoir si le passage concerné dans *Être et temps* vise le dialectique en tant que méthode ou bien le dialectique qui se montre à la pensée à même l'affaire propre à la philosophie, ce dont il faut nous aviser, c'est ceci : en quoi est fondée la dualité qui, quant à elle, rend possible une telle question. Il se pourrait bien que cette dualité fût fondée dans le dialectique lui-même (car il ne s'agit pas de faire de la dialectique logique des Temps Modernes une dialectique qui serait inhérente à la réalité [« *Realdialektik* »]). Le ressort foncier du *διαλέγεσθαι* réside-t-il dans l'être de l'étant lui-même, et est-ce que cette correspondance se présente par là à la pensée ?

FINK : La dialectique se fonde dans l'être de l'étant. À côté de la question de l'être de l'étant (du tout entier de l'étant) la métaphysique a toujours regardé comme origine de la dialectique la question du tout entier de l'être (donc la problématique cosmologique). N'est-ce pas chez Kant que, sous forme négative, la dialectique est une dialectique mettant en jeu l'être en son tout ? La dialectique, chez Kant, est une dialectique cosmologique, non pas certes une dialectique de l'étant, mais bien² néanmoins une dialectique de l'être en son tout. Qu'en est-il de l'*omnitudinalitas* chez Kant, qu'en est-il de sa doctrine de l'apparence

2. Le protocole portait ici : noch [= ici : « ni »] au lieu de : doch [= « mais (bien) »].

transcendantale ? Que la dialectique se fonde dans l'être en son tout, cela ne réside-t-il pas dans la structure du tout lui-même ?

HEIDEGGER : Où donc l'opposition entre la question de l'être de l'étant et celle du tout de l'être se trouve-t-elle ? Que comprenez-vous par « l'être en son tout ? » Pouvez-vous illustrer cela à partir de la *Logique* hégélienne ? [3]

FINK : Ce n'est pas le tout que Hegel a pris en considération, mais l'être de l'étant, la métaphysique ne pose pas le problème de l'être en son tout. La dialectique n'est pas liée, comme pourrait le croire la critique émise, à l'être de l'étant. Reste à savoir s'il suffit de penser, avec Heidegger, l'être de l'étant comme étantité, ou s'il ne s'agirait pas de penser également l'étant en son tout. (Est-ce qu'avec le *τιμωτάτων ὄν* la théologie pose la question de l'être en son tout ?)

HEIDEGGER : Je ne vois pas encore la différence à laquelle vous faites allusion entre l'être de l'étant et l'être en son tout, ni non plus ce qui amène votre question. Ne pourriez-vous pas illustrer cela en vous référant par exemple à Hegel ?

FINK : Vous voyez l'être de l'étant comme l'être déployant sa présence dans l'étant en son « apérité », mais non pas comme l'être en son tout.

HEIDEGGER : L'unité de l'être de l'étant n'est-elle pas déjà pensée dans le *ἔν* dont on sait l'importance pour la métaphysique ?

FINK : Il s'en faut de beaucoup que l'entièreté de l'étant s'y trouve pensée ; la différence entre l'être et l'étant ne suffit peut-être pas pour poser la question de l'être en son tout, chez Hegel non plus, dont l'ontologie s'en tient aux choses, et cela même quand il pense l'absolu, en sorte que ce qui englobe tout n'est pas pensé non plus en celui-ci. En leur principe, toutes les positions métaphysiques tendent à se situer à l'intérieur du monde, ce qui vaut aussi pour leur détermination de l'être de l'étant (eu égard à cette question, Heidegger reste encore, lui aussi, dans la métaphysique). Reste à savoir si la différenciation de l'être de l'étant (éantité) et de l'être parvient bien à saisir le monde en son tout.

HEIDEGGER : Lorsque nous disons « Etre », nous ne pensons à présent rien d'autre que l'être de l'étant, l'être étant ici la Différence elle-même ; l'être est essentiellement l'être d e..., cela ne vient pas s'y raccrocher après-coup mais fonde la Différence qui est là d'abord, elle, bien loin de ne survenir qu'après-coup à la faveur d'une mise en relation. L'étant est toujours déjà là. Mais qu'en est-il du « tout » cher à Fink, comment une « entièreté » est-elle susceptible de se montrer détachée de la détermination fondamentale par laquelle la métaphysique définit tout étant ? Tout cela ne revient-il pas au « monde en son tout » de Jaspers ? [4]

FINK-HEIDEGGER [*sic. Lire sans doute : FINK – N.d.T.] : Le concept du *ἔν* est une détermination de l'étant (de chaque étant) en tant qu'étant, mais en outre détermination de l'être en tant que ce qui unit, que ce*

qui est unique et n'est pas susceptible d'être saisi à partir de l'un numérique qui, quant à lui, ne peut concerner que l'étant.

HEIDEGGER : Mais où l'entièreté dont vous parlez entre-t-elle en jeu, vu que cette entièreté, premièrement, ne peut pas être d'ordre numérique, mais, deuxièmement, ne peut pas non plus être pensée à partir du caractère de ce qui unit, de ce qui est unique et doit se différencier de l'être de l'étant ?

