

Eryck de Rubercy  
Dominique Le Buhan

— AGORA —

Douze questions posées  
à Jean Beaufret à propos de  
Martin Heidegger



POCKET

**Dominique Le Buhan**, grand poète et essayiste, est né en 1947 et décédé en 2004. Il est l'auteur de l'ouvrage *Le Goût de l'éveil* ainsi que de *Les Heures inégales*, parus chez Fata Morgana.

**Eryck de Rubercy**, né en 1951, est essayiste, critique littéraire, traducteur d'écrivains et poètes allemands. Il est par ailleurs membre du comité de rédaction de la *Revue des Deux Mondes* et directeur de la collection « L'Esprit et les Formes » chez Klincksieck. Eryck de Rubercy est en outre lauréat du prix Nelly-Sachs 2004.

—AGORA—

*Collection dirigée par François Laurent*

ERYCK DE RUBERCY  
DOMINIQUE LE BUHAN

**DOUZE QUESTIONS  
POSÉES À  
JEAN BEAUFRET  
À PROPOS DE  
MARTIN HEIDEGGER**

*Précédées d 'une lettre de Marguerite Yourcenar*

POCKET

Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5, 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon, sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

© 1983 by Éditions Aubier Montaigne.

Droits de reproduction réservés pour tous pays.

Pour la lettre de Marguerite Yourcenar :

© Succession de l'auteur. Tous droits réservés.

ISBN: 978-2-266-20401-9

Petite Plaisance  
Northeast Harbor  
Maine 04662 USA

à Dominique Le Buhan  
80 me de Sèvres  
75007 Paris

10 avril 1975

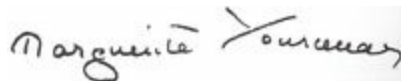
Monsieur,

Je tiens à vous remercier, ainsi qu'Eryck de Rubercy, de vos très remarquables Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger.

Parmi tous les envois qui me sont faits, le vôtre m'a donné l'impression de respirer une bouffée d'ozone. Enfin, un texte sans jargon, sans concessions au facile, au frappant, à tout ce qui d'ordinaire déparent les entrevues... Et je vois bien que les trois-quarts de l'éloge reviennent à Jean Beaufret, mais il y a une certaine façon d'interroger, une certaine façon d'entendre sans lesquelles ses réponses ne seraient pas prononcées, ou ne porteraient pas jusqu'à nous. Votre part dans le dialogue est donc déterminante.

Il se trouve que certains des sujets évoqués dans ces pages sont de ceux qui m'ont préoccupée depuis des années, la remontée vers les philosophies pré-socratiques, « la pensée de la chose », les rapports avec le corps. Il est toujours émouvant pour l'esprit de s'apercevoir que ses propres recherches, bien que soumises à des disciplines différentes de celles de la philosophie proprement dite, obéissent, j'allais dire mystérieusement, à un certain courant. Et quelle satisfaction pour quelqu'un qui a beaucoup traduit que cette remarque sur l'intraduisible.

Veuillez agréer, Monsieur, ainsi que votre collaborateur, l'expression de mes sentiments les meilleurs,



Marguerite Yourcenar

*Lang ist gang in gleicher spur :  
Was ihr denkt und lernt und schafft...  
Doch des götter-rings verhaft  
Dauert einen sommer nur !*

*Longue est la marche en même trace :  
À qui pense et apprend et crée  
Mais l'arrêt de l'anneau des dieux  
Jamais ne dure qu'un été.*

STEFAN GEORGE

Für Dominique Le Buhan und für Eryck de Rubercy

Die schönste Gabe, die einem Denkenden gereicht werden kann, sind wesentliche Fragen, die ihn zu erneuter Besinnung veranlassen. Ein solcher Geschenk haben Sie meinem langjährigen Freund Jean Beaufret mit den *zwölf Fragen* zugedacht.

Dafür danke ich Ihnen herzlich, Sie freundlich grüssend.

Martin Heidegger

Freiburg i. Br.

an Schellings 200. Geburtstag

Pour Dominique Le Buhan et pour Eryck de Rubercy

Le plus beau don qui puisse être fait à celui qui pense, ce sont des questions essentielles, qui l'incitent à une méditation renouvelée. Un tel présent vous l'avez destiné à mon ami de longue date Jean Beaufret avec vos *Douze questions*.

Je vous en remercie cordialement, en vous adressant mon salut amical.

Martin Heidegger

Fribourg en Br.

Le jour du 200<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Schelling

Portail Saint Jean  
aux environs de Malaucène (Vaucluse)

17-1-75

Merci d'avoir ouvert, comme le silex ouvre à l'étincelle, le portail d'ardoise bleue et de nous avoir conduit dans la Grande Cour où nous écoutons notre ami Jean Beaufret « interpréter l'être sous l'horizon du temps ».

RENÉ CHAR

## *Introduction*

*Un homme simple, solide, va naturellement à l'essentiel et, l'ayant réfléchi dans son regard calme et critique, trouve la force de l'énoncer jusqu'à la nuance : son nom est Jean Beaufret.*

*Héraclite et Parménide lui sont familiers. Il vit depuis plus de trente ans dans l'intimité de deux langues : la sienne et celle de Heidegger ; dans l'amitié des rets poétiques tissés par René Char ; et dans une référence inexplicite à Georges Braque. Rien de son temps ne lui échappe — et notre destin traqué par la Technique l'inquiète ; rien non plus de toute philosophie.*

*Il rencontra l'Action en résistant en son temps au nazisme : événement qui serait singulier dans son existence universitaire trop discrète, s'il n'en fallait mentionner un second qui l'éclaire d'un coup : l'ouverture, dès novembre 1945, d'un Dialogue avec Heidegger poursuivi jusqu'à ce jour avec passion, par-delà la mort de celui-ci, dans des livres qui nous permettent d'affirmer qu'il est possible de penser avec plaisir, dès lors que la clairvoyance s'allie à l'emploi rigoureux de la langue. Livres dont on sort exalté et sans plus pouvoir imaginer que la pensée de Heidegger soit obscure ou inactuelle, comme veulent nous en persuader des esprits confus chez qui le malheur d'expression tient lieu de complexité.*

*En dépit de la billebaude régnante, Jean Beaufret persiste. Sa silhouette n'est pas celle d'un humble commentateur, et son œuvre témoigne originalement. Lire ses essais n'offre pas qu'un accès facilité à la pensée de Heidegger : on ne les lit bien qu'en observant en quoi sa phrase initiatrice répond en français à des exigences auxquelles précisément elle nous sensibilise. Il ne nous a donc pas paru inutile d'interroger celui qui nous dit quelque jour avec un franc sourire : « La parole est désespérément claire » — et qui ne s'est jamais refusé à nos questions. Au contraire y a-t-il à mesure trouvé plus d'intérêt pensant que celles-ci étaient pour lui une occasion de s'exprimer avec plus de rigueur qu'il ne l'avait jamais fait. Peut-être le lecteur attentif, surpris par la simplicité de ces questions nous soupçonnerait-il de trop de complaisance. En fait, si nous avons choisi d'interroger de*

*cette façon d'apparence élémentaire, c'est persuadés que les questions les plus générales peuvent être les plus difficiles à la fois, et les plus éclairantes. La volonté d'où elles procèdent est de tenter de faire saisir — par évidence — le style de pensée d'un qui fut en son temps l'interlocuteur privilégié de Heidegger. Personne autant que lui n'a en effet interrogé de plus près la philosophie, nous permettant ainsi de pénétrer sans jamais de cesse plus avant au cœur d'une même histoire dont l'objet et l'esprit de ces questions sont de mettre à jour la secrète continuité. Et les réponses faites, mieux que tout résumé, nous donnent la meilleure ouverture à la pensée de Heidegger.*

*Notre première rencontre avec Jean Beaufret et chez lui, fut des plus chaleureuses. Nous avons d'abord parlé de la corrosion moderne du langage : « On ne peut plus rien dire, assura l'un de nous, qui ne soit aussitôt réduit à néant. Toutes choses, et les plus graves, paraissent rongées par je ne sais quelle ironie ; en tout cas, vaines. Toute poésie semble impossible. » Jean Beaufret nous répondit longuement ; il nous apparut que, sans démission aucune, il avait entrepris d'écrire, presque malgré lui, dans le rejet de cette usure des mots. Notre hôte du jour, c'était clair, n'avait jamais pensé au Livre ; également éloignés de la langue réformée par les sciences humaines et du discours académique épuisé dont, nous disait-il : « Chaque mot semble une goutte d'eau passée au chlore », ses propos se maintenaient et se défendaient de la facile ironie par une verve polémique sans hargneries.*

*Nous percevons aujourd'hui, encore davantage, la solidité et la surprenante liberté de ces « textes » ; et, en y regardant de plus près, nous constatons que de tels écrits ne résultent nullement de l'idée du texte à faire. La distinction écriture/parole est indifférente à Jean Beaufret ; et l'on voit surtout dans ses essais un emploi de la langue à la recherche d'elle-même (et les étymologies grecques, latines ou germaniques se révèlent). La langue lui est concrète. Il parle comme il écrit, de même qu'il se souvient comme il a lu : très exactement (et nul ne peut douter que la citation ne lui soit naturelle).*

*Lors de nos rencontres répétées, ce qui nous surprit avant tout fut que chez lui la parole et l'écriture tout ensemble tendent au Dit — inlassablement, sur le ton de la conversation ; car sa conversation soutient une pensée féconde, résultat, disait Heidegger ; « non seulement de l'écriture et de la lecture,*

*mais de la sunousia d'un dialogue qui est enseignement reçu autant que donné ». Ces pages en constituent le plus convaincant exemple : conversation ni enregistrée ni transcrite, mais produite alternativement à la parole la plus libre et la plus chargée d'anecdotes, écriture non tant corrigée que nuancée jusqu'à l'exactitude. Pour le plaisir du lecteur.*

Été 1974 — 22 mai 1982

## 1.

E. DE R.

*Qui étiez-vous, Jean Beaufret, avant de vous être senti orienté vers la pensée de Heidegger ?*

J. B.

J'ai été d'abord normalien, puis agrégé, ce qui revient à être incorporé à un troupeau qui n'est pas, d'autre part, sans mérites. C'est dire que j'avais acquis la capacité d'enseigner la philosophie à la satisfaction de l'auditoire. Il n'y avait que moi qui, à l'époque, n'étais pas satisfait. C'est sans doute pourquoi, à partir de 1941, j'entrepris de déchiffrer Husserl, dont l'étude me permit de comprendre enfin quelque chose à ce que je disais quand, devant mon public, je traitais de la conscience, puis, dès l'année suivante, Heidegger, dont la lecture me rendit plus questionnant quant à la philosophie elle-même. Je croyais alors, aussi naïvement que les Stoïciens ou que Kant, qu'elle était tout simplement la conjonction d'une métaphysique et d'une morale, le tout assorti d'une logique et au besoin d'une esthétique. Tel était du moins ce qu'entre autres choses j'avais appris de mes maîtres, certainement plus savants que ceux d'aujourd'hui, mais non moins disposés à se contenter de peu dès qu'il y allait de l'essentiel.

## 2.

E. DE R.

*En quoi la mise en question de la métaphysique revient-elle pour Heidegger à faire du temps lui-même la question fondamentale ?*

J. B.

Disons plutôt : *une* question *centrale*. Mais vous avez bien raison de tenir *Sein und Zeit* pour une mise en question de la métaphysique. C'en est même la première depuis sa naissance grecque, en quoi ce livre est à la fois rupture et percée. Le mot métaphysique, synonyme plus tardif de philosophie, désigne le revirement qui s'accomplit dans la pensée quand son regard, primitivement fixé sur l'étant, en vient à se retourner de la prise en vue de l'étant jusqu'à entreprendre de le questionner dans son être, ce qui est cependant plus difficile, disait Platon, que de « retourner une huître ». Toute métaphysique est ainsi avant tout une thèse sur l'être, au sens où Platon avait déterminé l'étant dans son être par l'« idée » qui le met *en vue*, Aristote par ce qui le fait paraître à la manière d'une *œuvre*, là où Leibniz le fixera plutôt à partir de ce qu'il y a en lui de *dynamique*, Nietzsche allant jusqu'à entendre comme *volonté de puissance* ce dynamisme intrinsèque à l'étant. Ici, chaque philosophe paraît avoir à dire quelque chose d'autre que ce qui avait été dit avant lui, si, selon le mot de Valéry dans *Tel Quel* : « Penseurs sont gens qui re-pensent et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé. » Mais l'une des paroles les plus singulières de la métaphysique fut celle qu'Aristote rappelle parfois comme en passant : « l'étant dans son être se dit de manières multiples ». La question que se pose Heidegger est dès lors : quel est donc l'*un* de ce multiple ? Est-ce l'une des quatre acceptions de l'être qu'énumère, sans s'expliquer, Aristote, et alors laquelle, ou n'est-ce aucune d'entre elles vu que toutes les quatre sont dites *pros hen*, regardant à l'un ? Pendant plus de quinze ans, il ne cesse de revenir à ce qui est ainsi pour lui l'énigme aristotélicienne de la métaphysique.

C'est alors qu'il s'avisa « un jour » — ainsi parlait-il parfois — qu'au nom platonicien et aristotélicien de l'être, *ousia*, qui dit aussi, dans la langue

courante, le bien d'un paysan, répond directement de ce point de vue l'allemand *Anwesen*, mais que, d'autre part, rien n'est plus proche du neutre *Anwesen*, que le féminin *Anwesenheit* où la désinence *heit* porte au langage, en le faisant pour ainsi dire briller, ce qui, dans *Anwesen*, reste encore opaque. *Anwesenheit* dit ainsi : la pure brillance de l'*Anwesen*. Mais d'autre part *Anwesenheit* est synonyme de *Gegenwart*, et par là dit aussi que ce qui brille, quand retentit le nom grec de l'être (*ousia* comme aphérèse de *parousia*), est essentiellement du présent. Or présent parle la langue du temps. De même que Cézanne disait : « Quand la couleur est à sa richesse, la forme est à sa plénitude », Heidegger entend sa propre langue lui dire, à propos de l'être et du temps : « Quand le temps est à sa richesse, c'est l'être lui-même qui est à sa plénitude ». Il est à remarquer ici que ce n'est pas directement à partir du grec qui est la langue natale de l'être que Heidegger s'avisa de la chose, mais grâce à l'allemand qui lui est, non le grec, langue maternelle. À la faveur pourtant d'un tel détour ou plutôt d'un tel dialogue, le grec *ousia*, ainsi éclairé et comme révélé par ce qui lui répond au plus proche dans une autre langue que le grec, mais fraternelle à lui, a déjà nommé, sans y prendre garde, la temporalité secrète de l'être tel qu'il s'annonce en un présent.