FINK : Toutes les déterminations unitives sont pensées comme se situant à l'intérieur du monde et, eu égard au monde en son tout, elles portent trop court. L'omniprésence de l'être, ne faut-il pas aller jusqu'à la comprendre explicitement en allant vers le concept de monde ? Nous ne connaissons que des entièretés au sein de l'entièreté, et même celles-ci demeurent encore impensées.

HEIDEGGER : Diriez-vous cela également pour la *Logique* de Hegel ?

FINK : Reste à savoir si, après tout, la perspective du monde est susceptible d'être saisie par la pensée de l'être un. Ne se pourrait-il pas que le dualisme, le πόλεμος soit plus original que l'unité de l'être, que la détermination transcendante du monde soit celle du *év* ? La dialectique de Kant n'abrite-t-elle pas un motif authentique ? La pensée de l'Un suffit-elle bien à désamorcer le conflit ?

HEIDEGGER : Au sens ontologique, le *év* n'est assurément pas le dernier mot, c'est-à-dire la détermination la plus originale de l'être. Mais qu'entendez-vous donc par le tout ?

FINK : Ce mot met lui aussi la philosophie dans l'embarras.

HEIDEGGER : La différence est difficile à saisir. Au cours de mon propre itinéraire (1906/7), le pas qui va outre la métaphysique est tout simplement fourni par la question que pose Brentano dans sa dissertation inaugurale³ sur les multiples acceptations du *ὄν* chez Aristote ; τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς⁴, l'unité, où se trouve-t-elle dès lors

3. F. Brentano : *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Fribourg, 1862 [*De la diversité des acceptations de l'être d'après Aristote*, trad. fr. P. David, Paris, Vrin, 1992]. – Dans le protocole, « 1906/7 » se trouve après : Brentano. – Selon Heidegger : « quant à la date, au cours de l'été 1907 ». Cf. Martin Heidegger : *Aus einem Gespräch von der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, 4^e édition, Pfullingen, 1971, p. 92 [« D'un entretien de la parole », in *Acheminement vers la parole*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976, p. 92]. – Édition intégrale, tome 12, Francfort, 1985, p. 88. – Cf. également Martin Heidegger : *Brief an P. Richardson April 1962*, in : W. J. Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, 2^e édition, La Haye, 1967, IX-XI ; Martin Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 81 [*Questions IV*, trad. fr. C. Roëls, Paris, Gallimard, 1976, p. 180] ; cf. en outre Martin Heidegger, *Vorwort zu Frühe Schriften*, Francfort, 1972, p. X – Éd. intégrale tome 1, Francfort, 1978, p. 56.

4. Aristote, *Métaphysique*, Γ 1, 1003 a 33/1003 b 5 etc. – voir aussi E 2, 1026 a 33-b2. Sur la traduction ultérieurement donnée par Heidegger de cette phrase, cf. Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie ?* 4^e édition, Pfullingen, 1966, p. 31 [*Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. fr. K. Axelos & J. Beaufret, in : *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 38 : « L'étant-Etre arrive en manières multiples à l'éclat du paraître. »].

à proprement parler, et que veut dire alors être ? Cette question n'avait de cesse de me relancer, et elle fut pour moi ce qui donne l'élan ; c'est grâce à elle que je parvins aussi en phénoménologie, c'est seulement en tant que telle que l'ontologie me semblait possible (l'étant accessible à l'intuition catégoriale). À quoi devez-vous votre propre élan ? [5]

FINK : C'est l'histoire du problème du monde qui m'a fourni l'élan me permettant de me dégager de la métaphysique – la conception platonicienne de l'étant comme enchevêtrement de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et de $\chi\omicron\rho\rho\alpha$, à savoir ces moments originalement conflictuels du monde ; mais par la suite aussi le concept de monde chez Heidegger, tel qu'il semble se scinder en un concept existentiel, celui de l'art, et, d'autre part, celui de l'apérité de l'être. L'homme appartient-il à l'« entre-deux », dans le conflit qui oppose Ciel et Terre ? L'unité originelle de l'être lui-même n'est-elle pas déjà à elle seule union du $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ et de la $\chi\omicron\rho\rho\alpha$, et par là du conflit le plus originel qui soit ?

MÜLLER : L'être n'est-il unitaire qu'en tant qu'être de l'étant, ou l'est-il également en soi-même ?

HEIDEGGER : Prendre les choses de cette façon, est-ce que cela ne revient pas à concevoir l'être comme étant ? Sans doute est-il préférable de garder cette question pour plus tard, pour nous pencher sur la question du concept de dialectique, de ce qu'il est au fait ; l'amorce de la dialectique, Fink la voit donc dans le tout.

BIEMEL : Où réside la différence entre Heidegger et Fink eu égard au concept de monde ?

HEIDEGGER : D'après Fink, la dialectique réside nécessairement dans le concept de monde.

FINK : Depuis [Parménide]⁵, le concept de monde n'est plus pensé, il devient intra-mondain, et l'ontologie consomme sa perte pour de bon. C'est même déjà avec Héraclite que l'intra-mondain devient prépondérant, même si espace et temps ne constituent pas encore chez lui des paradoxes, comme ce sera le cas avec Zénon.

HEIDEGGER : $\epsilon\tilde{\nu}$ et $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ sont-ils donc pensés de manière tellement différente chez Parménide et chez Héraclite ?

FINK : C'est là une question d'interprétation.