Ainsi dans la question de l'être, comme question *directrice* de la métaphysique, s'abriterait, pour qui sait entendre la langue, une autre question qui, question *fondamentale*, s'annoncerait peut-être comme celle du temps. Tel est le chemin qui conduit Heidegger de sa perplexité d'adolescent à *Sein und Zeit*. Mais quel chemin au juste ? S'agit-il, de la part de Heidegger, d'une initiative qui serait philosophiquement sans précédent ? Le risque serait alors grand du plus pur arbitraire. Or Heidegger, à Cerisy, avait expressément déclaré le contraire. La question que je pose, disait-il, « n'est pas une question insolite qui prétendrait réinventer la philosophie, mais celle qui, dans l'*Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ?*, est caractérisée comme la *Remontée jusqu'au fondement de la métaphysique elle-même* ». Tant s'en faut même qu'une telle question ait eu besoin d'attendre jusqu'à lui pour tout au moins transparaître. Quand par exemple Kant, dès 1763, écrit — et c'est par ce rappel que commencèrent l'été 1955 les *Entretiens* de Cerisy (ont-ils laissé un souvenir dans la pensée de ceux qui y participèrent ?) — « Le concept de *Position* est entièrement simple et ne fait qu'un avec celui

d'être en général », cette « thèse sur l'être », à la différence des déterminations métaphysiques (substantialité, causalité, réciprocité d'action) dont il sera ultérieurement, mais à partir de là, le porteur, place déjà Kant sur le chemin qui sera celui de Heidegger. À Cerisy, il se borna cependant à souligner que la démarche de Kant, éclairant *être* par *position*, était un extraordinaire prélude à celle que Husserl, plus d'un siècle après, portera au langage sous le titre d'*intuition catégoriale*, entendant par là une approche intuitive de l'être comme foyer des catégories dont il est, selon Aristote, la première. Husserl disait en effet en 1901 : « Il faut bien en tout cas qu'il y ait un acte qui, aux éléments catégoriaux de la signification, rende les mêmes services que la perception sensible aux choses matérielles », c'est-à-dire « nous les mette directement sous les yeux. » Autrement, il faudrait perdre tout espoir de jamais savoir de quoi au juste il est question avec eux. Reste bien sûr à ajouter que Kant, lorsqu'il se porte à propos de l'être sur ce chemin à vrai dire peu frayé, mais que le goût de Heidegger pour la *Sixième Recherche*, c'est-à-dire son rapport à Husserl lui avait rétrospectivement illuminé, est lui-même précédé et peut-être guidé par Aristote quand, en quête dès le départ de ce que Husserl aurait nommé dans son langage une *intuition catégoriale* de l'étant dans son être, Aristote nous dit, sans plus s'expliquer que ne le fera Kant, que l'étant dans son être est avant tout *to hypokeimenon* : ce qui devant nous déjà s'étend à découvert.

Une telle remarque en effet, loin d'introduire une détermination seulement prédicative de l'être, comme le font plus indéchiffrablement l'*eidos*, l'*energeia*, ou le *dynamikon* de Leibniz, vise bien plutôt ce qui, dans l'étant, est plus secrètement *pré-entendu* (*vorverstanden*, lisons-nous au paragraphe 40 du *Kant-Buch*) avant toute détermination ultérieure et dès que l'étant est seulement appelé par son nom. Mais la merveille est ici qu'Aristote, au lieu de creuser la pensée de « ce qui s'étend là-devant » jusqu'à la limite de ce qu'il nous donne à pré-entendre, s'adosse plutôt à lui, donc lui tourne le dos pour le déterminer en allant toujours plus avant. Ainsi même les Grecs, dès l'origine de la philosophie qui est leur apport le plus propre, ne déterminent l'être qu'en lui tournant le dos, et ainsi laissent à son propre secret ce à partir de quoi ils parlent. C'est pourquoi Heidegger disait en 1939 dans son cours sur Nietzsche : « À peine sommes-nous en état de dire, à propos des Grecs, ce qui chez eux est plus digne d'admiration : la sûreté du regard qu'ils ont su,

dès le départ, poser sur les figures essentielles de l'étant, ou de n'avoir eu nul besoin de creuser plus avant la vérité qu'atteint un tel regard en retournant sur lui le questionnement. » De même Kant, quand il découvre, en apparence par hasard, en réalité sous la dictée de la « chose même », l'identité au premier abord imprévue *d'être* et de *position*, c'est sans beaucoup plus se préoccuper qu'Aristote de ce qu'il vient de dire qu'il ira de l'avant, et ceci jusqu'à devenir l'auteur de la *Critique de la Raison pure*. Quant à la *Sixième Recherche* de Husserl, elle paraît se perdre dans les sables. S'aviser d'une telle singularité, tel fut, pour Heidegger, le point de départ décisif. La *Métaphysique* d'Aristote, l'interprétation kantienne de l'être comme *position* et, tout près de lui la *Phénoménologie* de Husserl dont l'*eigentlicher Vorstoss*, le « coup de maître », disait-il à Cerisy est, treize ans avant les *Ideen*, la pensée de l'*intuition catégoriale*, lui sont autant de précédents méthodologiques. Qu'il ait été le seul à les voir comme tels, c'est là, comme on dit, une tout autre histoire. Mais prétendre lire Heidegger sans en passer d'abord par là est une entreprise chimérique. Avis aux amateurs ! En d'autres termes ce qui pour lui est le plus étonnant n'est pas d'avoir écrit *Sein und Zeit*, mais que *Sein und Zeit* n'ait pas été écrit avant lui, tant s'impose à qui sait entendre l'interprétation du temps comme « horizon possible de toute entente de l'être ».

Mais quel temps ? Non pas bien sûr celui qu'Aristote interprète métaphysiquement, c'est-à-dire à partir de l'être et dans son horizon pour l'y déterminer tout aussitôt comme succession d'instants. À la succession des instants s'oppose en la fondant prétendument, l'instant d'éternité, celui qui contient toutes choses ensemble. Heidegger dit au contraire : plus radical que le successif et même que l'éternel est le présent que pré-abrite en elle la nomination de l'être, et au travers duquel un *déjà* et un *pas encore* se rejoignent ou plutôt se répondent d'une tout autre manière que ne le dit l'adverbe *successivement*. Présent, passé et avenir, loin de se faire suite, sont bien plutôt *ek-statiquement* contemporains à l'intérieur d'un monde dont le présent n'est plus l'instant qui passe, mais s'étend aussi loin qu'un avenir répond présentement à un passé, au sens où Descartes fonde un nouveau présent du monde en lui restituant, pour ainsi dire, la mémoire d'un héros antérieur qui est, dans sa pensée, le géomètre Apollonius, pour s'adresser, à partir de là, à ceux qu'il nomme ses « neveux », comme à des contemporains

encore à venir. De même Cézanne ouvre à la peinture un nouveau présent en corrigeant la découverte des Impressionnistes, qui était de peindre d'après nature, par son adjonction à lui : *Faire du Poussin d'après nature* — ce qui est « féconder le passé » (Nietzsche) en lui donnant un avenir qui passera par Braque et Picasso. La dimension qui s'ouvre ainsi dépasse aussi bien la naïveté de l'historisme, qui pense au fil du temps, que la démarche de ceux qui, avec Chateaubriand et même Nietzsche, nous engagent en sens inverse à mettre « l'éternité au fond de l'histoire des temps ». Telle est la portée révolutionnaire du livre publié en 1927 sous le titre : *Sein und Zeit*. Il récuse aussi bien le « point de vue historique » que le recours à l'éternel, pour penser dans toute son acuité ce que Mallarmé osa nommer un jour :

*Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui...*

Mais alors la thèse de *Sein und Zeit* n'a rien à voir non plus avec la thèse de Bergson sur l'être qui énonce la priorité en lui du « mouvant » sur le « stable », le mouvant répondant mieux encore que le stable à l'exigence présumée de l'être, à savoir la « solidité ». À la thèse de Bergson, qui est encore une fois l'interprétation du temps dans l'horizon de l'être s'oppose diamétralement l'approche de l'être qu'est *Sein und Zeit* où s'annonce au contraire que l'être, par son nom même de présence ou présenteté, appartient à l'ordre du temps qui en est l'horizon possible, non l'inverse. C'est en ce sens qu'en juillet 1957, à l'occasion de la commémoration du cinquième centenaire de l'Université de Fribourg, Heidegger, ayant réuni en un séminaire plusieurs de ses anciens élèves devenus professeurs, put soudain leur poser la question suivante : « Que veut dire *Sein* dans *Sein und Zeit* ? » Sans doute ses propres élèves restèrent-ils à court puisque ce fut lui qui donna la réponse en disant : toutes les interprétations philosophiques de l'être de Parménide à Nietzsche et même au-delà, si parler ainsi a encore un sens. Mais alors *und Zeit* dans *Sein und Zeit*, loin d'être l'indice encore d'une thèse métaphysique sur l'être, répondrait plutôt au non-dit de toute la philosophie antérieure. Pensant l'être « sous l'horizon du temps », non l'inverse, Heidegger invite son lecteur à rétrocéder de la métaphysique et de sa question de l'être jusqu'à une pensée plus radicale qui est, disait-il en 1927, la question du *sens* de l'être lui-même, dont l'avant-goût est la merveille qu'il

n'apparaisse en son lieu propre que dans une « clairière de temps ».

### 3.

E. DE R.

***Pourquoi Heidegger ne s'en est-il pas tenu à son projet initial en publiant la seconde partie de Sein und Zeit qu'il avait pourtant annoncée en 1927 ?***

J. B.

Votre question est non seulement classique, mais essentielle. La présupposition de *Sein und Zeit* était l'oubli proprement métaphysique du *sens* ou de la vérité de l'être. Non pas que saint Thomas, comme affectent de le croire certains, aurait, selon Heidegger, oublié purement et simplement la question de l'être. Mais au sens où, parlant de l'être, il en perd aussitôt de vue le caractère intrinsèquement temporel pour le faire culminer hors du temps. Platon et Aristote en avaient déjà fait tout autant et même Nietzsche, avec l'éternel retour de l'identique, ne fera pas autre chose. Seulement, dans les années qui suivent immédiatement *Sein und Zeit*, la perspective commence à changer. L'oubli de l'être n'est plus une simple inadvertance comme aurait pu le croire encore le lecteur de *Sein und Zeit*. Il devient l'affaire même de l'être, non la nôtre.

Autrement dit, dans la locution : *oubli de l'être*, le génitif objectif se renverse soudain en un génitif subjectif. L'oubli provient de l'être. Le moment du virage est la conférence que Heidegger prononce pour la première fois à Brême au cours de l'automne 1930, c'est-à-dire plus de trois ans après *Sein und Zeit*, sous le titre : *De l'essence de la vérité* et dont le texte, maintes fois remanié jusqu'en 1943, fut toujours maintenu par l'auteur en une version à part. On peut dire que ces vingt pages constituent le filigrane de toute l'œuvre ultérieure de Heidegger. Ce qui les caractérise, précise-t-il lui-même, c'est que la conquête décisive de *Sein und Zeit*, à savoir l'interprétation de l'être sous l'horizon du temps, y est « intentionnellement non développée ». Cela ne veut naturellement pas dire qu'à partir de 1930 Heidegger récuse *Sein und Zeit*, mais que ce qu'il dit ne peut plus en être tout simplement la suite, même si on l'attend comme on attend la suite d'un roman feuilleton.

Dès *Sein und Zeit*, à travers ce que Heidegger visait alors sous le titre de *Zeitlichkeit des Daseins* où le présent, à la croisée en lui du passé et de l'avenir, devient le centre de la question, apparaît déjà la locution plus insolite de *Temporalität des Seins*. Par là le livre commence déjà pour ainsi dire à se dépasser lui-même. La temporalité de l'être va maintenant signifier que « l'être se retire tandis qu'il se déclot dans l'étant », autrement dit que l'être n'est la clairière qu'il est que comme reposoir, asile ou arche de son propre retrait. Tel est ce que *Sein und Zeit* n'aperçoit encore qu'à travers un nuage, comme Ulysse son Ithaque où il est bel et bien arrivé sans le savoir encore. Mais ce retrait de l'être (génitif subjectif) va devenir dès lors le trait fondamental de l'histoire elle-même, autrement dit l'Événement. Car l'histoire n'est pas histoire d'événements, mais l'Événement c'est l'histoire, à condition d'entendre événement, donc histoire, au sens qu'entend plus tard Heidegger dans l'allemand *Ereignis* qui, si au premier plan il dit bien ce que nous appelons événement, c'est pour le dire à sa façon. Car dans *Ereignis* résonne à la fois non seulement ce qui nous concerne et ainsi nous est propre (*eigen*), mais aussi ce dont nous restons pour ainsi dire sidérés (*eräugnet*) et par là éblouis, au point que nous sommes en pensée devant lui, disait Aristote, « comme les yeux des nocturnes devant l'éclat du jour ». C'est en ce sens que Nietzsche dira du dernier homme, devant l'apparition naissante du surhomme, qu'il en est réduit à « cligner ». Ce devant quoi toute métaphysique en reste au *clignement* au sens de Nietzsche, c'est ce dont *Sein und Zeit* est encore ébloui, à savoir le retrait de l'être.

Il ne s'agit donc pas, après *Sein und Zeit*, de continuer tout simplement sur la lancée de *Sein und Zeit*, mais d'en reprendre la question d'une manière encore plus questionnante, ce qui ne revient nullement à l'invalider. Tout le début du travail philosophique de Leibniz fut l'interprétation de l'être comme *force*. Il nous dit, revenant plus tard sur ses premiers essais : « Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port ; mais lorsque je me mis à méditer sur le rapport de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer. » Heidegger pourrait dire : « Avec *Sein und Zeit*, je me croyais déjà au port ; mais lorsque je me mis à méditer sur le temps comme *lieu* de l'être, je fus rejeté au grand large. » Somme toute le passage de *Sein und Zeit* à la suite n'est pas la suite de *Sein und Zeit*, mais la reprise de la tentative dont la première conquête avait été l'interprétation de l'être sous l'horizon du temps.

Cette tentative, répétons-le, ne revient pas à l'établissement d'une nouvelle thèse métaphysique. Elle est le début d'une *topologie* de l'être qui n'en était toutefois, en 1927, qu'à son début. Aristote disait : « C'est chose d'importance que le lieu *topos* et il est difficile à saisir. » Cette parole d'Aristote est le fil conducteur de toute la pensée de Heidegger à partir de *Sein und Zeit*.

#### 4.

D. L. B.

*Mais pourquoi, d'un bout à l'autre de la pensée de Heidegger, ce retour aux Grecs ?*

J. B.

Parce que les Grecs ont été, bien qu'à leur insu, les premiers *topologues de l'être*. C'est en effet seulement dans la langue qu'ils ont parlée que Heidegger a pu, bien que par le détour de l'allemand, entendre et discerner, jusqu'à la porter au langage, l'affinité de l'être et du temps comme lieu de l'être lui-même. Bien sûr, ce n'est pas dans cette direction que les Grecs ont déjà su penser mais en sens inverse. C'est pourquoi le *retour* aux Grecs n'a lui-même de sens que comme *dépassement* de la philosophie grecque, où dépassement ne signifie pas : faire mieux que les Grecs, mais tenter d'accéder jusqu'au foyer plus secret de leur propre pensée. Telle est l'entreprise de Heidegger qui peut aujourd'hui paraître insolite, tant notre monde se réclame, comme le disait Cournot, « d'autres précepteurs que les Grecs ». Il est en effet trop clair que, par la Bible, l'Occident se rattache bien plutôt aux « grandes religions monothéistes », comme on les appelle aujourd'hui, qu'à son ascendance philosophique. Nietzsche en avait déjà fait la remarque. L'audace de Heidegger est de tenir en philosophie pour apport extérieur ce qui est aujourd'hui universellement célébré comme source immanente. Pour la philosophie, la parole sainte parce que porteuse d'origine est la parole grecque, non la révélation biblique. Même si, durant presque deux millénaires, elle n'a cessé d'être en débat avec le judéo-christianisme, ce n'est nullement dans ce débat que la philosophie a son centre, mais en deçà de lui. Saint Paul n'hésitait pas à instaurer le christianisme sur la répudiation de ce que « cherchent les Grecs », comme nous le lisons dans la 1<sup>re</sup> *Épître* aux Corinthiens. Mais le christianisme n'a rien à voir avec la philosophie. Dire avec M. Gilson qu'elle lui doit des progrès décisifs, c'est donner dans une confusion aussi onéreuse à l'un qu'à l'autre. Rien n'est plus étranger à la pensée grecque de l'être que ce que Cournot nommait le

« Jéhovisme » biblique qui en est la négation radicale. Heidegger disait en 1952, devant un auditoire zurichois : « Certains d'entre vous savent peut-être que je sors de la théologie, que je lui garde un vieil amour, et que j'y entends même quelque chose. S'il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie, à quoi bien souvent je me sens enclin, alors le terme d'être ne saurait en aucun cas y intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. » Dans une autre occasion, il lui arriva de dire, à des théologiens cette fois : « Si j'étais à ce point concerné par la foi, je n'aurais plus qu'à fermer l'atelier. » Nul n'est plus loin que lui de l'éclectisme débonnaire que professe par exemple M. Gueroult quand il déclare posément : « La philosophie s'est alimentée avant tout à deux sources, la religion et la science. » Pour Heidegger la religion est, par rapport à la philosophie, un corps étranger. D'autre part, ce n'est pas la philosophie qui s'est alimentée à la science, mais l'inverse. Il disait à Cerisy en 1955 : « Il n'y aurait jamais eu de sciences si la philosophie ne les avait précédées en se portant plus avant qu'elles. » Vous comprenez pourquoi les épistémologues, qui ont pour eux la puissance, la gloire et à l'occasion, bien qu'encore chiches, les prébendes, s'entendent à le tenir à l'index. Bien sur, être à l'index ne signifie pas qu'on a raison. Mais ne croyez-vous pas qu'il serait enfin temps, à notre époque de prétendue « démystification », de mettre en question les évidences consacrées, fussent-elles épistémologiques, plutôt qu'à l'index celui qui les met en question ?

## 5.

E. DE R.

***Que voulez-vous dire quand vous écrivez qu'à sa façon et pour la première fois l'œuvre de Heidegger répond à l'impatiente parole de Rimbaud « Posséder la vérité dans une âme et un corps » ?***

J. B.

Tout simplement que le corps, dont, pensait Descartes, nous ne sommes pas aussi certains que nous le sommes d'être des âmes, est en réalité l'ouverture même de l'âme au monde. Mon ami Merleau-Ponty, qui fut peut-être le meilleur de nous tous, s'inquiétait d'un accès possible à la proximité qu'était pour lui l'œuvre, alors en cours, de Heidegger, dont le maintenait pourtant éloigné son point de départ husserlien — car pour passer vraiment de Husserl à Heidegger, peut-être fallait-il être Heidegger lui-même. Il n'en fit pas moins un pas décisif en ce sens le jour où il lui arriva d'écrire : « C'est par son corps que l'âme d'autrui est âme à mes yeux. » (*Signes.*) Mais même dans l'optique de la phénoménologie husserlienne en tant qu'axée sur la « conscience », le corps n'était encore que la conscience d'avoir un corps. C'est avec *Sein und Zeit* et le passage qu'il risque de la conscience (*Bewusstsein*) au *Dasein*, que le rapport au corps (*Leiblichkeit*) est pensé comme radical au *Dasein*. Ce que dit à ce sujet Heidegger a d'ailleurs donné lieu à de réjouissantes bévues. Ainsi M. Lefebvre a cru pouvoir blâmer ou plaindre le *Dasein* au sens de Heidegger de n'avoir même « pas de sexe ». C'est donc, concluait-il, à Freud, non Heidegger, qu'il convient de s'adresser si l'on veut se comprendre enfin comme non-asexué. Tout ce qu'a dit Heidegger, c'est simplement que le *Dasein* n'est pas plutôt mâle que femelle, mais qu'il est aussi bien l'un que l'autre. C'est en ce sens qu'il est dit « neutre » à l'égard de la sexualité, ce qui ne signifie nullement qu'il soit sexuellement neutralisé. Ceci dit, Heidegger n'ajoute pas que le *Dasein* dans l'homme est à la remorque de la sexualité, en quoi on peut le trouver démodé. Mais enfin, si Hebel lui plaît quand il raconte comment, sous le regard de la lune, les garçons embrassent les filles, cela ne peut quand même pas se faire

dans l'incorporel. Toutefois, dire le rapport au corps ou plus exactement la *Leiblichkeit* du *Dasein*, est, pense Heidegger, difficile à porter au langage. Husserl l'a bien tenté, me disait-il un jour, mais « tout aussitôt il parlait de kinesthèses ». Parler du corps dans un autre langage que celui de la psychophysiologie reste à inventer.

## 6.

D. L. B.

*Un commentateur a dit que la pensée de Heidegger apparue sous le nazisme naissant soulevait une question politique sans cesse reposée par l'actualité. Qu'en pensez-vous ?*

J. B.

C'est une affirmation qui vaut ce que vaut la sociologie quand, par-dessus le marché, elle est historiquement dans le flou comme en un domicile d'élection. Notez qu'à ce sujet, personne au grand jamais n'a demandé à Heidegger de s'expliquer lui-même. La règle d'or est de dogmatiser à distance, ce qui est favorable aux thèses, dût la plus élémentaire vérité en périr. Je suis une fois intervenu sur ce point dans une polémique dont la tribune était un hebdomadaire de gauche, jusqu'à y être en fin de compte censuré, ce qui est la façon la plus expédiente, à gauche comme à droite, de clore le débat. Heidegger, quand il l'a su, m'a instamment prié de m'abstenir dorénavant de toute intervention de ce genre, en ajoutant que c'était non seulement perdre son temps, mais s'abaisser que de répondre sérieusement aux détracteurs de Heidegger. Notons seulement au passage que la mise en accusation d'une grande pensée est l'une des merveilles de la politisation, comme on dit aujourd'hui, et qui tient partout la vedette, avec l'interprétation de la philosophie comme « idéologie », ce qui est bien le comble de ce que Rimbaud nommait « faiblesse de la cervelle ». Autant interpréter la poésie comme phraséologie ! Le mieux, confiait récemment Heidegger à quelques amis réunis près de lui en Provence, est de n'en avoir cure et de continuer à travailler avec le moins possible de publicité autour. C'est ainsi qu'eurent lieu, de 1966 à 1969, les trois *Séminaires du Thor*, René Char ayant souhaité que Heidegger fût son hôte. Mais, disait Hölderlin :

*Pourquoi donc des poètes à l'époque du manque ?*

## 7.

D. L. B.

***Heidegger ne passe-t-il pas cependant pour l'ennemi du rationalisme ?  
Et n'interprète-t-il pas insolitement comme déclin la marche de l'histoire ?***

J. B.

Commençons par votre seconde question pour remonter de là à la première. Le terme de *déclin* n'est nullement péjoratif au sens où certains disent que, dans le monde où nous vivons, « tout va de mal en pis ». Heidegger, s'il n'est pas optimiste, n'est pas non plus pessimiste en ce sens. Mais enfin le déclin du jour n'en demeure pas moins une exténuation du jour et de sa lumière. Déclin évoque bel et bien le retrait de ce qui fut d'abord clarté plus radieuse, et ici le plus surprenant est que Heidegger interprète comme déclin ce qui, dans l'optique courante des savants, apparaît au contraire comme progrès, par exemple le passage en philosophie du *Poème* de Parménide au *Parménide* de Platon ou à son *Sophiste*. Dans une telle optique, Parménide n'aurait fait encore que « balbutier » ce qu'enfin Platon porte à un langage plus rigoureux. En d'autres termes Parménide serait un « primitif », et pour tout dire un « présocratique » comme on finira bien par le nommer. Rien, selon Heidegger, n'est plus dépourvu de fondement qu'une telle assertion. Quand Aristote tient pour « balbutiants » ses devanciers, il porte son verdict au nom du platonisme et de l'interprétation qu'il en donne. Boileau lui aussi dira : *Enfin Malherbe vint...* — les « primitifs » étant alors Ronsard, Jodelle et du Bellay, comme pour Mansart Notre-Dame ou la Sainte-Chapelle seront des édifices « gothiques ». Toute la question est cependant de savoir si le prétendu *primitivisme* est bien tel, ou si au contraire ceux qui le tiennent pour tel ne déclinent pas plutôt d'une antériorité qui, à leur insu, les porte encore et dont la grandeur leur devient finalement inapparente, axés qu'ils sont sur autre chose jusqu'à quoi leurs devanciers, croient-ils alors, ne seraient jamais parvenus. Dans l'étude qu'il fait des prétendus « Présocratiques », Heidegger les voit certes comme non encore platoniciens, mais il ne pense pas pour autant que le platonisme soit la vérité

qu'ils auraient vainement cherché à atteindre. C'est tout au contraire Platon qui ne serait pas devenu celui qu'il est sans la parole d'Héraclite et de Parménide qui, de plus loin, le rend possible sans nullement le nécessiter. Dans l'optique des tard venus, à savoir celle de Platon et d'Aristote, les Anciens n'auraient été que des « physiologues », tandis qu'Aristote ne le serait que là où il faut, l'étude de la *phusis* étant pour lui « philosophie seconde » et non « première ». Tel est, dit-on, le « progrès » d'Aristote, issu de Platon, sur Héraclite et Parménide. Heidegger nous libère de ces lieux communs en entreprenant de *lire* Héraclite et de *lire* Parménide, au lieu de leur prêter les consternantes lapalissades qu'ils auraient, paraît-il, proférées, et sur lesquelles bien sûr être en progrès n'est pas trop difficile. Cela ne veut nullement dire qu'en règle générale l'antérieur serait, parce que antérieur, supérieur à ce qui lui fait suite, autrement dit que c'est Platon qui se serait contenté de pauvretés, mais bien que Parménide n'est pas plus primitif par rapport à Platon que Polyclète comparé à Praxitèle, ou Giotto relativement à Raphaël ou à Léonard. Nous n'avons d'ailleurs pas plus à prendre pour modèles les uns que les autres, mais à comprendre que l'alternative : progrès ou décadence est historiquement un schématisme aussi naïf que l'interprétation comme « gothique » de l'architecture du XIII<sup>e</sup> siècle.