HEIDEGGER : Au cours de mon propre chemin, l'interprétation du monde tel qu'en lui-même a été amenée à se déplacer, ce qui, dans les dernières publications⁶, m'a mené finalement à la différence entre monde et chose. « Monde » n'est pas la détermination ultime. « Monde » et « chose » représentent une conception analogue à la dis-

5. Le protocole dit ici : Héraclite (= Parménide ?)

6. Cf. sur ce point les indications de Heidegger à la page [6] du protocole, ainsi que les notes 7 à 9.

inction métaphysique entre l'être et l'étant, et par là une base pour rendre visible la différence ontologique.

FINK : Ne faudrait-il pas dès lors se poser la question de savoir de quelle manière l'être déploie son règne [?] Chez le Heidegger des dernières publications⁷ la chose est le recueillement du ciel et de la terre. N'est-ce pas une « chose intermédiaire » qui reflète le ciel et la terre ? Heidegger dirait qu'elle est l'allure entre le ciel et la terre. Est-ce pensé de manière encore métaphysique ? [6]

HEIDEGGER : Non, parce que la chose n'est plus pensée comme physique, elle n'est plus pensée en tant que substance.

MÜLLER : Lorsque le ciel et la terre déploient leur présence en la chose, c'est alors que se montre en elle l'unité de l'être même, cette unité qui dès l'origine est litige.

HEIDEGGER : Ce n'est pas un hasard si le mot « Etre » n'apparaît ni dans la conférence *La chose*⁸ ni dans *Habiter et bâtir*⁹, où figure bien toutefois celui d'« entrer en présence » [« *Anwesen* »], sinon tout cela ne reposerait sur rien. Ce qui n'autorise pas pour autant à interpréter toute cette problématique en la ramenant au concept métaphysique de « être » – ou alors on s'engage dans des impasses. –

Où donc Fink fait-il intervenir la dialectique ? Celle-ci a chez lui une connotation positive, tandis que pour moi elle demeure un embarras de la pensée, et cela assurément en un sens authentique, positif. D'où Fink prend-il son élan pour arriver au concept de monde, ce concept qui est pour lui le *primum movens* ? Voit-il une dialectique déjà à l'œuvre chez Héraclite ?

FINK : Non, chez Héraclite pas encore, mais seulement là où la pensée se fait ontologique.

HEIDEGGER : Mais ne pourriez-vous pas préciser de manière purement historique où se trouve pour la première fois une dialectique ?

MÜLLER : Dans la sophistique.

FINK : Chez Zénon déjà, et c'est ce qui rend possible la confrontation

7. Sur « *Versammlung* » [« recueillement »] et « *Gebärde* » [geste, gestes, contenance, allure], cf. Martin Heidegger, *Die Sprache*, in : *Unterwegs zur Sprache* (note 3) [« La parole », in : *Acquiescement vers la parole*, p. 24] – Édition intégrale, tome 12, p. 19 ; sur « *Spiegelung* » [« miroitement », sc. « *Spiegel-Spiel* » : « jeu de miroir »], cf. Martin Heidegger, *Das Ding*, in : *Vorträge und Aufsätze*, II, 3^e édition, Pfullingen, 1967, p. 172 [et non 52 comme indiqué par l'Éd. ; = « La Chose », in : *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 214].

8. Conférence tenue le 6 juin 1950 à la Bayerische Akademie der Schönen Künste [Munich] ; d'abord imprimée dans le Jahrbuch der Akademie, tome 1 : *Gestalt und Gedanke* [Figure et pensée], 1951, p. 128 et sv.

9. Martin Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, in : *Vorträge und Aufsätze*, II, 3^e édition, Pfullingen, 1967, p. 19-36 [« Bâtir habiter penser », in : *Essais et conférences*, p. 170-193] ; d'abord paru dans le *Darmstädter Gespräch II* sur *Mensch und Raum* [Homme et espace], Neue Darmstädter Verlagsanstalt, 1952, p. 72 et sv.

de Hegel avec Zénon¹⁰ Hegel voit la dialectique de Zénon d'une manière très positive, il y voit la pensée se retournant contre l'objet.

HEIDEGGER : Afin de pouvoir dire où la dialectique apparaît pour la première fois, il nous faut commencer par tirer au clair ce que nous entendons en somme par dialectique. Le mot indique qu'il s'agit d'une discipline de la pensée – mais chez qui apparaît pour la première fois le *διαλέγεσθαι* ?

FINK : Dans la *République*¹¹ de Platon, où il s'agit de rendre compte de la pensée de l'être.

HEIDEGGER : En quoi le *διαλέγεσθαι* se fonde-t-il ? Pourquoi la pensée de l'être est-elle conçue de façon dialectique ?

FINK : Cela se fonde sur la *κοινωνία εἰδῶν*, dans la relation mutuelle des *ιδέαι*.

HEIDEGGER : D'un côté la dialectique est donc fondée dans le fait que l'être de l'étant est présupposé comme *ιδέα*, celle-ci étant accessible à son tour par le *λέγειν* (vu à partir de sa saisie), mais elle est en même temps fondée en ceci que le recueillement [7] qui est le fait des *ιδέαι* est lui-même un *διαλέγεσθαι*.

FINK : Cela est lié à l'interprétation de l'être à partir de la lumière – celle-ci disjoint tout en recueillant.

HEIDEGGER : Est-ce là à proprement parler le lieu de naissance de la dialectique ? On peut assurément interpréter Zénon dialectiquement en partant de Hegel, mais il reste à savoir si cette manière de penser a encore quelque chose de grec. Le concept et l'affaire de la dialectique sont fondés dans la *κοινωνία* et dans le *μὴ ὄν*, mais cela en liaison avec l'*ιδέα*. (En termes modernes : négativité et représentation sont à l'origine de la dialectique. La réflexion est vue comme étant le négatif qui, quant à lui, est vu comme le positif ; ce n'est que par là que Hegel devient possible.)

FINK : Mais Hegel se voit lui-même comme celui qui reprend des pensées de Zénon.

HEIDEGGER : Hegel interprète aussi Héraclite de manière dialectique relativement au *μὴ* qui appartient au *λόγος*.¹²

MÜLLER : La dialectique provient de la conception de l'être comme lumière, la lumière est l'entre-deux entre ce qui éclaire et ce qui est éclairé, en tant que va-et-vient permanent et simultané. Ce qui est à penser, c'est comment l'un et l'autre émergent chacun à partir de soi-même, et pourtant comme répondant de l'autre.

10. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* [1827 et 1830], § 89. – cf. *Gesammelte Werke*, tome 19, Hambourg, 1989, p. 100 [trad. B. Bourgeois, t. I, *La Science de la Logique*, Paris, Vrin, 1979², p. 356.]

11. Platon, *République*, livre VI, 511 ; livre VII, 531-2 et sv.

12. G.W.F. Hegel, *Science de la logique*, tome 1, ch. 1, C 1, Remarque 1 – Cf. *Gesammelte Werke*, tome 21, Hambourg, 1985, p. 70 [trad. fr. P.J. Labarrière & G. Jarczyk, *Science de la logique*, Premier tome – Premier livre, *L'Être*, Paris, Aubier, 1972, p. 60].

HEIDEGGER : Telle est bien la question. Certes, chez les sophistes, le [διά]¹³ est à comprendre en un sens essentiel, et l'ἰδέα platonicienne a disparu sans laisser de trace – pourquoi ? cela se laisse difficilement reconstituer. Eu égard à notre question portant sur l'origine de la dialectique, on pourrait risquer la formulation suivante en guise de thèse : le μή solidaire de l'εἶναι devient chez Platon le διά du mouvement propre au λέγειν. Lorsque, dans la pensée des Temps modernes, le λέγειν devient représentation (l'être devenant par là-même être-représenté – *esse = percipi*), le négatif du dialectique devient quant à lui mouvement de la conscience de soi.

La question est de savoir si ces moments – à savoir le μή, le διά, la représentation parviennent à déterminer l'essence de la dialectique, notamment comme mouvement interne à la κοινωμία où l'être est pré-supposé comme ἰδέα. Il est typique que la dialectique disparaisse chez Aristote ; même sa στέρησις n'a plus aucun caractère dialectique. Ce qui suffit à indiquer l'origine du dialectique à partir de l'ἰδέα. [8]

MÜLLER : Le μή est bien là chez Aristote, il ne provient pas toutefois de l'ἰδέα platonicienne, mais il est l'ἄλογον faisant strictement pendant au λόγος.

HEIDEGGER : Je me garderais bien d'assigner une provenance au μή chez Aristote. Il est là, tout simplement, tout comme le πολλαχῶς du ὄν λεγόμενον. Un lieu ontologique bien arrêté est-il tout bonnement assignable pour le μή chez Aristote ?

MÜLLER : Cela vaut aussi au sein du système des ἀρχαί relativement à la ὕλη, celle-ci n'est pas susceptible d'être reconduite à quoi que ce soit, tandis que chez Platon le μή est fondé de manière immanente.

HEIDEGGER : La ὕλη est bel et bien fondée au sein de la doctrine aristotélicienne de la ποιήσις, mais il n'en va pas de même pour le μή. Même la στέρησις n'est pas pensée comme στέρησις, on pourrait dire qu'Aristote reprend purement et simplement la pensée de Platon selon laquelle le μή ὄν est aussi un ὄν.

FINK : Aristote radicalise sur ce point la pensée de Platon en ce qu'il réinstalle le μή dans les choses ; Platon tient le μή de la χῶρα, de ce qui est mû dès le départ. Mouvement et repos sont intervertis (ce qui vaut aussi pour la κίνησις et la στάσις dans le *Parménide*¹⁴). Car d'un autre côté la χῶρα est précisément le permanent, et l'ἰδέα est ce qui est mû.

HEIDEGGER : Chez Aristote, l'interprétation technique de la [φύσις]¹⁵ devient ce qui va de soi.

Encore une fois : est-il suffisant d'interpréter la dialectique à partir des éléments constitutifs du mot, à partir du διά λέγεσθαι, et cela en partant du fait que l'être de l'étant se voit référé à l'ἰδέα ? Ou d'autres

13. Le mot grec manque dans le protocole de Fink.

14. Platon, *Parménide*. 136, 156-157.

15. Le mot grec manque dans le protocole de Fink.

moments essentiels viennent-ils encore s'y adjoindre au cours de l'histoire de la métaphysique ? En cela s'abrite la question de la dualité de la dialectique. Les moments que sont le μή, le διά, le λέγεσθαι sont référés d'un côté à l'être dans la manière qu'a la pensée de concevoir, et en même temps ils sont tirés de l'être de l'étant lui-même. Les éléments de la dialectique proviennent donc du λέγειν et du ὄν, de la pensée et – de l'être. Est-ce à dire qu'elle relève, quant à elle, des deux côtés, pour se répartir selon ce miroitement ? Ou bien le rapport entre penser et être est-il le lieu de la dialectique ?