Mais alors quand Descartes nous dit que son projet est de « voir clair » en ses actions, cette clarté cartésienne serait cependant plus parcimonieuse que la lumière grecque ? Quel paradoxe ! Où est cependant le paradoxe si déclin n'est pas décadence, mais retrait du jour qui décline ? Nous avons certes, avec la Méthode de Descartes, beaucoup plus de *puissance* sur les choses que n'en eurent jamais les Grecs, puisque les « neveux » de Descartes que sont les Américains d'aujourd'hui ont, au nom de Descartes, débarqué sur la lune. Mais les choses dominées nous sont-elles pour autant plus *présentes* ? On peut légitimement en douter avec Nietzsche lui-même disant : « Notre siècle est un siècle d'excitation, et c'est pourquoi il n'est pas un siècle de passion ; s'il ne cesse de s'échauffer, c'est parce qu'il sent bien que la chaleur lui manque — au fond le froid est à la glace. »

Venons-en maintenant à la question de l'*irrationalisme* de Heidegger. L'irrationalisme que Platon en son temps avait nommé *misologie* — le terme sonnait comme misanthropie — il le condamnait sans appel en disant : « Quand, à l'égard d'une chose, il nous arrive d'éprouver de prime abord des

sentiments véhéments, que cette chose nous agréée ou nous choque, le plus grand des maux est de croire que par là se manifeste ce qu'est cette chose, telle qu'elle peut bien briller à découvert et au comble de son éclat » (*Phédon*, 83 c). Heidegger au contraire écrit dans *Sein und Zeit* : « Les possibilités détectrices de la connaissance sont trop courtes, eu égard à la révélation plus originelle qu'apportent les dispositions du sentiment, où le *Dasein* se trouve placé devant son être en tant que là. » Entre ces deux déclarations l'opposition est en apparence diamétrale. Si donc Platon est rationaliste, Heidegger est bel et bien irrationaliste. Deux remarques pourtant peuvent nous inviter à réduire de l'absolu au relatif cette opposition apparemment si tranchée.

Platon lui-même, remarquait Heidegger à Cerisy, n'est-il pas le premier à placer à l'origine même de la philosophie la puissance du sentiment quand, dans *Théétète* (155 d), il fait dire à son Socrate : « Rien n'est plus propre au philosophe que cette disposition (ce *pathos*, lisons-nous) s'émerveiller, et la philosophie n'a point d'autre source. » Si donc la philosophie a son point de départ dans un *pathos*, Platon n'est pas aussi strictement rationaliste qu'il en a l'air. Mais Platon n'est pas ici, ajoutait Heidegger, une exception. À y regarder de près, même la philosophie de Descartes n'est pas plus *apathie* (comme le dira Kant dans la Remarque générale qui suit le paragraphe 29 de la troisième *Critique*), que celle de Platon mais, à la différence de ce qui a lieu avec Platon, le *pathos* qui la mobilise n'est plus tant, malgré l'estime que professe Descartes pour cette « subite surprise de l'âme » qu'il nomme admiration, celui de l'*émerveillement* devant ce qui se manifeste à découvert que la *confiance* exclusivement réservée à l'idée comme claire et distincte au sens de Descartes. Là est bien pour la chose ainsi rencontrée, une manière encore de se manifester à découvert, mais une seulement parmi d'autres, car elle peut « briller » de toute autre manière, comme le mouvement, à l'*émerveillement* d'Aristote, brilla tout autrement, dans sa structure et ses « visages », qu'au regard de Descartes. Qui reste insensible à cette nuance ne voit rien de Descartes, même s'il le lit « à la loupe » — pas plus qu'il ne voit Aristote que force lui est alors de travestir en un pré-cartésien encore bien loin du compte et dont la physique serait à ce titre « irrémédiablement périmée » comme le déclare M. Koyré avec l'intrépidité de l'épistémologue.

Heidegger de son côté, et ce sera la deuxième remarque, quand il nous

rappelle de la connaissance à la monition du sentiment ou, disait Pascal qui lui est cher, du « cœur », ce n'est nullement pour donner le pas au sentiment en général sur toute connaissance, mais, comme il le dit expressément, pour considérer comme particulièrement révélateurs *certain*s sentiments, à savoir ceux qui « placent le *Dasein* devant son être en tant que là », autrement dit ceux qui, au lieu de réagir seulement à la présence ou à l'absence de l'étant, répondent à l'ouverture en lui de la clairière de l'être. Tel sera à ses yeux le sentiment de l'*angoisse* qui, plus secrètement encore que l'émerveillement platonicien, répond à la manifestation de l'être en tant que, comme tel, il n'est jamais *rien* de simplement étant. Mais là Platon lui-même n'avait-il pas déjà montré l'homme, sitôt délogé par la philosophie de sa « diète ordinaire » (*La République* III, 406 b) comme « saisi d'angoisse » (*Théétète*. 175 d) et sa parole réduite au balbutiement ?

Ces remarques ne veulent pas dire que toutes les oppositions doivent se solder par des compromis, à moins qu'elles ne soient « dialectiquement » surmontables mais que, dans bien des cas, ce n'est que l'esprit de polémique qui suscite des oppositions là où elles ne sont que des prétextes. Il se pourrait en effet que l'accusation d'irrationalisme, telle qu'elle a été, rappelons-le, historiquement portée contre Pascal, Rousseau ou Nietzsche, avant de l'être contre Heidegger, ne soit jamais que la réaction classique du pense-petit à toute ouverture d'horizon. Le chemin de Heidegger n'est nullement, comme le disent les sots, du rationalisme à l'irrationalisme, mais de la raison au *logos*, y compris la disposition ou prédisposition émotive initialement investie en lui et qui en est, selon Platon, la source première. Sans doute ne survient-elle, précisera Aristote, qu'à titre de *diathèse* (terme qu'à la lettre traduit du grec celui de *disposition*), c'est-à-dire d'une manière moins permanente que ce que nomme le terme corrélatif d'*exis* ou d'*ayance*, comme on disait parfois au XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est en ce sens, dirons-nous en paraphrasant une parole de Kant, que le *logos* au sens grec « n'avait pas honte de se laisser voir dans la compagnie plus instable du sentiment du cœur », comme Pascal, en un autre temps, saura le rappeler à sa façon aux cartésiens. Un tel *logos* n'est pas seulement, outre celui de Platon, le *logos* plus originel de Parménide ou d'Héraclite, en tant que délivré des lisières où va le tenir la philosophie de Platon, mais le *logos* en tant qu'affranchi de ce que *Sein und Zeit* nomme la « limitation de l'ontologie antique », qui

n'accueille en elle rien encore de ce que toute l'œuvre de Heidegger entreprend, à contresens du flot, de porter au langage. D'abord et dès le début de *Sein und Zeit*, la manifestation directe de ce qui nous est « à portée de la main ». Puis après *Sein und Zeit*, l'énigme de l'œuvre d'art. Enfin, à partir de la *Lettre sur l'humanisme*, la pensée même de la chose dans la simplicité encore non dite de sa présence apparemment familière. Rappelez-vous : « Peu de chose est la chose : la cruche et le banc, le sentier et la charrue. Chose est aussi à sa façon l'arbre et l'étang, le ruisseau et le mont... Choses encore... miroir et agrafe, livre et image, couronne et croix. » Mais ce n'est là qu'un abécédaire ? Bien sûr. Heidegger n'est nullement, parmi nous, un philosophe mais un humble maître d'école qui, dans le livre du monde nous aide à distinguer des lettres, à former des syllabes, à assembler des mots. Quand dans la *Vanguardia* de Barcelone Antonio Machado — mais encore une fois : *Pourquoi donc des poètes ?* — l'opposait à Nietzsche en le caractérisant comme « un métaphysicien de l'humilité », il savait bien ce qu'il disait.

## 8.

E. DE R.

*Reste que dans notre monde, si anxieux de se définir une table des valeurs, Heidegger frapperait d'invalidité le concept même de valeur...*

J. B.

... Et nous prêcherait par là le retour à une barbarie pour laquelle plus rien n'a de sens qu'une prétendue résolution sans contenu ? Où bien sûr il n'est pas difficile au regard exercé d'apercevoir le spectre du nazisme ? Air connu et chanté à ravir par l'« École de Francfort » ou d'autres saints Apôtres. Mais enfin que signifie le mot de valeur ? C'est seulement avec Descartes qu'il commence à devenir en philosophie un terme technique, l'une des tâches de la philosophie consistant à déterminer, à la lumière de la distinction préalable du vrai et du faux la « juste valeur des biens » dont l'acquisition peut dépendre de nous. Mais ce n'est qu'au XIX<sup>e</sup> siècle que le « point de vue de la valeur » prétend définir radicalement l'optique même du philosophe, la distinction chère à Descartes du vrai et du faux n'étant plus à son tour, dira Nietzsche, qu'une question de valeurs, alors que, pour Descartes, la vérité était encore la condition requise pour la détermination de la « juste valeur », où *juste* et *vrai* sont synonymes. Ce dont alors s'avise Nietzsche c'est que si, dans « juste valeur », l'adjectif fait en réalité partie du substantif, la locution ne vise plus que ce qu'a de « valable » la valeur elle-même, ce qui, selon Kant, nous condamne au départ à une « tautologie manifeste », sauf si on en sort avec Nietzsche en s'interrogeant sur le principe même de la validité des valeurs ou de leur « taxation » comme il dit parfois. Par là le problème devenu insoluble de la « juste valeur » s'efface devant celui d'une justice des valeurs dont le principe encore secret est la volonté de puissance avec le « point de vue » qui, par elle, s'ouvre sur les choses à partir des « conditions aussi bien du *maintien* que de l'*élévation* du niveau, eu égard à certaines formations complexes, de durée relative, au sein du devenir ». Telle est l'originalité radicale de Nietzsche relativement à ceux qui s'en tiennent à l'invocation des valeurs. Sa philosophie n'est donc nullement, comme on le

professe pourtant sans vergogne, une idolâtrie irrationaliste de la puissance dont elle ferait la valeur suprême, mais elle détermine sobrement la valeur comme « corrélative à l'accroissement de puissance chez celui qui pose les valeurs ».

Parler ainsi revient à dire que, dans le rapport de l'homme à l'étant, la valeur correspond à la *mise* que le premier, posé comme centre, doit engager dans la représentation qu'il lui faut se faire du second pour pouvoir garder sur lui le dessus. L'homme trouve par exemple *beau* ce qui exalte en lui le sentiment de la puissance et *vrai* ce qui équivaut seulement à la récupération de sa mise. C'est ainsi que la philosophie moderne, aussi bien que la scolastique, récupère, sous la forme de « preuves de l'existence de Dieu », la mise que l'homme a investie dans la représentation qu'il lui faut se faire des choses pour pouvoir, quant à elles, se maintenir un niveau, jusqu'au moment où ce qu'il « tient pour vrai » commence à devenir la condition d'une baisse de niveau. L'heure est alors venue de renouveler la mise, c'est-à-dire de créer, sous le nom de valeurs, de nouvelles « conditions d'existence ». On peut dire qu'avec la Révolution de 1789 « le législateur ou l'instinct social » — c'est Nietzsche qui parle — renouvelle la mise en substituant, comme sommet des valeurs, au Dieu du « christianisme dogmatique », celui qui s'incarne et meurt pour sauver les hommes du péché, et auquel reviendra au grand scandale de Nietzsche, Wagner, l'« être suprême » comme Dieu nouveau des hommes nouveaux, ceux qui, à l'écart de tout péché originel, naissent libres et égaux en droits. Mais un tel aménagement, déjà décrié par Hegel qui s'en préservait comme de « l'exhalaison d'un gaz fade », s'il donne à la Terreur son climat adéquat, manque de radicalité. Il appartient encore, dira Nietzsche, à la décomposition des anciennes valeurs. C'est pourquoi il déclare : « le Christianisme sera bientôt mûr pour la critique historique, c'est-à-dire pour la table de dissection ». Alors intervient la mise proprement nietzschéenne, mais comme « principe d'une nouvelle fixation des valeurs ». La nouveauté est que celle-ci ne consiste plus à remplacer au *sommet* les valeurs anciennes par d'autres mais, attaquant le problème en son *centre*, à mettre en question « la balance elle-même » dans laquelle sont pesées les valeurs.

Mais si l'entreprise nietzschéenne est en philosophie plus radicale que toute autre, elle trouve à son tour ses limites en ceci qu'elle ne fait encore que

porter au premier plan de la représentation ce qui, dans l'optique cartésienne, en constitue déjà décisivement l'arrière-plan, à savoir la représentation des choses comme valeurs, sans s'aviser que le « point de vue de la valeur » n'est que la représentation elle-même sous une forme encore plus corrosive. Comme à l'étal du commerçant l'assortiment des marchandises, ainsi les choses entendues comme valeurs sont pour ainsi dire *tarifées* à partir d'un centre et selon une échelle, un tel tarif étant sans doute plus mobile et plus chatoyant que la représentation des mêmes choses comme objets, mais demeurant, comme l'objet au sens de Descartes, la contrepartie d'un sujet essentiellement axé sur lui-même. Telle est l'optique de l'évaluation dans laquelle Nietzsche l'inactuel est aussi naïvement installé que ceux que vise sa critique — même si, avec lui, l'évaluation devient essentiellement « perspectiviste ».

Les Grecs au contraire savaient, comme le dira Rimbaud, « saluer la beauté », ce qui n'est précisément pas l'assujettir à une échelle, fût-elle mobile, des valeurs. Nietzsche en avait pressenti quelque chose quand il disait des Grecs dans *Aurore* : « ils honoraient autrement, ils méprisaient autrement ». Mais *autrement* signifiait seulement pour lui que *leurs tarifs n'étaient pas les mêmes que les nôtres*. Il demeure réservé à une pensée encore plus questionnante que la philosophie de Nietzsche de rétrocéder du « point de vue de la valeur » pour nous restituer enfin un art aujourd'hui oublié de faire plus honneur aux choses, c'est-à-dire de les placer encore plus haut que ne comporte l'attribution à chacune d'une valeur, ce qui n'a jamais lieu que réactivement à elles, et non tout droit à partir d'elles. Quand Du Bellay écrit en forme de sonnet un poème en l'honneur de la France, ce n'est quand même pas pour prôner de prétendues « valeurs françaises » qui, comme on sait, ne datent d'ailleurs que de la Révolution. Et quand Nietzsche proclame que les Grecs honoraient et méprisaient autrement que nous, Heidegger entend cet *autrement* comme : indépendamment de ce qu'aujourd'hui nous nommons en vrac des valeurs. De même qu'ils n'avaient pas besoin de *représentations*, tant les choses leur étaient *présentes*, de même leur art de différencier le noble du vil ou le beau du quelconque était *autrement* radical que chez nous, pour qui penser n'est plus qu'évaluer. Ce n'est pas tant, selon Heidegger, la fixation de la pensée à des valeurs périmées que le triomphe en philosophie du concept même de valeur qui est

l'indice d'une dégradation au niveau de l'essentiel. Le nivellement aux valeurs et à leurs barèmes ne fait que prolonger sur sa propre lancée le nivellement représentatif, tel que l'institue le cartésianisme, jusqu'à nous condamner durablement à une incapacité radicale de jamais « saluer la beauté » qui n'est plus pour nous qu'une « valeur esthétique ». Si ouvert que soit Nietzsche à l'évidence de l'œuvre d'art, sa propre philosophie ne lui en barre pas moins résolument l'accès en la ravalant à ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire en lui attribuant la valeur d'un « stimulant suprême de la vie ». Mais lui refuser cette valeur pour lui en attribuer une autre ne l'en astreint pas moins à la limitation de la valeur sauf que, dans l'emploi courant qu'on en fait, le terme de valeur n'a même plus le mordant ou l'impact que lui confère l'analyse de Nietzsche, le recours habituel aux valeurs laissant dans l'indéterminé le centre même à partir duquel seulement les choses apparaissent comme valeurs.

Reste donc à comprendre à sa mesure le *Nietzsche* de Heidegger, c'est-à-dire le rapport de Heidegger à Nietzsche qui, dans une œuvre publiée en partie seulement par lui-même, manifeste tant de goût pour ce tard-venu, si voyant et toujours à la mode, qu'est en philosophie, le concept de valeur. Sans le savoir encore ni comme un tard-venu ni dans sa provenance, du moins en traite-t-il avec plus de liberté et moins de préjugés que ceux qui, après lui et dans une aversion secrète à son égard, s'affaireront à déterminer de prétendues « valeurs en soi » qui se révéleraient à nous on ne sait d'où et par on ne sait quelle « intuition émotive » (*Nietzsche*, II). Si cependant Heidegger découvre, dans l'emploi intempérant que fait Nietzsche du concept de valeur comme aujourd'hui et à l'étourdie Malraux, la limitation invisible parce que métaphysique de la pensée de Nietzsche, cela ne veut nullement dire que la pensée de Heidegger soit au contraire sans limites. Mais les limites qu'elle se sait avoir demeurent encore aussi inapparentes que le sont en peinture, même après Braque et Picasso, celles de Cézanne, à ceci près que si Heidegger ouvre en philosophie, comme il le dit parfois, un « chemin de Cézanne », qui donc est Braque ou Picasso ?

## 9.

D. L. B.

*La Grèce archaïque a-t-elle à vos yeux un autre attrait que d'avoir été le lieu de naissance de la philosophie ?*

J. B.

Votre question s'impose d'autant plus que la philosophie elle-même n'est pas sans avoir des racines secrètes dans le monde antérieur du *mythe*, tel qu'il fut le séjour des dieux aussi bien que des hommes et dont la plus haute merveille est peut-être celle dont Nietzsche essaya d'approcher le secret en écrivant la *Naissance de la Tragédie*. Le phénomène est proprement attique. Les philosophes n'en pensaient pas trop de bien, si l'on en croit Platon. Déjà Héraclite parlait des poètes sans amitié, tenant Homère pour ignare (fragment 56). Il y a, semble-t-il, entre poésie et philosophie, scission et opposition et ceci « de longue date ». D'où le truisme qui traîne aujourd'hui encore un peu partout que le mythe ancien a été détruit par l'avènement du *logos*. Heidegger dit au contraire « le mythe n'a nulle part été détruit par la logique, mais par ceci uniquement que le dieu se retire ». La philosophie prendrait ainsi naissance dans un monde déjà déserté par le divin. Elle en dirait déjà, selon le mot de Hölderlin, le « défaut ». Mais elle ne le dit pourtant qu'en en protégeant l'absence, comme le lieu vide où résonne encore le passage de ceux dont le rapport aux hommes est, disait Hésiode après Homère, qu'ils « leur ont fait face en pleine lumière ». Avant d'être le pays de naissance de la philosophie, la Grèce est ainsi le pays des dieux dont les poètes furent, dit Platon, les interprètes. Ce rapport au divin qui porte la poésie grecque partout où elle déploie ses œuvres, qu'elles soient taillées dans la pierre ou confiées à la parole, est aujourd'hui scientifiquement étudié par la mythologie. La mythologie se penche, non sans condescendance, sur des superstitions tenues pour désuètes, et nous entretient de leur bizarrerie, découvrant du même coup comment en fin de compte tout s'explique dans l'optique du rationalisme moderne, c'est-à-dire du positivisme. Car la mythologie ne se soucie pas trop que la parole mythique fût en Grèce celle des poètes, et non celle d'un savoir

et d'une initiation qui auraient eu besoin de spécialistes. Le sens du divin et le sens poétique n'y font qu'un, à l'inverse de notre monde où la piété n'a nul besoin de la poésie. Elle ne lui fait appel que marginalement, tandis que de son côté la poésie peut s'abstraire en quelque façon du rapport au divin, dont c'est la « foi » qui est d'abord gardienne. D'où la singularité peut-être unique de Hölderlin qui, dans la nuit du monde, demeure le poète du jour des dieux. Un tel jour pour les Grecs n'était nullement sans ombre, si le plus sublime peut-être de leur poésie fut la tragédie qui, en deçà de tout pessimisme comme de tout optimisme, dit le rapport à la sérénité en tant que celle-ci nous laisse encore dans l'épreuve. Les interprétations des traducteurs français vont aisément à contresens du texte, soit qu'au goût du jour elles « politisent » Antigone qui se dresserait héroïquement contre les décrets prétendument tyranniques de Créon ou qu'elles transposent le dernier chœur *d'Œdipe à Colone* en une invitation à s'en remettre à la justice du souverain, là où Sophocle parle d'autre chose. Mais rien ne nous est plus étranger que la dimension grecque du tragique, si ce n'est la dimension non moins essentiellement grecque de la philosophie, celle-ci se rattachant à celle-là dans la mesure du moins où elle ne se réduit jamais tout simplement à la théologie. Dans la philosophie grecque, même le divin demeure dans l'horizon de l'être, au sens où les dieux des poètes demeuraient dans la mouvance du Destin. Ce que Heidegger nomme la « structure onto-théologique » de la métaphysique est en elle comme la trace oubliée du mythe dont l'éclosion fut, en modes multiples et particulièrement comme tragédie, la poésie grecque.

## 10.

D. L. B.

***Pourquoi Heidegger s'est-il interrogé sur la poésie ? Quelle est l'originalité de sa recherche par rapport à la linguistique contemporaine ?***

J. B.

À la première partie de la question, je répondrais tout simplement : pourquoi pas ? C'est depuis déjà presque deux cents ans que la philosophie se préoccupe de la poésie. Elle a même construit à son usage une annexe décente dans laquelle elle croit pouvoir la loger et qu'elle appelle, depuis Kant, Esthétique. Il existe de nos jours des « esthéticiennes » préposées aux soins de beauté, comme aussi bien des chaires d'Esthétique dans les Universités. Mais l'esthétique n'est pour Heidegger que le regard que pose la métaphysique sur le beau et sur l'œuvre d'art. D'après l'esthétique, le rapport de l'homme à ce genre de choses s'appelle « délectation ». Le terme est révélateur. Délectation paraît être de la même famille que lecture, et se rattacher par là à ce que les Grecs avaient nommé logos. Mais ce n'est là qu'apparence. Le mot provient en réalité d'une tout autre racine qui dit que celui qui se délecte est tout simplement alléché par l'appât d'une friandise. Heidegger écrit dans *Introduction à la Métaphysique* : « Pour les Grecs, être et beau étaient synonymes. Aujourd'hui, le beau relève du domaine du confiseur. » Bien sûr, la sucrerie esthétique a besoin d'être relevée d'épices ou de piments divers. Mais enfin, c'est toujours la même marchandise. Heidegger, parlant de poésie, ne cherche nullement à renouveler l'esthétique mais à établir que le rapport au beau ne peut être dit esthétique que du point de vue de la subjectivité, dont le sous-produit le plus indigent est, n'en déplaise à Husserl, le « vécu ». Peut-être est-ce par là qu'il a pu gagner l'amitié de quelques poètes et susciter la hargne des pédants pour qui les poètes ne sont que l'occasion de faire, à leur sujet, de la « poématologie », comme ils disent, et qui est l'étouffoir du poème comme la théologie est selon Nietzsche l'étouffoir du divin.

J'en arrive maintenant à la seconde partie de votre question. C'est un fait

que la linguistique moderne prétend que la poésie, étant un phénomène du langage, relève de sa compétence. Quant au langage lui-même, elle le réduit schématiquement au rapport d'un *signifiant* et d'un *signifié*, le premier désignant symboliquement le second, grâce à la langue comme système de signes. C'est là, pense Heidegger, réduire la langue à ce qu'elle n'est pas seulement, à ce qu'elle n'est pas en premier lieu, pas en tout cas pour le poète. Le poète n'utilise pas des signifiants à désigner des signifiés. Son métier, disait Eluard, est de « donner à voir ». Il est par là, ajoute René Char, « métier de pointe ».

C'est dire que, si le poète en appelle à la langue, ce n'est pas pour réexpédier du déjà connu grâce à des termes organisés en propositions, mais pour porter à l'apparition ce qui, au niveau du parler courant, n'apparaît que petitement. Quand Baudelaire s'émerveille que Victor Hugo ait pu dire :

*Ô temps évanouis, ô splendeurs éclipsées,  
Ô soleils descendus derrière l'horizon !*

il salue dans Hugo déjà du Baudelaire, entendons ce qu'un autre poète avait nommé une « illustration de la langue française » qui la rassemble à son sommet. Cela, tout le monde le sait bien, mais l'opinion commune ne le tient plus que pour l'*exception*, c'est-à-dire qu'elle y voit ce qui sort de la règle et en aucun cas ne la fonde. Hölderlin dit pourtant :

*Mais ce qui demeure, les poètes le fondent.*

À ce qui demeure appartient même l'affaïssement de la langue en parler courant, comme dès l'aube nous l'apprend Parménide dans son Poème qui porte si haut la puissance nominative de la langue grecque. C'est pourquoi Heidegger peut dire : « La poésie n'est pas une exaltation mélodique du parler courant. Renversons la proposition. C'est bien plutôt le parler courant qui n'est plus qu'un poème oublié, fatigué par l'usage, et d'où à peine parvient encore un appel. » La linguistique se garde bien de renverser la proposition. Elle prétend déterminer la poésie non sans doute exclusivement à partir du parler courant, mais au moyen de schémas qui paraissent concorder tant bien que mal avec le parler courant, à condition bien sûr de le couper

d'avance d'un rapport plus secret à la poésie elle-même. Michel-Ange disait : « L'argile est vie et le plâtre est mort ; mais le marbre est résurrection. » La linguistique réduit le marbre au plâtre de son quadrillage scientifique, à partir de quoi elle prétend dérisoirement s'emparer du marbre de la langue. Ce n'est, bien sûr, pas interdit, mais alors il devient difficile de se soustraire à une confrontation plus originelle.

## 11.

D. L. B.

*En quoi l'interrogation de Heidegger concernant la technique diffère-t-elle de celle de Marx ?*

J. B.

Heidegger ne fait nullement de la technique ce qu'il appelle un « compte rendu narratif » au long duquel, avec Marx et, ajouterai-je, Bergson, on n'omettrait pas de noter que « le progrès, d'abord lent, s'est effectué à pas de géant lorsque la science se fut mise de la partie ». Il cherche à la surprendre dans l'énigme de son essence encore secrète. Mais là, ce sont précisément les sciences dont la technique serait prétendument l'application qui lui deviennent elles-mêmes dignes de question. La représentation courante de l'histoire des sciences est celle de leur progrès, celui-ci comportant à son tour de mémorables régressions. N'y a-t-il pas en effet, depuis Pythagore, progrès scientifique, progrès dont Platon en son temps fut le témoin et apparemment le zélote, puis régression aristotélicienne dont la Renaissance et enfin Descartes nous délivrent pour remettre à nouveau la science sur la voie royale du progrès ? Cette représentation de l'histoire des sciences, Heidegger la tient cependant pour « du mauvais roman ». La science moderne est moins en progrès sur le savoir antique qu'elle ne lui substitue une optique radicalement différente par le « projet mathématique de la nature » auquel elle se réfère en dernière instance, sitôt proclamé par Descartes, sur la lancée de Galilée, que « la Nature agit en tout mathématiquement ». Dès lors, rien n'existe au monde qui ne soit, dans son fond, déterminable par la résolution d'une équation appropriée. Mais par là Descartes n'est-il pas enfin dans le vrai, ses devanciers n'ayant fait qu'anticiper cette vérité ou reculer devant elle ? Ainsi raisonnent les modernes « épistémologues » sans nullement s'aviser que le projet mathématique de la nature n'est pas plus vrai que la physique d'Aristote, mais bien plutôt prélude et répond par avance à la divination de Nietzsche : « Le temps approche où le combat va être mené pour la domination de la terre. » C'est relativement à ce combat que la science