FINK : La dialectique se fonde dans l'être et se reflète dans la pensée. [9]

HEIDEGGER : Mais comment se retrouve-t-elle de part et d'autre ? Leur rapport est-il à son tour encore un rapport dialectique, et essentiellement tel ? En outre, que veut dire en l'occurrence « se refléter » ?

Ce rapport n'est-il pas précisément le thème dont les variations constituent la métaphysique, son unique thème qui, quant à lui, demeure encore impensé ? Lorsque nous disons « être », nous visons l'« être de l'étant » – c'est là pour ainsi dire le verdict de la métaphysique, si donc nous nommons le rapport entre être et penser, nous visons par là : le rapport entre l'être *de* l'étant et la pensée, le *de* constituant en l'occurrence ce qui est digne de question.

FINK : Ce rapport est pensé chez Hegel comme un rapport dialectique.

HEIDEGGER : Mais pourquoi *faut* -il qu'il soit pensé ainsi ?

FINK : Parce que chez Hegel le rapport lui-même pensé dialectiquement entre penser et être est corrélé au rapport entre essence et apparition, parce que la pensée pense l'essence au travers de l'apparition. L'essence est elle-même de l'ordre de l'apparaître.

HEIDEGGER : Depuis Kant, l'étant est conçu comme objet de la conscience pensante. L'être consiste dans l'objectivité. La dimension dans laquelle l'être est pensé comme objectivité, c'est la conscience. C'est donc parce que le rapport entre être et penser tombe lui-même dans la subjectivité qu'il en vient à devoir être pensé dialectiquement.

Hegel dit : l'être est penser,

Parménide dit quant à lui : le penser est être – donc l'inverse. Le penser appartient à l'être (Parménide nomme toujours d'abord le νοεῖν). Sur la base de cette détermination du dialectique à partir du μή et du διαλέγεσθαι (en laquelle l'être est pensé comme objectivité de la conscience), le rapport entre penser et être devient lui-même dialectique chez Hegel – ce qui n'est pas le cas chez Parménide.

MÜLLER : Le pas décisif est accompli par Leibniz, Hegel s'appuie sur Leibniz, il le radicalise.

HEIDEGGER : C'est avec Descartes que s'accomplit le tournant décisif, le pas en question n'est possible que sur la base de la *res cogitans* de Descartes. Il va à vrai dire aussi plus loin que Descartes, dans la mesure où chez Descartes la substance n'est pas encore sujet. [10]

MÜLLER : Ce qui est décisif chez Leibniz, c'est la tentative d'expliquer tout étant comme *res cogitans*. Cette initiative, qui n'est pas de l'ordre du vérifiable, est pour ainsi dire un coup d'essai de Leibniz, de même que l'initiative prise par Hegel selon laquelle la vérité est certitude de la conscience de soi : ce n'est pas à interpréter comme une conséquence nécessaire de la pensée cartésienne, mais comme quelque chose de nouveau.

HEIDEGGER : La position fondamentale de Descartes expressément reprise par Hegel est celle qui veut que *ens = ens certum*.

VOLKMANN-SCHLUCK : Mais déjà chez Descartes la *res extensa* n'est pas co-originellement substance au même titre que la *res cogitans*. C'est pourquoi Leibniz ne fait que poursuivre sur la lancée de la pensée cartésienne lorsqu'il pense la *res cogitans*, la monade, comme unique substance.

HEIDEGGER : C'est aussi bien pour Leibniz que pour Hegel qu'essentielle la position cartésienne fondamentale, à savoir l'initiative revenant à penser l'*ens* comme *ens certum*.

BIRAULT : La réalité de la *res extensa* n'est possible que sur la base de la réalité de l'esprit, la *res extensa* de Descartes est d'emblée tributaire de la *res cogitans*, elle n'est pour nous sûre et certaine que pour autant qu'elle est pensée.

HEIDEGGER : Elle est objet, en tant qu'objectivité pour la conscience. Mais la substance n'est pas encore principiellement sujet. À vrai dire, dans la mesure où seule la *res extensa* correspond au *res certum* [*sic* – lire sans doute : à l'*ens certum*, N.d.T.], il n'y a qu'elle que l'on puisse proprement se représenter, elle est objet, vis-à-vis de la conscience, et elle a donc pour fondement la subjectivité du sujet.

MÜLLER : Comment ce rapport entre penser et être se distingue-t-il de celui qu'on trouve chez Parménide ?

HEIDEGGER : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι¹⁶ ne veut pas dire : *esse = percipi*, mais dit que le *percipi* appartient à l'*esse* (si toutefois il est permis de s'exprimer ainsi), toujours est-il que ce rapport n'est pas réversible. Cf. Fragment VII¹⁷.

MÜLLER : L'apparaître n'est-il pas davantage que l'objectivité ?

FINK : L'« objectivité pour la conscience » ne doit pas être tenue pour équivalente à l'« apparaître » au sens de Hegel.