devient à son tour représentation mathématique des phénomènes, à dessein, disait Nietzsche, « de la calculabilité de plus en plus aisée et par suite de la dominabilité de la nature ». Zarathoustra enseignait même qu'aucune connaissance n'est « immaculée ». Il entendait par là qu'aucune n'est pure de toute arrière-pensée de domination. Mais pour les Grecs non plus aucun savoir n'était « immaculé » si, selon Aristote, toute théorie se dédouble aussitôt en praxis, celle-ci se rapportant à la première à une inversion près. Tel est le sens du rapport grec à l'être. Seulement, la praxis, au sens d'Aristote, loin de prétendre à la domination de la nature, s'attachait à lui répondre au sens où le pont répondait plutôt au voisinage à distance des deux rives du fleuve qu'il n'instaurait la domination de l'homme comme sujet sur l'objectivité des forces naturelles. Répondre ou correspondre et dominer font deux. La correspondance ne devient domination qu'une fois l'homme arc-bouté sur lui-même au sens du « je suis » de Descartes, c'est-à-dire à l'aube des temps modernes. Mais même là, n'allons pas trop vite. Si, pense Heidegger, la philosophie de Descartes avec son exaltation de l'homme dans la figure du « je » apparaît à son heure, c'est moins comme point de départ absolu d'un monde de la technique que comme moment privilégié du développement d'une essence de la technique encore secrète. Nous lisons en effet dans *Holzwege* : « Même ceci que l'homme en arrive à être le sujet et le monde son objet est une conséquence de l'essence de la technique en tant que s'établit son règne, non l'inverse. » Tout a déjà commencé bien avant Descartes et dès la pensée grecque quand celle-ci nomme *technè* la forme la plus décisive du savoir. La *technè* au sens grec n'a bien entendu rien à voir avec la moderne technique. C'est bien plutôt celle-ci qui a beaucoup à voir et plus qu'elle ne le pense avec ce que les Grecs disaient en le nommant *technè*. La « question de la technique » telle que la pose Heidegger est donc la mise en question de la philosophie elle-même d'un bout à l'autre de son histoire. Non bien sûr en un sens marxiste, Marx se bornant, comme on sait, à « expliquer » la théorie à partir de la praxis, mais en un sens beaucoup plus radical, théorie aussi bien que praxis étant dès le départ d'origine « technique » au sens proprement grec du mot et de la chose. Quant à ce sens proprement grec de la *technè* comme dimension ultime du rapport de l'homme au monde, ce n'est évidemment pas dans le dictionnaire qu'on le trouve, mais en cherchant à entendre ce que les Grecs ont dit sans cependant le dire, ce qui suppose que leur dit soit abordé autrement qu'à travers l'écran

des traductions courantes ou érudites.

Nous pouvons peut-être nous résumer ainsi, ou plutôt tout reprendre en disant : au lieu d'interpréter comme Marx et tout un chacun, la technique à partir du rapport de la théorie et de la *praxis*, et comme application de la première, à moins que celle-ci ne trouve en l'autre son antécédent, c'est ce rapport lui-même que Heidegger cherche à éclairer en le *localisant* prioritairement dans la technique, telle qu'elle abrite en elle son essence encore non pensée. C'est, comme vous le voyez, la même démarche que celle qui, dans *Sein und Zeit*, allait jusqu'à découvrir dans le temps le lieu ou l'avant-lieu de l'être, donc encore une fois un essai de *topologie*. Mais de même qu'alors le temps comme « horizon » de l'être n'est plus le temps comme succession d'instants, de même la technique, comme lieu du rapport de la théorie et de la *praxis*, ne répond plus dans son essence au concept ordinaire de technique qui se borne à la définir comme science appliquée. Quant à l'essence de la technique, c'est encore une fois à la lumière de l'apport grec que Heidegger entreprend de la penser. La singularité du grec est en effet de compliquer le rapport apparemment si simple de la théorie et de la *praxis* par le recours à un troisième terme qui est celui de *technè*. Là où nous ne voyons plus que deux, les Grecs avaient vu trois, le prétendu tiers étant en réalité de rang premier. Serait-ce le sens de la parole la plus énigmatique de Hölderlin :

*Le roi Œdipe a un  
Œil de trop peut-être.*

Mais d'autre part Aristote nous dit de la *technè* qu'elle est, dans son essence, rapport à ce que les Grecs nommaient : *aletheia*. Les Romains, et, à leur suite, le Moyen Âge et les Temps modernes traduisent *aletheia* par vérité, définissant d'autre part la vérité comme conformité ou adéquation de la pensée avec son objet. Mais cela les Grecs le savaient très bien : c'est ce qu'ils appelaient *homoiôsis*. Le mot *aletheia* est donc, du moins en apparence, un mot de trop. Toute l'analyse de Heidegger revient à transposer la question jusqu'au niveau et au rapport entre eux de ces « mots de trop » que sont les paroles grecques. Car les Grecs étaient moins des amateurs de synonymes, qui ne sont qu'autant de redondances, que des maîtres dans l'art

du « rien de trop », qui est l'art des nuances. Heidegger ouvre ainsi un chemin sur lequel il est peu suivi, dans un monde apathique à tout discernement, et par là oublieux de lui-même et de son origine. Devant la technique, les hommes de notre monde se contentent de jongler à l'envi avec les concepts de théorie et de *praxis*, rééditant à leur propos le problème de la poule et de l'œuf : qui des deux est finalement responsable de l'autre ? Peut-être est-ce cependant Heidegger qui, avec son « retour aux Grecs » nous fait enfin pressentir quelque chose de ce que Nietzsche nommait : « le texte énigmatique et non encore déchiffré » qu'est, aux Européens d'aujourd'hui, leur propre histoire.

## 12.

E. DE R.

***Quel rapport peut-il exister aujourd'hui entre la philosophie occidentale et la pensée orientale ?***

J. B.

Il appartient aujourd'hui, selon Heidegger, à ce rapport, qu'il soit peut-être sur le point de s'ouvrir à un dialogue. Antonio Machado qui, dans le texte de 1938 déjà mentionné, avait reconnu et salué dans l'homme tel que Heidegger en donne la mesure « l'antipode du germain de Hitler », disait quelques années plus tôt en un bref poème :

*Pour qu'il y ait dialogue.....Para dialogar  
Interrogez d'abord.....Preguntad, primero  
Puis soyez à l'écoute.....Después, escuchad*

Mais que peut demander à un autre celui qui ne sait même pas lui-même qui il est ? C'est ainsi que le dialogue avec l'Orient donne la réédition à perte de vue d'un petit écrit ultra-léger de Malebranche : *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, le mot « philosophe » étant le dénominateur évidemment commun de l'un et de l'autre. Dans ce prétendu dialogue, les étourneaux d'Occident s'aventurent électivement à partir de la mauvaise conscience qui, délectation morose, leur est un substitut débile du péché originel. L'Autre en effet n'a-t-il pas été colonisé par leurs pères ? Quelle horreur ! À quoi ils trouvent tout aussitôt dans le « capitalisme » un bouc émissaire. C'est à la fois simpliste et rassurant. Il faudrait peut-être penser un peu moins court et aller jusqu'à découvrir que la domination du monde par l'Occident est, dans son essence, moins capitaliste que philosophique, parce que technologique au sens de votre question précédente. Nietzsche en avait entrevu quelque chose quand, au temps de *Zarathoustra* et après avoir dit comme je le rappelais tout à l'heure : « Le temps approche où

le combat va être mené pour la domination de la terre », il ajoute aussitôt : « il le sera au nom de *doctrines philosophiques poussées à fond* ». Nietzsche ne veut évidemment pas dire que les nouveaux conquérants inscriront sur leurs étendards des maximes telles que : « l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance », mais que l'entreprise qui, de toutes parts, marche aujourd'hui à fond de train, est dans son fond *philosophique*, si bien qu'il faudrait peut-être enfin se poser sérieusement la question : *qu'est-ce donc que la philosophie ?* — au lieu de se réfugier dans les échappatoires verbales dont on se contente à ce sujet. Le vrai dialogue de l'Occident avec l'Orient, celui qui, disait Heidegger en 1953, « est encore en attente de son propre début », suppose de l'Occident qu'il commence à savoir qui il est, au lieu qu'il se croit ce qu'il veut être, à savoir tout simplement le jouet du capitalisme. Bossuet disait : « Le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet » Un tel dialogue supposerait d'autre part que l'Orient apprenne lui aussi à se savoir en ce qu'il est, ce qui est peut-être bien loin d'être le cas. Il ne s'agit évidemment pas des « prises de conscience » aujourd'hui à la mode, au sens où on dit une « prise de cocaïne » ou la « prise de la Bastille », mais d'un dépaysement beaucoup plus radical pour lequel le terme moderne de « conscience » est lui-même trop court. C'est bien pourquoi *Sein und Zeit* est le passage de la conscience à ce dont la conscience n'est elle-même qu'une apparition tardive et endettée. Au lieu de dire conscience, Heidegger dit *Dasein*. — Comment traduisez-vous *Dasein* ? me demandait un jour le grand helléniste Wolfgang Schadewaldt, l'auteur de la plus extraordinaire traduction de l'Odyssée que je connaisse. — Pas de traduction, ai-je répondu. — Oui, reprit-il alors, il y a des mots intraduisibles, comme Tao ou logos.

Peut-être cependant est-ce seulement à partir de la découverte d'un tel intraduisible que commencera la pensée. Peut-être alors la rencontre enfin avec la pensée de Heidegger deviendra-t-elle inévitable, ce qui, comme on sait, est loin d'être acquis. Mais c'est beaucoup mieux ainsi. « Pas d'impatience ! » disait Nietzsche. Le chemin est long jusqu'à éprouver que penser n'est pas troquer une dévotion contre une autre mais — lisons-nous à la fin de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* — « se délivrer des idoles auprès desquelles chacun excelle à se laisser glisser ».

## LETTRE DE MARTIN HEIDEGGER À JEAN BEAUFRET

Frbg. 22. II. 75

*Lieber, im Herzen lind der Sache  
des Denkeris getreuer Freund,*

*herzlichen Dank für die zwölf Antworten auf die zwölf Fragen, die Ihnen von den beiden gewiss jüngeren Freunden gestellt wurden. Diese selbst schickten mir ein Exemplar des Textes mit einem Zitat aus der Dichtung von St. George, das ich bisher nicht kannte. Ich habe ihnen mit meinem Bild und einem kurzen Begleitwort gedankt. Die Frager haben am Beginn ihrer Einleitung eine ungewöhnlich treffende, schöne Charakteristik von J. B. gegeben. Wer und wo sind die beiden Fragenden, deren Namen ich bisher nie gehört oder gelesen habe ?*

*Sie selbst aber müssen bei der Niederschrift Ihrer Antworten mit einer besonders günstigen Sammlung und Wachheit des Denkens beschenkt gewesen sein. Ihr Gesagtes ist so frei und frisch, so entschieden wie geistreich, so einfach und stets am Wesentlichen bleibend, dass jeder Leser Ihnen für diese Hilfe zum Nachdenken danken wird.*

*Wo ist dieser Text gedruckt und erschienen ?*

*Alle Antworten sind erhellend. Aber ich möchte besonders n. 3-4, ebenso n. 10 und 11 hervorheben, weil gerade sie das fragendere Fragen wecken und fördern. So haben die Hinweise auf die Kehre in der Bestimmung der Seinsvergessenheit und auf das Durchhalten der selben Frage in Sein und Zeit wie in der « Topologie des Seins » ihr eigenes Gewicht.*

*Aber n. 10 und 11 über die Poesie und über das Wesen der Technik sind das eigentliche Meisterstück des Ganzen. Ich kenne nichts, was hinsichtlich der Durchsichtigkeit und der Dichte des Sagens damit vergleichbar wäre.*

*Eine Gefahr allerdings bleibt bei solchen Antworten bestehen : dass der flüchtige Leser zu der Meinung kommt, nun wisse er endgültig über die « Philosophie » Heideggers Bescheid, während im Gegenteil jetzt erst das*

*rechte Fragen beginnen muss ; zum Beispiel die Frage nach dem Verhältnis von Technik, Sprache, Dichten und Denken.*

*Die steigende Herrschaft der Linguistik und der Informatik droht die Bemühungen des Denkens und des Dichtens und deren grosse Überlieferung aus dem Gesichtskreis der Menschen zu vertreiben, sodass sie nur noch unbekannte Inseln bleiben. Wie diesem Geschick, und ob jemals, zu begegnen sei, weiss ich nicht. Dies ist freilich kein Grund, von den genannten Bemühungen im geringsten abzulassen.*

*Es gilt vielmehr inständig im Denken zu versuchen ein wenngleich fernes Echo zu werden für das im Wort des Parmenides Gesagte. Nur auf diese Weise wird die Gegen-Wart des Anfangs für deri Weg-Blick des Denkens gerettet. Dagegen bleibt für das Rechnen des historischen Vorstellens die Philosophie der Griechen endgültig ein Vergangenes.*

*Darum behält die Parmenides-Interpretation ihr einzigartiges Gewicht. Sie sollten diese Arbeit möglichst bald wieder aufnehmen.*

*René Char schickte mir vor wenigen Tagen ein sehr bedeutsames Gedicht Orion (1975). Seinem Gruss lag eine Ansichtskarte von Malaucène bei ; dort waren wir doch bei meinem letzten Aufenthalt in der Provence und vor allen auf der Fahrt von meiner Frau und mir mit Ihnen. Wir machten dort Rast, bevor wir von der Nordseite her auf den Mont Ventoux gelangten.*

*Wir leben sehr zurückgezogen in diesem seltsamen Winter in unserem Alterssitz. Dahin möchten wir Sie einladen und zwar zum 1. April (Osterdienstag) bis Freitag abend oder Samstag früh, je nachdem wie mein Befinden ist ; denn ich muss mit meinen Kräften sparsam umgehen.*

*Wir grüssen Sie herzlich im alter Freundschaft und freuen uns auf das Wiedersehen.*

*Ihr Martin Heidegger*

*Freundliche Grüsse an aile Freunde und an die beiden Fragenden.*

Cher et fidèle ami, tant par le cœur  
qu'en ce qui est l'affaire de la pensée,

Merci de tout cœur pour les douze réponses aux douze questions que vous ont posées les deux amis à coup sûr plus jeunes. J'ai reçu de leur part un exemplaire du texte avec une citation d'un poème de St. George que je ne connaissais pas jusqu'ici. Je les ai remerciés en quelques lignes en leur envoyant une photo de moi. Au début de leur introduction, ils ont donné de J. B. un signalement aussi exceptionnellement exact que bienvenu. Qui sont et d'où viennent les deux questionnants dont jusqu'ici je n'avais jamais entendu ni lu le nom ?