HEIDEGGER : Chez Hegel, assurément. Il embarque aussi l'essence pour la mettre dans la conscience absolue. [11]

FINK : Mais aussi la conscience en l'essence, sinon l'être-en-soi se

16. *Die Fragmente der Vorsokratiker* [Fragments des Présocratiques] (H. Diels/W. Kranz). Tome 1, Zurich, Berlin, 1964. Parménides, *Fragments* B 3. 1, 19-3 (= antérieurement 5 – cf. note 20).

17. Parménide, *Fragments* B 8, 34. Cf. note 21.

dissoudrait en être-pour-soi. La relation entre les deux demeure encore inélucidée.

HEIDEGGER : L'être-en-soi-et-pour-soi¹⁸ est bien, en tant que mouvement de la saisie de soi-même, l'essence de la subjectivité absolue, qui n'est plus rien de subjectif, d'égoïque, c'est pourquoi je dis aussi *subjectivité* dans mon essai sur Hegel¹⁹.

FINK : L'apparaître ne consiste pas à être une objectivité constitutive d'une subjectivité – ne relève-t-il pas bien plutôt de l'être de l'étant ?

HEIDEGGER : C'est bien pourquoi on ne peut parler de sujet ni du subjectif, mais bien en revanche de la subjectivité avec laquelle se confond chez Hegel l'être de l'étant, l'élément de l'esprit n'est autre que la subjectivité. Il y a une différence entre l'objectivité de l'objet chez Kant et l'apparaître de l'apparaissant chez Hegel. Chez Kant, l'objectivité de l'objet est un apparaître *pour* la subjectivité, tandis que chez Hegel l'apparaître de l'apparaissant advient dans l'essence, et c'est elle précisément la subjectivité.

FINK : La subjectivité en tant que telle n'a-t-elle pas son lieu dans l'essence ? Chez Hegel, certes, l'essence est le concept comme savoir de l'objet, mais inversement aussi, l'essence est ce qui s'extériorise dans l'apparaître. « L'essence et l'apparaître » de Platon et « l'être et le savoir » de l'époque moderne sont pensés conjointement chez Hegel dans le lieu de la subjectivité. Pourquoi ne peut-on opérer de renversement et mettre l'accent sur l'être, penser la subjectivité comme essence ?

HEIDEGGER : C'est que la subjectivité n'est pas à comprendre comme subjective ! La différence entre apparition et essence ne se trouve pas encore dans l'« Introduction » à la *Phénoménologie*, elle n'est traitée qu'ultérieurement.

FINK : Il reste à se demander si l'en-soi et le pour-soi ne sont pas équipollents. Dans votre essai sur Hegel, vous insistez trop à mon avis sur l'être-pour-soi, et vous négligez l'en-soi.

HEIDEGGER : Chez Hegel, l'esprit est l'être-en-soi-et-pour-soi. Y aurait-il chez Hegel le moindre indice de ce que Fink appelle « le tout entier » [*das Ganze*] ? [12]

FINK : Le logique de la *Logique* est plus proche du λόγος grec que de la conscience des temps modernes.

HEIDEGGER : Hegel reprend positivement la position antique pour l'intégrer dans son système. La difficulté tient au double concept de l'immédiat :

- 1) en tant que ce qui n'a pas encore été médiatisé

18. Coquille dans le protocole de Fink : être-en-soi-et-pour-soi [*sic*].

19. Martin Heidegger : *Hegels Begriff der Erfahrung*, in : *Holzwege*, 4^e éd., Francfort, 1963, p. 121-122 et sv. [« Hegel et son concept de l'expérience », in : *Chemins...*, Gallimard, Paris, 147-252.]

2) en tant que résultat, qui n'a plus besoin de la médiation
La première immédiateté est aux yeux de Hegel celle de la philosophie grecque, la seconde est celle de l'esprit. À moins que vous ne voyiez autrement le second concept ? Comment déterminez-vous, quant à l'être, le caractère de l'immédiateté plus haute ?

FINK : Je vois ce caractère à partir de la *Logique* ; ce n'est plus la subjectivité humaine qui y constitue le fondement.

HEIDEGGER : Je n'ai jamais interprété la *Logique* [de Hegel] comme pensée humaine, entendue à partir de la subjectivité humaine. Mais elle non plus n'est tout de même pas suspendue à rien du tout. La *Phénoménologie* elle non plus n'est pas la voie qui mènerait de la conscience finie à la conscience infinie ; elle se situe d'emblée dans l'Absolu.

FINK : La subjectivité absolue s'extériorise-t-elle en son apparaître dans la subjectivité humaine ?

HEIDEGGER : Tout cela reste plutôt obscur chez Hegel. Je n'ai rien pu y trouver d'autre à ce sujet que le peu que j'ai pu dire dans les *Chemins*. Le rapport entre l'être humain et l'absolu demeure inélucidé, et on ne peut prétendre l'élucider en disant que l'élément humainement subjectif (la vie, etc.) est intégré dans l'Esprit absolu. Mais une telle question ne se pose pas pour Hegel, parce que la subjectivité absolue est présupposée.

VOLKMANN-SCHLUCK : La *Logique* de Hegel présente à première vue un air antique ; mais tout y est à ce point arrimé dans la subjectivité absolue qu'il n'y a rien à ajouter à ce sujet quant à Hegel.

MÜLLER : Chez Hegel, l'être n'est pas conçu à partir de l'être humain, mais posé comme subjectivité absolue. Comment son Absolu se situe-t-il par rapport à votre concept de l'être ? Ne sont-ils pas au fond très proches l'un de l'autre ?

HEIDEGGER : Il n'y a pas d'opposition plus tranchée ! Chez moi, l'être n'est pas l'Absolu.

Non seulement l'être est pensé autrement, et l'essence de l'être humain autrement déterminée, mais encore [13] le rapport qui s'institue entre eux est tout autre. Chez Hegel, c'est le rayon irradiant de l'Absolu, lequel est toujours déjà là auprès de nous –

MÜLLER : – comme lumière, clarière de l'être sans doute... –

HEIDEGGER : Mais non ! Je n'ai strictement pas abordé ces questions. Toute cette problématique se situe ailleurs.

Peut-être peut-on éclairer le problème à partir de Parménide. J'ai tenu mon premier cours sur son fragment V²⁰, et depuis lors, le problème n'a eu de cesse de me relancer.

J'ai commencé par mettre l'accent sur le τὸ γὰρ αὐτὸ, mais la parole

20. Il s'agit du fragment 3 dans les *Fragmente der Vorsokratiker*, loc. cit. 1, 19-3. Cf. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Francfort, 1988, p. 87

de Parménide ne se lit plus dès lors qu'en son stade bien ultérieur, qui n'est plus grec. Entendue de façon grecque, elle invite à voir dans le $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ le véritable sujet de la phrase. C'est le $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ qui est le τὸ γὰρ αὐτὸ, le Même, et ce Même est déterminé à partir de l'être.

Le fragment VIII, 34 et sv.²¹ réécrit à sa façon la même phrase – le $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ appartient à l'éón, tous deux s'entre-appartiennent. Mais où cette co-appartenance devient-elle litigieuse ? Qu'est-ce qui, dans l'éón, fait que le $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ lui appartient ? Si l'on prend « le Même » comme sujet, on ne pense plus à la façon de Parménide.

MÜLLER : Le percevoir [*Vernehmen*] est ce qu'il est du fait du perçu.

HEIDEGGER : Cela est équivoque, il peut s'agir de la raison [*Vernunft*] en tant que raison, ou de la raison en tant qu'éón.

VOLKMAN-SCHLUCK : Gadamer traduit après Fränkel : « Le même est penser et que soit du pensé », il traduit donc οὐνεκεν par « que »²². Le percevoir n'est donc rien d'autre que l'être-perçu du óv.

HEIDEGGER : Il faut pourtant comprendre ici : « ce à dessein de quoi »²³ : « – jamais sans l'éón, où il est πεφρατισμένον – »²⁴ là réside la difficulté ; dans quelle mesure le penser se situe-t-il dans l'être ? Nicolai Hartmann interprète cela de manière idéaliste, donc en renversant les termes.

VOLKMAN-SCHLUCK : « Je ne peux trouver le penser si l'étant n'est pas proféré ».²⁵ Le $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ est le πεφρατισμένον.

HEIDEGGER : Le $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ est $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ éón ἔμμεναι, il est relié en son

[= Martin Heidegger – *Éléments pour une biographie*, trad. J.-M. Belceil, Payot, Paris, 1990, p. 93] : « Heidegger commença, au semestre d'hiver 1915-1916, un cours de deux heures *Idées directives de la philosophie antique et scolastique* » ; cf. W. J. Richardson (note 3), p. 663 : « Semestre d'hiver 1915-16. Cours. Sur les Présocratiques : Parménide. »

21. Parménide, *Fragments* B 8, 34-36. Le fragment en question est le suivant : ταὐτὸν δ' ἐστὶ $\text{voe}\dot{\iota}\nu$ τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ $\text{voe}\dot{\iota}\nu$.

22. H. Fränkel, *Parmenidesstudien*. In : *Nachr. d. Gött. Ges.*, 1930, p. 186 et sv. ; républié dans : H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 19602, p. 191-192 et 195. – H.-G. Gadamer, *Rezension zu Riezler : Parmenides*, in : *Gnomon*, 12 (1936), p. 77-86, et du même auteur : *Retraktationen zum Lebrgedicht des Parmenides*, in : *Varia Variorum*, Festschrift für K. Reinhardt, Münster et Cologne, 1952, p. 58-68. – Rééd. dans : H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, tome 6 : *Griechische Philosophie*, 2, Tübingen, 1985 ; voir en particulier : *Das Lebrgedicht des Parmenides*. Riezlers Parmenides Deutung, 1936, p. 30 et sv., 37 note 2, ainsi que *Retraktationen*, p. 45, note 10.

23. Cf. les différentes tentatives d'interprétation du fragment 8, 34 et sv. in : Martin Heidegger, *Was heißt Denken ?* [*Qu'est-ce qui appelle à penser ?*], ainsi que dans les *Vorträge und Aufsätze*, Deuxième Partie, p. 15 et sv. ; « Moira » (Parménide 8, 34-41). In : *Vorträge und Aufsätze*, Troisième Partie, 3^e édition, Pfullingen, 1967, p. 27 et sv. [= *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Gallimard, 1958, p. 151 et sv. ; p. 279 et sv.]. [La traduction par « ce à dessein de quoi » (allemand : *um wessentwillen*) est reprise de la traduction de Jean Beaufret, *Le Poème de Parménide*, P.U.F., 1955, 1984², p. 87.]