Mais vous-même à l'occasion de la rédaction de vos réponses il vous a fallu être favorisé d'un recueillement particulièrement propice et d'un éveil de la pensée. Votre parole est si libre dans sa fraîcheur, si décidée, d'esprit si vif, si sobrement fidèle au contact permanent de l'essentiel, que tout lecteur vous saura gré pour cette aide apportée à la pensée quand elle demeure sur la piste.

Où au juste le texte a-t-il été publié ?

Toutes vos réponses apportent de la lumière. Mais j'aimerais particulièrement souligner la troisième et la quatrième ainsi que la dixième et la onzième, parce que ce sont précisément ces réponses qui éveillent et promeuvent la question qu'elles posent à devenir plus questionnante. C'est ainsi que le renvoi au tournant dans la détermination de l'oubli de l'être et l'indication que c'est la même question qui porte aussi bien *Sein und Zeit* que la « topologie de l'être » ont une importance tout à fait propre.

Mais les réponses dix et onze au sujet de la poésie et de l'essence de la technique sont vraiment le coup de maître du tout. Je ne connais rien de comparable quant à la transparence et à la densité du dire.

Un risque pourtant demeure à l'occasion de telles réponses : que celui qui se borne à les parcourir en lecteur pressé en vienne à s'imaginer que le voilà du coup tout à fait au courant de la « philosophie » de Heidegger tandis qu'au contraire c'est alors seulement qu'il faut que commence la vraie question, à

savoir celle du rapport entre elles de technique, langue, poésie et pensée.

L'empire croissant de la linguistique et de l'informatique menace les tentatives de la pensée et de la poésie dans leur grande tradition, d'être reléguées hors de l'horizon de l'homme, au point qu'elles ne restent plus que des îles inconnues. *Comment* et *si* à un tel destin il est possible un jour de faire face, je n'en sais rien. Ce n'est évidemment pas un motif pour s'abstenir le moins du monde de telles tentatives.

Il faut tout au contraire et en toute endurance de pensée, essayer de devenir un écho bien sûr éloigné de ce qui est dit dans la parole de Parménide. Ce n'est qu'ainsi que la présence de l'originel sera sauvée pour un regard de la pensée sur son propre chemin. Au contraire, pour le calcul de la représentation historique, la philosophie des Grecs demeure définitivement du passé.

C'est en quoi l'interprétation de Parménide garde son importance sans égale. Vous devriez le plus tôt possible faire vôtre à nouveau ce travail.

René Char m'a envoyé il y a peu de jours un poème très remarquable *Orion* (1975). À son salut était jointe une carte postale de Malaucène où nous sommes revenus lors de mon dernier séjour en Provence mais où surtout nous étions au cours du voyage avec ma femme et avec vous. Nous y avons fait halte avant d'arriver venant du nord au Mont Ventoux.

Nous vivons très retirés, au long de cet hiver étrange, dans la maison de nos vieux jours. C'est là que nous aimerions bien vous voir aux environs du 1<sup>er</sup> avril (le mardi après Pâques) jusqu'au vendredi soir ou samedi matin, selon mon état de santé ; car il me faut me ménager.

Nous vous saluons cordialement en vieille amitié et nous réjouissons de votre prochaine visite.

Votre Martin Heidegger

Amicales salutations à tous les amis et aux deux questionnants.

28 mai 1976

Chers amis

Votre lettre et votre pensée sont liées aujourd'hui sous nos yeux aux écrits et à tous les présents de Martin Heidegger disposés autour de nous. Les Busclats sont le Lieu qui les rassemble, une sorte de cœur extérieur. Et Jean Beaufret n'est jamais loin, vous le savez. Nous irons avec les amis provençaux de Heidegger cet après-midi au Rébanqué. Là, au moins, notre tristesse, peut-être, sera atténuée lorsque nous aurons remonté l'eau du puits profond sur lequel Heidegger se pencha et mesura l'étincelle frissonnante entre l'obscurité et le jour communicant grâce à lui.

Si vous revenez dans le Vaucluse, le portail de bois gris sera tiré devant vous.

René Char

## MARTIN HEIDEGGER (1889-1976)

Martin Heidegger est né à Messkirch en pays souabe le 26 septembre 1889. Son père était à la fois tonnelier et sacristain et sa mère, dernière-née d'une famille de paysans, originaire d'un village des environs. Après les jeux de l'enfance et les premières études de l'école communale, il entre en 1903 à l'*humanistisches Gymnasium* de Constance qui n'était pas plus, contrairement à ce qu'on dit parfois, un « collège de Jésuites » que le lycée de Fribourg où il termina en 1909 ses études secondaires, le passage de Constance à Fribourg (1906) ayant été motivé par l'attribution au jeune lycéen d'une bourse instituée par sa ville natale.

Après le lycée, il entre à l'Université dans le cadre de la Faculté de Théologie (1909) qu'il quitte après quatre semestres d'études pour se faire inscrire en 1911 à la Faculté des Lettres et à celle des Sciences. Promu docteur en 1913 par Rickert, il est habilité en 1915 par le même Rickert qui quitte alors Fribourg pour Heidelberg, moins exposé, pense-t-il, à de possibles incursions aériennes. Le successeur de Rickert à Fribourg où Heidegger est devenu *Privatdozent* sera en fin 1915 Husserl, qu'il ne connaissait pas encore personnellement. Quelques années se passent ainsi, coupées pour lui d'un temps de mobilisation au service de la Première Guerre mondiale. Jusqu'en 1922 il demeure à l'Université de Fribourg l'« assistant » de Husserl.

C'est en 1922 qu'il est en effet appelé à enseigner à l'Université de Marbourg, Husserl ayant chaleureusement appuyé sa candidature, et c'est au temps de Marbourg qu'il publie en 1927 *Sein und Zeit* (Être et Temps) qui paraît en février dans le *Jahrbuch* (Annales de Phénoménologie) de Husserl. Parmi ses collègues, il compte alors le théologien Rudolf Bultmann, qui demeurera fidèlement son ami, et parmi ses étudiants Hanna Arendt qui, devenue professeur à New York, saluera non moins fidèlement, quarante ans après, le quatre-vingtième anniversaire de son maître dont la notoriété auprès des étudiants dépassait déjà largement, nous dit-elle, le petit cercle de Marbourg. En 1928 Husserl, devenu « émérite » a pour successeur, selon son vœu, Heidegger qui devient ainsi professeur « ordinaire » à l'Université de

Fribourg.

Dès 1929 commence pourtant à se creuser entre les deux philosophes une certaine distance, marquée pour la première fois, de la part de Husserl, dans une conférence prononcée au *Sportpalast* de Berlin au début de 1930. Peu auparavant, Heidegger venait cependant d'offrir au maître, au nom de ses élèves et amis, le livre d'hommages qui lui était destiné à l'occasion de son 70<sup>e</sup> anniversaire, livre auquel sa contribution personnelle est *Vom Wesen des Grundes* (De l'essence du fondement). Que s'est-il donc passé au juste ? Quelque chose d'analogue peut-être à ce qui a bien pu se passer entre Kant et Fichte dont la *Wissens-chaftslehre* (Doctrin de la Science), écrit Kant en 1798, « laisse au lecteur une impression bizarre ». Il semble qu'aux yeux de Husserl Heidegger dévie du droit chemin de la phénoménologie. « Humain, trop humain », disait Nietzsche en son jeune temps.

Dans les années qui suivent, la politique est de plus en plus à l'ordre du jour. La République de Weimar touche à sa fin. Au cours de l'hiver 1932-1933, Heidegger se trouve à l'écart de l'Université qui venait de lui concéder un temps de loisir qu'il consacre à étudier plus à fond la pensée des Présocratiques. Il est en avril 1933 arraché à son travail comme aussi bien à son éloignement de la politique par la demande instante que lui font unanimement ses collègues d'assumer la charge du Rectorat. Le recteur élu en janvier 1933 vient en effet, sous la pression des circonstances, de renoncer à cette charge au terme d'un bref exercice. Il faut à tout prix élire dans l'immédiat un successeur pour éviter la nomination autoritaire d'un fonctionnaire rectoral. Heidegger accepte à son corps défendant la mission redoutable d'administrer, à titre d'élu, l'Université dans son rapport avec les pouvoirs publics, ce qui exige de lui qu'il soit agréé par ceux-ci pour pouvoir assurer comme Recteur l'autonomie de l'Université dont il proclame dans son principe le caractère « autocéphale » (*Selbstbehauptung*) dans son Discours du 27 mai 1933. Les circonstances et les conséquences de son choix, dont il a toujours revendiqué l'entière responsabilité, il les expose lui-même très clairement dans un entretien qu'il accorda en 1966 au *Spiegel*, entretien qui, selon sa volonté, ne fut rendu public qu'au lendemain de sa mort. Je ne puis ici que renvoyer le lecteur à ce texte que l'on trouve in extenso dans le numéro 23 de l'hebdomadaire *Der Spiegel*, à la date du 31 mai 1976. Le pari qui, en mai 1933, lui avait paru à la rigueur possible et

qu'il espéra même un temps positif, devient cependant quelques mois plus tard intenable. Il démissionne alors du Rectorat en février 1934, se refusant du même coup à toute parodie de passation des pouvoirs à son successeur, celui-ci ayant été nommé autoritairement, et non plus élu par ses pairs.

Les dix ans qui suivent sont dix ans de travail assidu au cours desquels son enseignement qui en est le fruit l'aura rendu assez intolérable au pouvoir pour qu'en juillet 1944 il soit éloigné de l'Université par sa désignation comme manœuvre à un chantier de terrassement. Il ne le quitte que pour être incorporé dans la territoriale (*Volkssturm*) dont le libérera en 1945 l'effondrement militaire du troisième Reich. Les autorités françaises d'occupation jugeront alors que le plus raisonnable est de reconduire la sanction prise à son encontre par les autorités nazies. Il restera donc éloigné de l'Université jusqu'au semestre d'hiver 1950. Durant ces six années il travaille à l'écart, publiant en 1947 la *Lettre sur l'humanisme*, et en 1950 *Holzwege*. À partir de fin 1950, il enseigne à nouveau à titre de professeur « émérite » à l'Université où il avait été, de 1928 à 1944, professeur « ordinaire ». Il met le point final à son enseignement en février 1957 par une conférence qui fait directement écho à sa leçon inaugurale : *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Elle est publiée dans *Identité et Différence* sous le titre : *La structure onto-théologique de la métaphysique*.

En 1955 a lieu son premier voyage en France, où il est invité à Cerisy-la-Salle, en Normandie. Il y arrive en fin août, accompagné par Mme Heidegger, après un bref séjour à Paris, puis à Guitrancourt, chez le Docteur Lacan. C'est au cours de ce voyage qu'il s'entretient pour la première fois, sous un marronnier de Ménilmontant, avec René Char, puis, à Varengeville, avec Georges Braque qu'il avait souhaité tous les deux rencontrer, comme en témoigne une lettre à Mme Heurgon, initiatrice et responsable des Entretiens de Cerisy.

Au cours des trois années qui suivent, Heidegger vient à trois reprises à Aix-en-Provence qui est d'abord pour lui le pays de Cézanne dont, à travers les carrières de Bibemus, il s'émerveille de retrouver le « chemin » jusqu'à l'à-pic d'où se découvre soudain la Montagne Sainte-Victoire. Après avoir été, en 1956 et en 1957, cordialement reçu à la Faculté des Lettres, il y prononce, le 20 mars 1958, la conférence : *Hegel et les Grecs*. C'est

seulement après ces trois voyages en Provence où il salue « l'approche du pays grec », qu'il se décide au soir du temps à aller jusqu'en Grèce, dans l'anxiété d'apprendre si sa visite confirmerait ce que, depuis longtemps, il savait de la Grèce par sa lecture des poètes et des philosophes. Le premier voyage eut lieu au printemps 1962. Je reçus au retour une courte lettre où il me disait : « Le récit du voyage se résume dans le mot de Platon : *Dicible ce n'est en aucune manière.* » La Grèce ne lui fait pourtant pas oublier la Provence où, à l'invitation de René Char, il revient à trois reprises en 1966, 1968 et 1969. C'est à cette époque qu'eurent lieu les *Séminaires du Thor*. Au pays de Char, Heidegger aimait surtout le site du Rébanqué qu'à la lisière des oliviers domine un massif delphique. Là vinrent nous rejoindre, un soir d'été, Christian et Yvonne Zervos, tandis que Mme Mathieu, discrètement attentive, régnait sur son domaine où les dieux de la Grèce, comme dans la parole d'Héraclite, étaient présents.

L'année 1969 fut aussi celle du quatre-vingtième anniversaire, fêté en privé à Messkirch et à Amriswil près du lac de Constance. En 1973 eut encore lieu à Zähringen un séminaire au cours duquel, à l'intention de quelques participants de langue française, Heidegger tint à préciser de quelle importance décisive fut pour lui la pensée de Husserl qui, dans la sixième des *Recherches logiques* préparait à son insu la possibilité théorique de la question de l'être, telle que la pose pour la première fois *Sein und Zeit*. C'est peu après qu'il se décide enfin à consacrer tout le temps qui lui reste à la mise en chantier d'une édition complète, dont plusieurs volumes sont déjà parus aux éditions Vittorio Klostermann. Son principal souci, m'écrivait-il encore en mars 1976, était que l'ensemble de ces publications ne fût jamais compris comme une « œuvre », mais comme un seul et unique « acheminement » à la tâche sans cesse reprise qui, dès avant *Sein und Zeit*, avait illuminé et guidé sa pensée : poser à neuf la question du sens de l'être.