24. Parménide, *Fragments* B 8, 35 ; voir note 21.

25. *Ibid.*, 8, 35-36.

essence au εόν. Mais que donne à entendre, en grec, πεφασισμένον ? Nous disons « proféré » [« *ausgesprochen* »]. νοεῖν et λέγειν sont plus proches qu'on ne le croit généralement, ils sont essentiellement solidaires l'un de l'autre [14] (cf. fragment VI)²⁶, le νοεῖν est le déploiement du λέγειν, c'est ce qui fait en sorte que quelque chose soit patent. Le λέγειν ne peut rien être par lui-même, il n'est décelable que dans l'εόν ; celui-ci est pensé de façon participiale.

*Heidegger lit alors la [dernière] leçon, qui n'a pas été professée, de son cours de 19[52].*²⁷ *De la discussion consécutive à la lecture de ce cours, peu de traces ont été jusqu'à présent consignées par écrit.*

HEIDEGGER : L'interprétation du fragment VIII²⁸ relève de la question qui fut notre point de départ en ce que celui-ci concerne la question de savoir dans quelle mesure la dialectique règne déjà dans le rapport. Loin de représenter une sécession par rapport à la position de Parménide, la métaphysique ultérieure en est donc le déploiement. La dialectique est la manière de correspondre à l'oubli dans lequel est tombé la différence de l'être et de l'étant.

MÜLLER : Le diptyque n'est pas le fait du λέγειν ni ne provient de la bifurcation de l'être – il y a co-appartenance.

HEIDEGGER : Ne pas s'aviser de cette conjonction, ni que demeure latente la relation de l'essence proprement dite, de l'âitre de la pensée à l'âitre de l'être²⁹, tel est l'embarras de la dialectique. L'identité entendue comme commune présence indissoluble, le αὐτό, voilà l'embarras. Il ne s'agit pas de ce qui est du pareil au même.

Il y aurait encore l'interprétation de Schelling, qui interprète τὸ αὐτό

26. Parménide, *Fragmente* B 6, 1. Le fragment en question est le suivant :

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εόν ἔμμεναι

[trad. J. Beaufret citée : « Nécessaire est ceci : dire et penser de l'étant l'être ».] Cf. les interprétations réitérées de ce fragment par Heidegger : *Was heißt Denken ?*, 2^e édition, Tübingen, 1961, à partir de la p. 105 [trad. fr. A. Becker et G. Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, P.U.F., Paris, 1973, à partir de la p. 165].

27. Le protocole rédigé par Fink parle de la première leçon, et laisse en blanc les deux derniers chiffres de la date, restituée ici par nos soins. – Cf. à ce sujet la Postface de l'Éditeur.

28. Parménide, *Fragmente* B 8, 34 et sv.

29. [Le terme *Wesen* a été rendu jusqu'à présent par « essence », c'est-à-dire par ce qui correspond, dans la tradition de la métaphysique, au latin *essentia*. Sans préjudice de la manière dont Hegel entend ou réentend ce terme, notamment dans la *Science de la Logique*, nous assistons ici à un virage, aussi audible qu'illisible si l'on s'en tient seulement aux mots, du sens métaphysique traditionnel de *Wesen = essentia*, au *Wesen* pivotant en son acception non-métaphysique, en amont de la métaphysique. Dans sa confrontation avec Hegel, Heidegger parle encore et ne parle déjà plus la langue de la métaphysique. C'est pourquoi nous avons sciemment rendu, dans cette même phrase, *Wesen* par « essence » puis par « âitre », en retenant la suggestion de Gérard Guest. Face à la même difficulté, les traducteurs américains (Parvis Emad, Kenneth Maly) de Heidegger ont proposé : *root-unfolding*. N.d.T.]

comme sujet de la phrase, en tant qu'élément latent explicité en penser et être, sans être seulement l'un ou l'autre.

Ce qui est tout sauf grec.

Nous aurions ainsi : 1) la dialectique de Platon (κοινωνία εἰδῶν),

2) la dialectique du système chez Hegel (la synthèse qui présuppose thèse et antithèse),

3) la dialectique de Kierkegaard ; celle-ci élit domicile dans la corrélation entre sujet et absolu (l'absolu se-révéant lui-même et le fini se-pensant lui-même). C'est la dialectique du paradoxe. La théologie de Kierkegaard est dialectique, non pas parce que c'est Dieu qu'elle penserait dialectiquement, mais le rapport de l'homme (dans l'univers de la foi) à l'absolu. [15]

Tout en se démarquant de Hegel, Kierkegaard reste suspendu au système hégélien de la subjectivité – pour lui il va de soi que la vérité consiste dans la subjectivité.

VOLKMANN-SCHLUCK : Le moment de la condition mortelle de l'homme, ayant pour échappée l'immortalité de l'être, n'est-il pas compris d'emblée dans la dialectique platonicienne, – en sorte que son savoir va de relève en relève – selon un rapport faisant partie intégrante de la κοινωνία ?

MÜLLER : La dialectique chez Platon ne s'enracine pas seulement dans la dégradation des εἶδη rendus troubles du fait de la condition mortelle de l'homme, mais dans la κοινωνία des Idées elles-mêmes.

*Traduit de l'allemand
par Pascal David et Jürgen Gedinat*