Le terme cependant approchait qui devait le changer en celui qu'il était et que, dès le début, il ne cessa d'apprendre à être, à savoir un mortel. C'est à partir de là qu'en lui s'abritait le secret d'une sérénité dont ceux qui le connurent s'étonnaient parfois d'éprouver le charme à la limite du silence. Telle est, dit-il un jour, la « merveille du simple », qu'enfant il saluait déjà en suivant le chemin de pays auquel toute sa vie resta fidèle. Telle fut, à l'écart des honneurs officiels, la cérémonie sans dehors qui rassembla autour de lui

ceux qui l'accompagnèrent en ce printemps jusqu'à la dernière demeure où il repose en son pays, auprès des siens.

## JEAN BEAUFRET (1907-1982)

Né à Auzances (Creuse), le 22 mai 1907, il fait ses études secondaires au lycée de Montluçon. Entré à l'École normale supérieure en 1928, il a entre autres pour maître Léon Brunschvig (1869-1944) qui sera son directeur de diplôme d'études supérieures de philosophie sur *L'idée du droit et la théorie de l'état dans la philosophie pratique de Fichte*. Agrégé, en 1933, il enseigne la philosophie dans plusieurs lycées de province, puis, après une participation active à la Résistance, il est nommé à Paris. Après six mois passés à l'Institut français de Berlin, de novembre 1930 à mai 1931, il est reçu à l'agrégation en 1933. Devenu professeur de philosophie au lycée de Guéret, il est ensuite nommé, en 1936, au lycée d'Auxerre et, en 1937, au lycée français d'Alexandrie. Retour d'Égypte, le voici en 1939 à l'école d'état-major de Compiègne, avec Merleau-Ponty. Fait prisonnier en 1940, il s'évade pendant son transfert en Allemagne. On le nomme alors en zone libre au lycée Champollion de Grenoble. Après les vacances de 1942, il est professeur au lycée Ampère à Lyon où il s'occupe de la formation des maquis dans le cadre des activités du « Service Périclès », lequel sera démantelé par la Gestapo en février 1944. C'est à la Libération que, nommé au lycée Saint-Louis, puis, en 1945, au lycée Jacques-Decour, enfin, en septembre 1946, au lycée Henri IV et en 1955 au lycée Condorcet, il revient s'établir à Paris qu'il ne quittera plus jusqu'à sa mort le 7 août 1982.

Le nom de Jean Beaufret évoque directement le nom de Martin Heidegger. En effet, celui dont les études de philosophie ont fait un professeur aurait vraisemblablement continué à enseigner la philosophie de la manière la plus classique, si l'arrivée dans sa vie de Heidegger ne l'avait orienté différemment. Au départ de cette investigation sur Heidegger, il y eut les premiers écrits de Sartre concernant Husserl. Quelques années après son agrégation, Jean Beaufret décide en effet de se mettre à l'étude de la phénoménologie, et c'est cette découverte de Husserl qui l'amène en 1941 dans les parages de Heidegger, dont il lit d'abord *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Au cours de l'année suivante, il a le sentiment de progresser. Enfin, en découvrant dans un hebdomadaire une photographie de Heidegger,

il apprend que ce dernier vit toujours à Fribourg-en-Brisgau et, en novembre 1945, il lui fait parvenir une lettre, avant de le rencontrer le 10 septembre 1946 à Todtnauberg, dans la Forêt-Noire. Jean Beaufret tient encore Heidegger « à l'arrière-plan de ce qui lui semble majeur, l'existentialisme de Sartre », et s'il fait ce voyage en Allemagne, il y est poussé par la curiosité de ce qui a rendu possible *L'être et le néant* ; mais il s'aperçoit très vite qu'il fait fausse route, et il revient à Paris bien décidé à étudier sérieusement l'œuvre de Heidegger. Bientôt, ce dernier, s'étant avisé grâce à une série d'articles sur l'« existentialisme » publiés dans *Confluences*<sup>1</sup>, du « concept élevé » que Jean Beaufret a de l'essence de la philosophie, lui adresse la célèbre *Lettre sur l'humanisme* (1947)<sup>2</sup>. Cet envoi ouvre un dialogue qui ne s'interrompra qu'avec la mort des deux hommes. La *Lettre* lui confirme qu'avec Heidegger la tâche de la pensée est autrement radicale que ce qu'il avait imaginé ; et c'est ainsi qu'en 1947 la revue *Fontaine* publie un texte de Jean Beaufret, *Heidegger et le problème de la vérité*<sup>3</sup>. « Il est dans la destinée de toute pensée philosophique, écrit-il, quand elle dépasse un certain degré de fermeté et de rigueur, d'être mal comprise par les contemporains qu'elle met à l'épreuve. » Ainsi débute cette étude, car Jean Beaufret estime qu'une œuvre comparable à celle de Heidegger n'advient qu'à d'exceptionnels moments dans l'histoire. Dès lors, sa réflexion méditante consistera à étudier dans la cohérence d'une pensée constamment appliquée à questionner ce qu'il y a de spécifique dans la parole de Heidegger, qui lui-même mesure toute la pertinence des interrogations de son disciple français.

Mais ce n'est guère qu'en 1973 — c'est-à-dire près de trente ans après leur rencontre — avec le premier tome de *Dialogue avec Heidegger* que les résultats du travail de Jean Beaufret apparaissent dans toute leur ampleur. Entretemps, il s'est bien sûr rendu très souvent, tantôt à Fribourg, tantôt à Todtnauberg, où il s'entretient avec Heidegger qui, de son côté, prend beaucoup d'intérêt à son enseignement dispensé en France, dont la singularité est que, sans jamais comporter de cours proprement dit sur Heidegger, il maintient un rapport constant avec sa pensée. De fait, Jean Beaufret enseigne durant six ans (1946-1955) dans la Khâgne du lycée Henri-IV, puis, pendant dix-sept ans, dans celle de Condorcet, ainsi qu'aux agrégatifs de l'ENS. Professeur à l'enseignement inoubliable, il s'applique à transmettre à ceux qui se veulent d'abord des apprentis un métier que peu ont comme lui illustré,

avec un tel prestige, dans des conditions aussi modestes. Cependant ses rencontres répétées avec Heidegger conduisent par voie naturelle le professeur à l'écriture ; et écrire lui devient une autre manière d'exercer sa pensée. En 1971, il publie un recueil d'analyses pénétrantes des œuvres de Kierkegaard, Sartre, Marx, Husserl, Heidegger, qui constituent un apport indispensable à la connaissance de la pensée de notre temps, et qui permettent au lecteur, malgré le titre *Introduction aux philosophies de l'existence*<sup>4</sup>, d'éviter de qualifier Heidegger d'« existentialiste », ce qui reste pour beaucoup le malentendu par excellence. Ce livre s'achève sur un texte intitulé *Heidegger vu de France* qui part d'un fait : « quelques-uns en France » sont devenus attentifs à la pensée de Heidegger, « autrement que pour enrichir un sottisier ». Mais qui est-il donc pour eux ? Quelqu'un qu'ils ont commencé par méconnaître sans se douter qu'avec lui s'ouvrait une tout autre expérience que celle qu'ils imaginaient. C'est parce qu'il était intimement persuadé de cette conviction que son *Dialogue avec Heidegger* a pris une importance décisive.

En 1955, année où Heidegger vient en France à l'occasion d'un colloque à Cerisy, Jean Beaufret publie son essai d'élucidation sur *Le poème de Parménide*<sup>5</sup> qui, selon lui, ressortit « à une sagesse toute pindarique, et qui ne platonise pas ». Il y retrace l'historique de l'interprétation du *Poème* et montre en quoi l'intervention de Heidegger dans la philologie est un événement philosophique de première grandeur, qui ne saurait s'expliquer négativement par cela que Heidegger aurait torturé les philosophes grecs pour les plier aux besoins de sa cause. Toujours en 1955, le poète René Char rencontre Heidegger pour la première fois à Paris chez Jean Beaufret, qui situe l'événement dans *L'entretien sous le marronnier*<sup>6</sup>. Mais ce n'est que quelques années plus tard, en 1966, 1968 et 1969, qu'auront lieu en Provence à l'invitation de René Char *Les séminaires du Thor*, dont Jean Beaufret rédige les protocoles. On s'aperçoit que les noms de Heidegger et de Jean Beaufret restent très liés dans cette « Conversation souveraine » de la poésie avec la pensée, quand on lit la dédicace que ce dernier fait à René Char de son texte sur ces « Matinaux de la pensée » *Héraclite et Parménide (Dialogue avec Heidegger I)* dans lequel se perçoit l'écriture alerte, et cette tournure d'esprit supportant l'analyse précise, technique, progressive et vive dont il excelle dans l'ensemble de ses essais contenus dans les quatre tomes

de *Dialogue avec Heidegger*<sup>7</sup> : « Proches de nous et cependant lointaines, ces deux figures des origines que sont Héraclite et Parménide n'ont pas fini d'attendre, de surprendre, de provoquer aux questions — que le questionneur soit ici un peintre : Braque, un poète : Char, un philosophe : Heidegger. » Sur les « présocratiques », il entend dissiper les malentendus et il congédie la vieille opposition du mobile et du statique au profit d'un rapport du multiple à l'Un, dont Hegel et Hölderlin ont frayé la voie. « L'un qui ne cesse de se différencier en lui-même », écrivait Hölderlin après Héraclite<sup>8</sup>. De la même façon, réduire la pensée parméniennienne de l'être à la sphère immobile dont le non-être serait l'exclu revient pour Jean Beaufret à simplifier abusivement. S'il y a « dialogue » entre Jean Beaufret et Heidegger, c'est à l'aube de la philosophie dite « présocratique », car Jean Beaufret s'avise que pour Heidegger la philosophie n'est pas à proprement parler une problématique universelle, ni le résultat d'une disposition qui ferait partie de la nature de l'homme en général, mais bien plutôt une spécialité grecque. Être philosophe, c'est en quelque sorte redevenir Grec. En ce sens, sa préface à la traduction du *Principe de raison* (Gallimard, 1962) montre comment c'est par un dialogue avec les penseurs du monde grec et la langue qu'ils parlent que se prépare un dénouement. Toute l'histoire de la philosophie n'est qu'une perpétuelle variation sur cette thématique instituée par les Grecs — celle de l'Être. Un seul thème, en effet, celui précisément que Heidegger appelle « penser la différence de l'Être et de l'Étant », confère aux six études du premier tome de *Dialogue avec Heidegger* traitant de la « philosophie grecque » cette unité de pensée sur l'essence, particulière aux Grecs et qui constitue la philosophie. Le second tome de ce *Dialogue*, consacré à la « philosophie moderne », soulève la question chrétienne ; Jean Beaufret y montre que c'est « antérieurement à la percée chrétienne que s'est accomplie la grandiose mutation », décisive pour l'histoire de l'Occident, qu'il caractérise comme « l'oubli de la différence », en passant par Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Hegel et Marx jusqu'aux deux paroles fondamentales de Nietzsche : la volonté de puissance et l'éternel retour de l'identique. « Approche de Heidegger », sous-titre du troisième tome de *Dialogue avec Heidegger*, rassemble une série d'études consacrées notamment aux relations de la philosophie et de la science, à la question de la fin de la philosophie, au rapport de Heidegger à Husserl, et à la question de la technique liée au

marxisme. L'ensemble des questions traitées dans cette trilogie de *Dialogue avec Heidegger* ont été complétées dans *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, où Jean Beaufret répond d'une manière ramassée, vive et limpide, à « deux jeunes poètes » venus l'interroger en 1974.

Il suffit d'ailleurs de pénétrer assez avant dans l'un quelconque de ses ouvrages pour s'apercevoir qu'il a été l'exemple unique d'un penseur dont il faut tenir l'œuvre pour égale en notre langue à celle où elle s'origine. Son écriture lui a permis d'adapter son expression, et de répondre dans la langue française à des questions qui lui étaient jusque-là étrangères. Jean Beaufret est ainsi parvenu à créer à son usage un genre d'essai philosophique, forme qui a le bonheur d'échapper au jargon comme au pédantisme, dans laquelle il a su instiller là où c'était nécessaire ce qu'il fallait d'équivalents naturels d'une traduction aboutie — tant il est vrai que ses qualités de traducteur se caractérisent moins par des facilités que par une impérieuse volonté de porter la pensée au plus profond de notre langue.

---

1. *Confluences*, 1945, *À propos de l'existentialisme* (n° 2, mars, pp. 192-199 ; n° 3, avril, pp. 307-315 ; n° 4, mai, pp. 415-422 ; n° 5, juin-juillet, pp. 531-538, n° 6, août, pp. 637-642, n° 7, septembre, pp. 764-771).

2. Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*. Aubier, 1957, version bilingue (contient la lettre à Jean Beaufret du 23 novembre 1945, pp. 175-181).

3. Jean Beaufret, *Martin Heidegger et le problème de la vérité*, in *Fontaine*, n° 63, novembre 1947, pp. 758-785.

4. *Introduction aux philosophies de l'existence*, Gonthier-Denoël, 1971, coll. « Médiations » republiée sous le titre *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, J. Vrin, 1986.

5. Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, PUF, Collection « Épiméthée » , 1955.

6. Jean Beaufret, *L'entretien sous le marronnier*, in *L'Arc*, n° 22, été 1963, pp. 1-7 (repris dans l'édition des *Œuvres complètes* de René Char, Gallimard, collection de La Pléiade, 1983, pp. 1137-1143).

7. *Dialogue avec Heidegger*, Éditions de Minuit, coll. « Arguments » : I.

Philosophie grecque, 1973 ; II. Philosophie moderne, 1973. III. Approche de Heidegger, 1974 et un volume posthume : IV. Le chemin de Heidegger, 1985.

8. Jean Beaufret, *Hölderlin et Sophocle* (Essai pour introduire à la traduction des *Remarques sur Œdipe*, *Remarques sur Antigone* de Hölderlin), 1965, U.G.E. coll. « 10/18 », pp. 7-42.